



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (76) 2021 ж.

МАЗМУНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ: АУДАРМАЛАР
МЕН ЗЕРТТЕУЛЕР –

НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ:
ПЕРЕВОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Makulbekov A. Saduov A.

Al-Farabi's Legacy in Studies of A.Zh. Mashanov (al-Mashani).....3

КУЛЬТУРА. ЦЕННОСТИ И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ
КОММУНИКАЦИЯ –

МӘДЕНИЕТ. ҚҰНДЫЛЫҚТАР ЖӘНЕ
МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ БАЙЛАНЫС

Хамидов А.

Онтологические основания культурно-цивилизационной
антитетики в историческом процессе.....16

Алтаев Ж., Иманбаева Ж.

Диалог Востока и Запада в арабо-мусульманской культуре.....31

Пачаи И.

Восточные элементы русской народной речи
и фольклора.....42

Қанагатов М., Жаңабаева Д.

Рухани жаңғыруды жүзеге асырудағы дәстүр мен
құндылықтық бағдарлардың маңыздылығы.....57

КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТВОРЧЕСКАЯ
ЛАБОРАТОРИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ –

ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ФИЛОСОФИЯ: ЗЕРТТЕУШІЛЕРДІҢ
ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ЗЕРТХАНАСЫ

Иманқұл Ж., Мадалиева Ж.

Ж.М. Әбділдиннің диалектикалық-логикалық
принциптер мен теориялық таным методологиясын зерделеуі.....70

Құранбек Ә., Оразхан Т.

Өтежан Нұрғалиев шығармашылығы және Мартин
Хайдеггердің сөз хақындағы ой-толғаулары.....87

AL-FARABI
JOURNAL OF SOCIO-
HUMANITARIAN STUDIES

ҚР БҒМ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ШЖҚ РМК «ФИЛОСОФИЯ,
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ»

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

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

2003 ж. шығарыла бастады
Жазылу көрсеткіші – 74671

Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Шевченко көшесі, 28,
ҚР БҒМ Ғылым комитетінің ШЖҚ РМК «Философия,
саясаттану және дінтану институты»
Тел.: +7 (727) 272-01-00, office@iph.kz
www.alfarabijournal.org



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (76) 2021 г.

ӘЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРЛЫҚ ИССЛЕДОВАНИИ

ЯЗЫК. МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС – ТІЛ. ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚАТЫНАСТАР. САЯСИ ҮРДІС

- Рысберген Қ., Садық Д., Рсалиева Н.*
Алматы қаласы ономастикалық кеңістігінің жаһандану жағдайындағы тілдік-әлеуметтік даму үдерісі.....101
- Fierman W.*
A Comparative Examination of Language Ecology and Language Policy in Post-Soviet Central Asia.....114
- Жалелова Г., Рахимжанова С., Мухамбетқалиев Е.*
Ұлтаралық қатынас мәселесін мәдени-философиялық талдау...132
- Sarsenbekov N., Sagatova A.*
The Emergence of Existential Experiences: the Impact of the Pandemic on Kazakhstanis.....144
- Айтенова А., Қайратұлы С.*
Желтоқсан – 1986: бағалануы, себептері және өнердегі репрезентациясы.....154

РЕЛИГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО – ӨТКЕН ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ӘЛЕУМЕТТІК МӘДЕНИ ЖАҒДАЙДАҒЫ ДІН

- Ykylaskhan Mailan, Muhittin Okumuslar*
Pedagogy of Religion and Socialization.....168
- Abdrassilov T., Nurmatov Zh., Kaldibay K.*
An Analysis of Salvation From the Perspective of Christianity and Islam.....187
- Укенов А.*
Религия как инструмент мягкой силы в международных отношениях.....197

МЕРЕЙТОЙЛАР – ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

- Аса құрметті Қажымұрат Әбішұлы!.....208
- Біздің авторлар – Наши авторы**.....210
- Our authors**.....212
- Content**.....214

РГП на ПХВ «ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ» КОМИТЕТА НАУКИ МОН РК

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

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

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

Адрес редакции: 050010, город Алматы, ул. Шевченко, 28.
РГП на ПХВ «Институт философии, политологии и религиоведения»
Комитета науки МОН РК
Тел.: +7 (727) 272-01-00, office@iph.kz
www.alfarabijournal.org

AL-FARABI'S LEGACY IN STUDIES OF AKZHAN ZHAKSYBEKOVICH MASHANOV (AL-MASHANI)

¹*Aidos Makulbekov*, ²*Saduov Asylkhan*

¹*aidosozak@mail.ru*, ²*saduov78@mail.ru*

^{1,2}*L.N. Gumilyov Eurasian National University
(Nur-Sultan, Kazakhstan)*

¹*Мақұлбеков Айдос Төлебекулы*, ²*Садуов Асилхан Жумабаевич*

¹*aidosozak@mail.ru*, ²*saduov78@mail.ru*

^{1,2}*Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева,
(Нур-Султан, Казахстан)*

Abstract. The article covers the contribution of Akzhan Zhaksybekovich Mashanov, Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Professor, corresponding member of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR, honored scientist of Kazakhstan, in the field of studying the scientific legacy of Abū-Nasr Muhammad ibn Muhammad A-Farabi. A.Zh. Mashanov was the first to explore the writings of great Al-Farabi. Mashanov's internal memo as of 15.11. 1960 addressed to the President of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR, K.I. Satpayev, on the necessity to proceed with the research of the scientific legacy of Al-Farabi gave a start to the development of Farabi-studies in Kazakhstan.

Akzhan Zhaksybekovich not only proved to the global community that the birthplace of the Second Teacher is the city of Otrar, but also discovered the burial site of the prominent ancestor at the Bab-as-Sagir cemetery in Damask. The scientist could provide solid arguments and persuade academic circles of the USSR on the need to start studying Al-Farabi's legacy in Kazakhstan, in the native land of the genius thinker. Thanks to his efforts, in 1975, the city of Alma-Ata hosted the international scientific conference dedicated to the 1100th anniversary since the birth of Al-Farabi.

Key words: A.Zh.Mashanov, Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Al-Farabi, Farabi-studies, Otrar, Bab-as-Sagir cemetery, Kitab Al-Musiki Al Kabir.

Introduction

The *Seven Facets of the Great Steppe* program-embedded article by the Leader of the Nation, Nursultan Nazarbayev, has become a centerpiece of the strategy of spiritual development of the Kazakhstani society and national self-consciousness. Mahabbat Kozybayeva, PhD, academic secretary of Valikhanov Institute of History and Ethnology named after, gave a comprehensive and precise description of the role of that epoch-making document by saying that «Kazakh-

stan faces another stage of the spiritual modernization aimed at forming a highly-spiritual person with a vividly shaped patriotic component. Knowing his roots and enjoying the many-century wisdom of his ancestors, a person feels much more confident and makes progress towards a better future. Thoughts of Elbasy Nursultan Nazarbayev are filled with noble spiritual tutoring contents, and he acts as a teacher, especially to young minds, inspiring them on lofty goals and ambitious path. From this perspective, Elbasy's new article 'Seven Facets of the Great Steppe' is laced with the truly deep philosophical meaning".

In her view, the said article continues the idea of the integrated modernization of the social consciousness. In his program-based article 'Course Towards the Future: Modernization of Kazakhstan's Identity', Elbasy, having considered peculiarities of the national consciousness and regional division of the historical entirety: "*It is useful to know and take pride in the history of your region. But one should never forget about the more important things - that he or she belongs to the great nation*". Later, in his book 'The Era of Independence', the First President of Kazakhstan explained his beliefs that processes of political and economical modernization should derive from the renewal of the social consciousness. Yet, on the other side, the fundamental covenant of the new-age modernization resides in the preservation of own culture and own national code. This is the exact reason why the '*new modernization is a platform connecting horizons of the nation's past, present, and future*'.

"*Big things are better seen from a distance; and, as time has shown, certain structuring as well as defining approaches to the exploration of the subject of study, developing a unique model of the nomad civilization, and determining our own place within the global historical context, is both necessary and very relevant. The article of the President continues studying the authentic history of the Great Steppe. Its author summons to realize and accept our history in all its versatility and multidimensionality ... understand our role in global history, based on strict scientific facts*", Mahabbat Kozybayeva said. Indeed, the Great Steppe, rich in its authentic history, blessed the world with many passionarians and repeatedly gave an impetus to the progressive evolution of the entire world civilization. The idea of forming a national so-called Golden Pool of the names of historical personalities and their deeds in pursuit of the establishment and prosperity of modern Kazakhstan and overall Steppe civilization belongs to the Leader of the Nation, Nursultan Nazarbayev, who set it forth in his program-embedded article 'Seven Facets of the Great Steppe'. Speaking of achievements of our outstanding ancestors, Nursultan Abishevich said: "*The Great Steppe produced an entire assemblage of the brilliant men, including such titanic characters as Al-Farabi and Yasawi, Kul-Tigin and Beibars, Tauke and Abylai, Kenessary and Abai, and many others*".

As scientists believe, 'many others' here means tens, if not hundreds, of thousands of personalities of various epochs: rulers, military leaders, thinkers, and poets, whose heroic deeds, texts, and endeavors created the historical capital of our Motherland, glorifying it for centuries throughout the global history.

According to Ludmila Makarenko, the author of the article 'Great Names of the Many-Century History', the concept of the encyclopedia of prominent personalities

is far not the first suggestion within the framework of new initiatives to preserve the past of our people. Projects named in the article 'Seven Facets of the Great Steppe' logically continue the *Rukhani Zhangyru (Spiritual Revival)* program. The matter of strengthening our historical memory, including on returning the names of the great characters of various times to the Kazakh nation, was voiced in *Madeni Mura (Cultural Inheritance)* program started as far as in 2003.

It is hard to overestimate the contribution of science into that process: in-depth academic studies were conducted, articles and monographs prepared, while scientific discoveries allowed reconsidering a number of paradigms. It is time to adapt our ancestors' legacy to the modern reality and use it as one of the pillars of growth, and our historical experience will serve as the foundation for renewing the social consciousness.

The world science is well familiar with the texts of the Second Teacher. He wrote numerous tractates in the field of history, philosophy, cultural science, astronomy, music, and other areas. It is proved that Al-Farabi's personality development had taken place within the territory of Kazakhstan.

In the context of the modern reality, the role and the significance of science as the major driver for implementing the Strategic Development Program of our Republic – *Kazakhstan-2050* continue their extensive growth. To date, national science is mastered on the solid basement, having been created by the galaxy of the outstanding scientists led by Kanysh Imantayevich Satpayev. Intellectual, scientific and education, and as well as cultural resources are the best heritage that independent Kazakhstan gained from the Soviet era.

Methodology

In research work, historical and logical, comparative, pacisological, content analysis, scientific analysis methods such as epistolar are used. Which provides for a combination of formal-logical and historical approaches through the prism of a culturology. In addition, this work is based on archival data of al-Farabi's legacy and Al-Mashani's research work.

The Leader of Farabi Scholars in Kazakhstan

According to the author of the article '*Al-Mashani, a Distinguished Kazakh Scholar, Writer, Teacher*', Altayev A.Sh., though by certain parameters of social and economic development we are still striving to enter the top 30 most competitive states, if you look at our achievements in terms of separate areas of science and culture, Kazakhstan can be justly put in one row with the most developed countries. And this is the merit of our remarkable scientists who spent all their lives to the devoted servicing to their Motherland, and Akzhan Zhaksybekuly Mashanov or Al-Mashani in the modern transcription (1906-1997) can be undoubtedly named among them.

As brilliant thinkers of the medieval East, Akzhan Mashanov can be quite literally considered to be a person of encyclopedic knowledge. His scientific interests touched upon all fields of both natural and social sciences.

Akzhan Mashanov was known to have a truly all-round knowledge and extensive scientific erudition; he could both catch every piece of new information and successfully use it in his scientific and pedagogic activities.

As written in the introduction to many-volume '*Al-Farabi and Modern Science*' by Akzhan al-Mashani, re-issued in 2007, Akzhan Zhaksybekuly Mashanov was one of the first graduates of the Kazakh National Technical University (KazNTU) named after K.I.Satpayev and its first post-graduate student. He spent over 60 years of his professional activities to the uninterrupted preparation of engineering specialists for the Republic, combining them with multi-targeted studies, whose key accent was made at Al-Farabi's legacy. In fact, in Central Asia, Al-Mashani was the pioneer and the founder of the studies aimed at studying transactions of our amazing ancestor, having devoted over fifty years of his life to that goal until his death. It bears mentioning that such gigantic efforts of academic Mashani facilitated development of spiritual values of his nation and served as a significant contribution of the Kazakh people into the world civilization in the prism of studying Al-Farabi's life and work.

The destiny of high-profile historical personalities is never limited by the time frame of their life and always bears their moral message to future generations. "*It is impossible to understand any epoch, if you have no understanding of its great people, since their life stories allow us seeing the thread of the history and absorb its spirit*", Elbasy N.A.Nazarbayev pointed out.

Studies of Al-Farabi's legacy in Kazakhstan are associated, above all, with the name of Akzhan Zhaksybekovich Mashanov, a person of encyclopedic knowledge, an exceptional scientist. He was the pioneer who discovered the name of Abu Nasr Al-Farabi to millions of Kazakhstani people. After Mashanov's publications, not only Al-Farabi but also the city of Otrar, the birthplace of the great medieval thinker, became a point of growing interest. A lot of Mashanov's writings on the life and legacy of Al-Farabi were translated into many languages of the globe.

For more than 50 years, Mashani steadily and scrupulously explored tractates of the phenomenal philosopher. His concept of Farabi-studies, where Al-Farabi plays an honorable role of the Second Teacher in the world history, is, so to say, an axiom that needs no proving. Yet, if you ask '*What are findings of the great ancestor in astronomy, music, and geometry, so great that he is worthy being named the Second Teacher?*', it is hardly possible that anyone from scientists who deal with Farabi-studies can give a truly exhaustive answer thereto. And if you ask the question beyond academic circles, sometimes it may appear that young people know Al-Farabi only by his image on our tenge. This is why it is absolutely necessary to foster propagating the legacy of our well-deserved countryman. That said, taking into consideration that Kazakhstan's community is familiar with solitary writings of the scientist (and such awareness has been formed during the last 30-40 years) only, we should bear in mind that what is known represents just a drop in the ocean of his scholarly texts that have an immense informative and educational meaning and can be availed to his descendants. So are we to be satisfied with what we have?! In short, Farabi-studies remain an aspect pending its further development.

For the first time, Akzhan Zhaksybekovich heard the name of Al-Farabi in 1943, during the lecture '*On Great Thinkers of Central Asia*' conducted by Ernest Yarom-

irovich Kolman, a Soviet Marxist- philosopher and mathematician [1] Being a patriot and a tireless truth-hunter, Akzhan Zhaksybekovich was one of the first representatives of the Kazakhstani science who paid attention to studying the legacy of Abū-Nasr Muhammad ibn Muhammad A-Farabi. Remembering that moment, he wrote: “*Does anyone prohibit us from studying the scientific legacy of Al-Farabi? Is it not a direct and honor commitment of the scholars of Kazakhstan, his homeland? It is our duty to our people and to the memory of one of its greatest sons. So, I have set a goal for myself to give a start to studying Farabi's legacy. It was in the year of 1956...*” [2].

As Akzhan Zhaksybekovich noted, Al-Farabi had been known in Kazakhstan for quite a while, “*but apart from that knowledge we had none of his writings. Within the USSR we could find only separate extracts in the field of philosophy*” [1, 5 p.]. In this regard, the scientist started an active search of the texts of the medieval sage: he worked in archives and libraries of Kazakhstan, Caucasus, Russia, Lithuania; maintained an intensive correspondence with the libraries of the Jagiellonian University (Krakow, Poland), Royal Monastery of San Lorenzo de El Escorial (Madrid, Spain), Uppsala University (Uppsala, Sweden), Lebanese National Library (Beirut, Lebanon), and other hubs of scientific and historical knowledge. Akzhan Zhaksybekovich not only established relations with the leading world libraries, but also managed to receive copies of microfilms about Al-Farabi's tractates. So, in autumn of 1962, he obtained a copy of Al-Farabi's tract ‘*Kitab al-musiki al-kabir*’ (‘*The Great Book of Music*’) from the library of Leiden University (Leiden, Netherlands). In his script “*Following the Footsteps of Al-Farabi*”, Akzhan Zhaksybekovich mentioned that event: “*One of first persons to study the book was Akhmet Zhubanov, the honored artist of the Kazakh SSR, academic of the Academy of Science of the Kazakh SSR, composer and music expert*”.

Looking through the Al-Farabi's ‘*The Great Book of Music*’ and scrutinizing Al-Farabi's drawings and pictures of musical instruments, Mashanov felt ineffable joy. At some point one of the pictures captured his attention. It showed a divine figure, the Venus with the lute, playing music. Having read the note in Arabian under the picture, he said “*Our ignorant detractors state that such images as well as such understanding of music had been prohibited in the East ... I gave him several photo shots of Al-Farabi's musical instruments. Some days later, he published a large article in the Sotsialistik Kazakhstan newspaper (‘Socialistic Kazakhstan’) on that major event for the musical life of the Republic*” [1, 65 p.].

The library of Uppsala University provided the scientist with a microfilm on Al-Farabi's mathematical tract, while the library of Bratislava University sent a copy of Al-Farabi's scripts on logic and philosophy. It stands to mention that all those tracts had not been published before. Thus, as a result of those impressive search efforts, Kazakhstan became an owner of the original collection of Al-Farabi's texts, “*now we could feel confident to proclaim to the world that the homeland of the ‘Eastern Aristotle’ serves as the center of exploring his scientific legacy* [1, 66 p.].

From 1958 through 1968, Akzhan Mashanov took a series of trips along Al-Farabi's trail, from the place of his birth to his burial site. Mashani visited Arystan-Bab mausoleum in Otrar (see *Photo 1 ‘A.Zh.Mashanov next to Arystan-Bab mausoleum’*) and Bab-as-Sagir cemetery in Damask, Syria (see *Photo 2 ‘A.Zh.Mashanov at Bab-*

as-Sagir cemetery in Damask). The explorer noted that prior to 1968 “neither Arystan-Bab, nor Bab-as-Sagir had been fixed anywhere in the world in the context of the Modern History. I was the first one to photograph both those places, created by the birth and death of the great thinker, and publish materials thereon” [1, 5 p.].

When recalling his trip to Damask, Akzhan Zhaksybekovich described his state of mind at the moment when he had found the burial place of Al-Farabi with the following heart-pounding words: “I couldn’t help crying. I put a handful of the earth from Al-Farabi’s grave into a handkerchief and devoted a surah from the *Quran* to him” [3].

There, in Damask, standing near Al-Farabi’s grave, Akzhan Mashanov expressed his emotions in a poem:

*“You who connected Turkestan and ancient Sham forever,
Here I am, your progeny,
Standing at the grave of the one whose wisdom is deeper than a river:
Who of all Turks, Persians, or Arabs doesn’t know your name?!*
*And others will know when they look at the History’s pedestal rock!
I searched your grave for many months;
I came here from your Motherland.
I took just a handful of earth from your grave to be my talisman.
Oh, the Mosque – cupolas of Magau! Dust of centuries... What witnessed you?!*
*The place of sacred – Dar as-Salam.
Ninety branches come together here; it is a crossroad of many paths.
Here peoples perceive history, and here the Fate rested your soul”.*

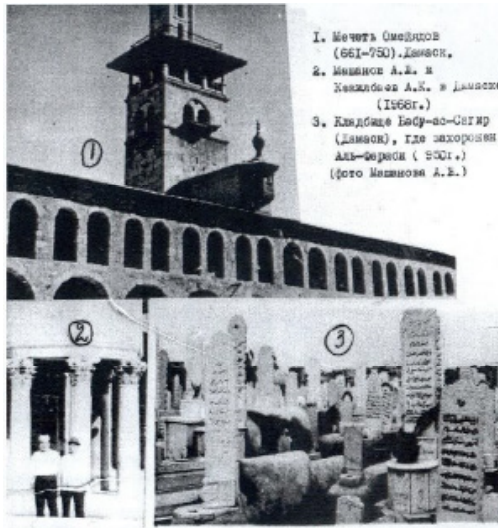
(Unofficial translation)

23.09.1968, Damask

Photo 1. A.Zh.Mashanov next to Arystan-Bab mausoleum



Photo 2. A.Zh. Mashanov at Bab-as-Sagir cemetery in Damask



Hence, we can make a conclusion that Akzhan Zhaksybekovich was the first scientist out of Kazakhstan and entire ex-USSR territory who had not only found the place of burial of the outstanding scholar and philosopher of the Middle Times, Abū-Nasr Muhammad ibn Muhammad A-Farabi, but had also proved that the native land of the medieval sage was the city of Otrar as he was able to provide evidences in connection therewith. The Second Teacher was born in the Kazakh steppe. To that extent, Sh. A. Abdraman said: *“That was a stroke on the widely spread Communistic assumption that nomads had reached civilization only during the Soviet Union times”* [4].

As from 1960, Akzhan Mashanov carried out an active propaganda of Al-Farabi's texts and started engaging people for implementing Farabi-studies in Kazakhstan. In November of that year, A.Mashanov prepared an internal memo addressed to K.I.Satpayev on the necessity to conduct systemic research of the scientific legacy of Al-Farabi. The internal memo was endorsed by K.Satpayev as *“Agreed. Approved for implementation”* on 15.11.1960 г. [1, 4 p.]. Positive resolution was received. Yet, its implementation wasn't that smooth. One of the reasons, inter alia, was the unexpected death of Kanysh Satpayev. A. Mashanov took that news heavily; he couldn't recover from that blow for quite a long. At first, the new President of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR, Shafik Chokin, wanted to accomplish his predecessor's initiative and include research activities in the Academy's work plan. However, due to certain circumstances he was not able to do it. Only when Shakhmardan Yesenovich Yesenov became the head the Academy of Sciences of the Kazakh SSR, studies of the scientific legacy of Abū-Nasr Muhammad ibn Muhammad A-Farabi started.

In 1968-69, the Academy of Sciences of the Kazakh SSR included Farabi-studies in its work plan. In his memoirs, Akzhan Zhaksybekovich wrote that *“up till now, I had been studying Al-Farabi's scientific legacy on my own initiative and at my own*

expense for ten years. It was my second risk and sacrifice for the sake of science after my work on geomechanics” [5]. As Akzhan Zhaksybekovich said: “that time I received a response to my solicitation only from a very few people” [1, 6 p.], namely, from A.Kubesov (mathematician) and I.M. Khairullof (philosopher). Among leading Orientalists of the USSR, who provided a lot of help to Mashanov, we can name academics B.G.Gafurov, B.M.Kedrov, and P.N.Fedoseyev, and professors E.Ya.Kolman, A.P.Yushkevich, and B.A.Rozenfeld [1, 7 p.]. Due to the support of those scholars, Akzhan Zhaksybekovich took an active part in many scientific conferences and symposiums of the international, USSR-, and Republican level. That was the dawn of the later formed separate direction of the Kazakhstani science – Farabi-studies, whose center was hosted in the Academy of Sciences of the Kazakh SSR [2, 167 p.]. Speaking of the development of Farabi-studies in Kazakhstan, G.K. Kurmangaliyeva noted: “Development of Farabi-studies in Kazakhstan started thanks to the efforts of A. Al-Mashani, A.Kh.Kasymzhanov, A.K.Kubesov, and others, and also due to the support of the management of the Academy of Sciences” [2, p.167 p.].

In 1968, the Institute of Philosophy and Law under the Academy of Sciences of the Kazakh SSR launched research activities on exploring the scientific legacy of Al-Farabi. The program ‘Al-Farabi’s Scientific Legacy’ to be implemented during 1968-1970 was assigned to A.Mashanov, A.Kubesov and A.Kasymzhanov [6]. The key objective of the program resided in extended exploring Al-Farabi’s legacy, bringing together scripts and texts by Al-Farabi, translating the sage’s tractates into Russian, and publishing collected books dedicated to the analysis of Al-Farabi’s writings in the Kazakh and Russian languages.

World Scientific Forum Dedicated to the “Second Aristotle”.

In 1971, results of the research dedicated to Al-Farabi conducted by a group of Kazakhstani scientists under the leadership of A.Mashanov were presented at the 13th UNESCO Congress in Moscow. There and then a historical decision on organizing a scientific conference in the honor of the 1100th Al-Farabi’s anniversary in Kazakhstan was taken. Thus, the World Scientific Forum under the theme of *Second Aristotle* took place on September 8-13, 1975. Events under the auspices of the Forum started in Moscow and finished at the scientist’s Motherland – in the city of Alma-Ata, Kazakhstan. That was the first public arrangement and first acknowledgement of Al-Farabi at the international stage [7]. By that time, Al-Mashani’s 32 scientific papers on the legacy of Al-Farabi, including two monographs and historic novel ‘*Al-Farabi*’, had been published. The latter was the first book in the Kazakh literature dedicated to the global thinker.

It should be emphasized that when the scholars of Kazakhstan raised an issue of the necessity to explore Al-Farabi’s scientific legacy and posed a question of organizing his jubilee festivities on the 1100th anniversary of his birth, “some of our fraternal peoples (*Tadjiks and Uzbeks*) started pretending to claim Al-Farabi’s legacy” [1, 69 p.]. Uzbek Orientalists directly insisted that the center of studies of the scientific legacy of Al-Farabi should be the city of Tashkent, but not Alma-Ata, giving a number of reasons as follows:

1. Al-Farabi was a scholar of the entire Central Asian region, but not a Kazakh, since the Kazakh nation hadn't formed yet at that time.
2. The place of his birth is near Tashkent, while Alma-Ata is much farther.
3. Uzbekistan has already established a special Institute of Eastern studies, having skilled personnel to explore Al-Farabi's scientific legacy, whereas Kazakhstan cannot boast having the one as well as its own group of relevant translators.

All above-listed reasons seemed to be quite justified, and yet, the arguments of the Kazakh side turned out to prevail:

1. According to the existing tradition, the principal hub of exploring the legacy of a scholar is typically the country considered to be his or her homeland.
2. Based on the same grounds and the same principle, Kazakhstan has a right to consider itself to be a lawful inheritor of Al-Farabi's legacy as the latter was born within the territory of Kazakhstan. In addition, Kazakhstani scholars had started studying Al-Farabi's legacy before others and already collected a significant collection of his texts.
3. Kazakhstan, indeed, does not have a center of Eastern studies, but such center can be and should be founded. Preparations to the celebration of the 1100th anniversary of Al-Farabi's birth would be an impetus to establish the center of Eastern studies in Kazakhstan [1, 70 p.].

Akzhan Zhaksybekovich wrote: “*after a number of meetings and discussions, the final decision was passed to the All-Union Scientific Council on coordination of Oriental studies, which at that time was headed by academic B.G.Gafurov. Bobodzhan Gafurovich made a decision to hold the 1100th Al-Farabi's anniversary events in Alma-Ata. Al-Farabi's jubilee in Alma-Ata initiated celebrating his jubilee in Iraq and other countries*”.

In 1972, Akzhan Zhaksybekovich published his article ‘*The Stars of Culture of Central Asia*’ in Kuwait, in the *Al-Farabi Magazine* [3, 142 p.], in which he proved that the book ‘*Music of the Spheres*’ by German astronomer Johannes Kepler refers to many facts and data and data from Al-Farabi's tract ‘*Kitab al-musiki al-kabir*’ (‘*The Great Book of Music*’). After that, many peer reviews on the article reflected the overall acknowledgement that «*Mister al-Mashani was right...*». Since then, it has been accepted that al-Mashani discovered the name of great Al-Farabi to the people of Kazakhstan [3, 142 p.].

Succession of Al-Farabi and Abai

In his tract “*Al-Farabi and Abai*”, al-Mashani investigated both scientific and spiritual linkages between those two prominent characters. Abai surely knew about Al-Farabi. This thought was of the bright interest to the scientist, and he proved his conclusion in his research.

Altayev A.Sh. gives a fascinating logical chain. Descendants of Al-Farabi and Abai call them great thinkers. But if they are great, what make their grandeur and sanctity? If we can understand the greatness of those two people, then why not demonstrate and explore spiritual bonds of the two Kazakh sons? “*Al-Farabi was a musician, but we say of him as of a philosopher. Abai was a philosopher, but we call him a poet*”

[8]. A. Mashani pioneered in giving an assessment of the world cognition and spiritual achievements of the two outstanding thinkers. For instance, according to A. Mashani's train of thought, if Al-Farabi warns: "*The greatness of a scholar is in his perception of the God's path*", Abai, by saying "*God is the master of decorating the Earth*", worships the Master of the world. Or, if Al-Farabi states: "*Everyone has his own place in this world*", Abai adds: "*You are a little brick in the wall of the world. Find your place in it*". On the other side, in order to understand the structure of the world and find one's place therein, it is necessary to have a sense of '*gakli parasat*'; and if you don't have an ability to differentiate, then it would lead to ignorance. Al-Farabi said: "*If you look at the world with your 'gakli' sight, the world is magnificent and you are a personality; while if you look at the world with your 'zhakli' sight, the world is a garbage and you are a monkey*". To that extent Abai spoke: "*Asempaz bolma arnege, onerpaz bolsan, arkanan. Sen de – bir kirpish, duniege ketigin tap ta bar kalan*" ("*If you are talented, be proud of that. And be a solid brick in the wall to be erected*"), thus transforming the worldview into the action. It may be supposed that both great sages believed that the world is a wonderful creation, and each thing and each person has a special place therein; but perceiving the truth and finding the proper place become possible only when the truth comes from the world itself, i.e., a statement shared by Al-Farabi and Abai that "*a man should learn from nature*" was observed and analyzed by Akzhan Mashani only. Possibility of discovering such Abai's statements, as 'true and false' ('*gakhliya-nakhiya*'), 'science-greatness' (*gylym-kudyret*'), 'heart's scales – insaf' (*zhurek tarazysy-insaf*'), 'the life is the truth' ('*omirdin ozi – shyndyk*'), each of which can serve as inspiration for their detailed description and interpretation, can be considered as a gift of the Universe to Mashani [9]. It can hardly be considered an exaggeration to say that the real outcome of the many-year work at Al-Farabi's scientific legacy lies in its inclusion into the spiritual culture of Kazakhstan as one of its historical sources and integral components. The name of Al-Farabi symbolizes authentic roots and fundamentals of the humanistic culture of the freedom-loving nation of Kazakhs. It has become ingrained into the annals of the Kazakh history and, once revived, is voiced over and over again in university halls and academic conference-rooms, in libraries and mass media studios. The name of Al-Farabi is given to avenues and streets in many cities of Kazakhstan, along with the flagship national university, where the thinker's image is depicted in stone right before its principal building, and also libraries and an academic magazine. At present, it has become possible to work with the authentic sources which contain basics of the Kazakh and Turkic spirituality. Various archeological surveys, monuments of the ancient Turkic written language, as well as a large quantity of Indian, Byzantium, and Chinese source are evidences of the highly developed spiritual culture of Turks.

In his speech at the 90th anniversary of A. Mashanov, Rector of the Kazakh National University named after Al-Farabi, Kupzhasar Naribayevich Naribayev, said to him: "*You are loved by the entire Kazakh nation since what you did, having looked into the very depth of history, was truly heroic. You brought our ancestor Al-Farabi's spirit and his writings from the country of Sham to share with the nation who had been already afraid of its own history. You helped publishing Al-Farabi's texts and organizing*

celebration in honor of his 1100th anniversary. You proved that Al-Farabi's birthplace is Kazakhstan. And for all of these, people of Kazakhstan bow their heads before you... “[2, 7 p.]

Speaking of Akzhan Mashanov, Olzhas Omarovich Suleimenov noted that “*the core goal of the scholar resided in exploring Al-Farabi's legacy. Each nation has a right to know its best sons. Akzhan Mashanov returned Al-Farabi to Kazakhs, and it is his invaluable merit*” [2, 16-17 pp.].

Conclusion

Persons whose names become legendary during their lives are not of frequent occurrence. Each epoch has its scholars, and yet, becoming a genius is a rare phenomenon in the society. Each genius is preconditioned by his or her time. Besides his genius erudition, Akzhan Zhaksybekuly al-Mashani is known for his selfless patriotism and service to his nation. When living in the Soviet atheistic community, he devoted a half-century of his conscious life to studying and spreading treasures of the rich multi-faceted heritage of Abu Nasr Al-Farabi, a great thinker and a person of the encyclopedic knowledge, having returned his name to his historical homeland. Though the prism of the axiological interpretation of our times, the unique legacy of the medieval sage of the city of Otrar in South Kazakhstan region has a considerable ethical meaning to the spiritual transformation of the whole mankind as well as to the successful progress of Kazakhstan towards democracy and spiritually healthy society. We honor Mashani for his hard work that made Farabi-studies one of the leading spheres of the national science.

His huge contribution into the development of theoretical basics of the mining science, along with his scientific and pedagogical activities, was worthily recognized by our society and Government of Kazakhstan. He was awarded with the Order of Lenin, Order of the Red Banner of Labor, and numerous medals. His name is assigned to the Institute of Natural and Humanitarian Sciences under the Kazakh National Technical University named after K.I.Satpayev, and also to one of Almaty streets.

In 2001, during festivities in honor of Al-Farabi's jubilee in Kazakhstan, the academic, after this death, was honored with Al-Farabi's award with the issuance of respective award certificate No. 1.

According to UNESCO's decision, the year of 2006 was declared as the year of the 100th anniversary of Al-Mashani. Kazpost issued a post mark dedicated to that remarkable date.

It seems unfair to measure the significance of his legacy by counting the number of his monographs, articles, and state awards only. His efforts aimed at restoring the spiritual heritage of our people go far beyond the frames of science as they have enduring value for the entire humanity.

List of references

1 Центральный государственный архив Республики Казахстан. – Дело: По следам Аль-Фараби. – Ф.2285.– Оп.1. – Д. 8.

2 Машанов А. Өнегелі өмір // ред. басқ. Ғ.М. Мұтанов. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 312 б.

3 Нурпеисова М.Б. Машановтың ғылыми мектебі. – Алматы: Искадер, 2016. – 223 б.

4 Дукенбаева З.О., Талгатбек М.М., Шабамбаева А.Г. Ақжанәл-Машани. – Көкшетау, 2019. – 412 б.

5 Центральный государственный архив Республики Казахстан. – Дело: Памятные вехи моего пути в науку. – Ф.2285. – Оп.1. – Д. 76.

6 Научный архив РГП на ПХВ: Ғылым ордасы. – Дело: Программа: Научное наследие Аль-Фараби. – Ф.98. – Оп.1. – Д. 246.

7 Машани А. Аль-Фараби и современная наука. – Алматы, 2007. – 220 с.

8 Алтаев А.Ш. Аль-Машани – выдающийся казахский ученый, писатель, педагог [Электронный ресурс]. 2016. URL: <https://articlekz.com/article/21485> (дата обращения 05.10.2021).

9 Малахова О. Открывшим первым: об основоположнике казахстанской школы геомеханики Акжане Машанове // Казахстанская правда. – Алматы, 2006. – 2 июня. – С. 4.

Transliteration

1 Central'nyj gosudarstvennyj arhiv Respubliki Kazahstan. – Delo: Po sledam Al'-Farabi [In the Footsteps of al-Farabi]. – F.2285. – Op.1. – D. 8.

2 Mashanov A. Onegeli omir [Moral Life] // red. bask. G.M. Mutanov. – Almaty: Kazak universiteti, 2017. – 312 b.

3 Nurpeisova M.B. Mashanovtyn gylymi mektebi [Mashanov's Scientific School]. – Almaty: Iskander, 2016. – 223 b.

4 Dukenbaeva Z.O., Talgatbek M.M., Shabambaeva A.G. Akzhanal-Mashani [Akzhanal-Mashani]. – Kshetau, 2019. – 412 b.

5 Central'nyj gosudarstvennyj arhiv Respubliki Kazahstan. – Delo: Pamjatnye vehi moego puti v nauku [Memorable Milestones of my Path to Science]. – F.2285.- Op.1. – D. 76.

6 Nauchnyj arhiv RGP na PHV: Gylym ordasy. – Delo: Programma: Nauchnoe nasledie Al'-Farabi [Al-Farabi's Scientific Heritage]. – F.98. – Op.1. – D. 246.

7 Mashani A. Al'-Farabi i sovremennaja nauka [Al-Farabi and Modern Science]. – Almaty, 2007. – 220 s.

8 Altaev A.Sh. Al'-Mashani – vydajushhijsja kazahskij uchenyj, pisatel', pedagog [Al-Mashani is an Outstanding Kazakh Scientist, Writer, Teacher] [Jelektronnyj resurs]. 2016. URL: <https://articlekz.com/article/21485> (data obrashhenija 05.10.2021).

9 Malahova O. Otkryvshim pervym: ob osnovopolozhnikе kazahstanskoj shkoly geomehaniki Akzhane Mashanove [The First to Discover: About the Founder of the Kazakh School of Geomechanics Akzhan Mashanov] // Kazahstanskaja pravda. – Almaty, 2006. – 2 ijunja. – С. 4.

Садуов А.Ж., Макулбеков А.Т.

Аль-Фараби и мировое наследие аль-Фараби в исследованиях А. Ж. Машанова (аль-Машани)

Аннотация. В статье рассматривается вклад доктора геолого-минералогических наук, профессора, члена-корреспондента Академии Наук Казахской ССР, заслуженного деятеля Казахстана Акжана Жаксыбековича Машанова в исследовании научного наследия Абу Насра Мухаммада ибн Мухаммада аль-Фараби. А.Ж. Машанов первым в Казахстане стал изучать научное наследие аль-Фараби. Докладная записка Машанова от 15.11. 1960 г. на

имя Президента АН КазССР К.И. Сатпаева о необходимости изучения научного наследия аль-Фараби положила начало развитию фарабиеведения в Казахстане.

Акжан Жаксыбекович не только доказал мировому сообществу, что родиной «Второго Учителя» является город Отрар, но и первым нашел захоронение великого предка на кладбище Баб ас-Сагир в Дамаске. Ученый сумел доказать и убедить научное сообщество СССР в необходимости изучения наследия аль-Фараби в Казахстане, на родине гениального мыслителя. Благодаря ему в 1975 году в Алма-Ате прошла международная научная конференция, посвященная 1100-летию аль-Фараби.

Ключевые слова: А.Ж. Машанов, Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад аль-Фараби, фарабиеведение, Отрар, кладбище Баб ас-Сагир, Китаб аль-Мусики аль-Кабир.

Садуов А.Ж., Мақұлбеков А.Т.

А.Ж. Машанов (эл-Машани) зерттеулеріндегі эл-Фараби және оның әлемдік мұрасы

Аңдатпа. Мақалада геология-минералогия ғылымдарының докторы, профессор, Қазақ КСР Ғылым Академиясының корреспондент-мүшесі, Қазақстанның еңбек сіңірген қайраткері Акжан Жаксыбекұлы Машановтың Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед эл-Фарабидің философиялық-ғылыми мұрасын зерттеудегі үлесі қарастырылады. А.Ж.Машанов Қазақстанда бірінші болып Эл-Фарабидің философиялық-ғылыми мұрасын зерттей бастады. Машановтың 15.11. 1960 ж. ҚазССР ҒА Президенті Қ.И. Сәтбаевтың атына Эл-Фарабидің философиялық-ғылыми мұрасын зерттеу қажеттілігі туралы Қазақстанда Фарабитанудың дамуына негіз болды.

Акжан Жаксыбекұлы әлемдік қоғамдастыққа «екінші ұстаздың» отаны Отырар қаласы екендігін дәлелдеп қана қоймай, Ұлы бабаның Дамаскідегі Баб ас-Сағыр зиратына жерленуін бірінші болып тапты. Ғалым КСРО-ның ғылыми қоғамдастығын данышпан ойшылдың Отаны-Қазақстанда эл-Фарабидің мұрасын зерттеу қажеттілігін дәлелдеп, сендіре алды. Оның арқасында 1975 жылы Алматыда Эл-Фарабидің 1100 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференция өтті.

Түйін сөздер: А.Ж. Машанов, Әбу Наср Мұхаммед ибн Мұхаммед Эл-Фараби, Фарабитану, Отырар, Баб әс-Сағир қорымы, Китаб эл-Мусики эл-Кабир.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ АНТИТЕТИКИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ*

Хамидов Александр Александрович

smiriti@list.ru

*Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК
(Алматы, Казахстан)*

Khamidov Alexander

smiriti@list.ru

*Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK
(Almaty, Kazakhstan)*

КУЛЬТУРА. ЦЕННОСТИ И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Аннотация. В статье изложена авторская трактовка старой проблемы соотношения Культуры и Цивилизации. Согласно данной трактовке, с самого начала человеческой Истории внутри Общества как целого оформились две противоположные интенции – одна на ничем не ограниченное развитие человека и межчеловеческих отношений, а другая – на стабилизацию и консервацию достигнутого и апробированного. Эти интенции становятся тенденциями, вследствие чего в общественном целом образуются два устойчивых измерения – устремлённой в бесконечность Социальности и конечного и относительно замкнутого на себя Социума. Можно говорить о сосуществовании социально-культурного и цивилизационно-социумного измерений. Эти измерения не редуцируемы друг к другу и невыводимы друг из друга. На определённой ступени Истории происходит онтологическая инверсия: отношение между ними переворачивается. С тех пор в Истории социумное измерение доминирует над измерением социальным. Последнее осуществляется и бытийствует под многослойными напластованиями структур первого.

Ключевые слова: Культура, Цивилизация, Макрокосм, Микрокосм, Человек, Общество, История, культурно-социальное измерение, цивилизационно-социумное измерение, онтологическая инверсия.

*В нашу эпоху нет более острой темы и для познания,
и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их
различии и взаимоотношении. Это – тема об ожидающей нас судьбе.*
Н.А. Бердяев [1, с. 162]

Введение

Проблема различения и соотношения Культуры и Цивилизации стала обсуждаться с выходом в свет сочинения О. Шпенглера «Закат Европы» (первый том вышел в 1918 г.). Но в неявном виде она начала обсуждаться в

* Настоящая статья выполнена в рамках ПЦФ №OR11465461 («Исследование культуры и ценностей общества в контексте стратегии устойчивого развития Казахстана»).

России со времени славянофилов и Н.Я. Данилевского. С тех пор появились самые разные истолкования как сущности, так и соотношения данных феноменов. Многие не проводили и не проводят различия между ними. При этом один и тот же феномен в разных странах именовали по-разному. Так, в Германии говорили о Культуре, тогда как во Франции предпочитали термин «Цивилизация». В настоящей статье предлагается авторская трактовка данных феноменов и их соотношения.

Всякая собственно философская тема и проблема всегда непосредственно или опосредствованно есть *онтологическая* тема и проблема. Онтология – фундамент всей философии и исток всех её особенных подразделений – философской антропологии, философии истории, философии культуры и т. д. Стало быть, проблема соотношения Культуры и Цивилизации должна быть осмыслена как прежде всего онтологическая проблема. Такова задача настоящей статьи.

Методология

В работе применена классическая диалектическая методология: принцип деятельности сущности человека, принцип культуро-историзма, принцип конкретности, категории основания и следствия, причины и действия, сущности и существования, единичного, особенного и всеобщего и некоторые другие. Применение данной методологии позволило представить конкретную картину действительного соотношения Культуры и Цивилизации.

Главные онтологические основоположения как неперенное условие самого подхода к постановке и решению данной проблемы

Таких основоположений два. Согласно первому, Человек есть *Микрокосм*, по своим главнейшим параметрам качественно, сущностно и в смысловом отношении *эквивалентный* (или, по определению П. А. Флоренского, «равно-мощный») Миру, Универсуму как *Макрокосму*. «Человек есть *сумма* Мира, сокращённый конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его» [2, с. 442]. При этом и Человек, и Мир являются многоуровневыми и многомерными открытыми целостностями, организованными на началах иерархии (сакшенноначалия): «Более высокие уровни в принципе не могут быть редуцированы к более низким, хотя и пронизывают их, – ни внутри человеческого бытия, ни во встречаемом нами мире, будучи все проникнуты и объёмлемы объективной диалектикой» [3, с. 11. См. также С. 17]. В свете данного основоположения общественное бытие Человека и царство его Культуры (пока можно абстрагироваться от различия Культуры и Цивилизации) следует понимать как, с одной стороны, лишь один из уровней бытия Человека, а с другой стороны, – как один из объективных онтологических уровней организации Мира, Универсума, Макрокосма, то есть в смысле, близком к гартманновскому (см.: [4, с. 623–624]).

Второе основоположение состоит в том, что в пределах общественно-культурного уровня «общественная история людей есть всегда лишь история их ин-

дивидуального развития, сознаёт ли они это, или нет» [5, с. 402–403]. Этот тезис К.Г. Маркса, в целом абстрагировавшегося от универсальной Онтологии и сосредоточившего свои концептуальные усилия на философии истории, принципиально значим прежде всего потому, что хотя Человек по своей интегральной сущности и является Микрокосмом, тем не менее преимущественным средоточием и ареной его бытийствования, его развития и совершенствования является именно Общественно, или культурно-исторический, план Бытия, Мироздания.

Вместе с тем – и это принципиально важно – эквивалентность Человека-Микрокосма Универсуму-Макрокосму не есть нечто заведомо готовое и заранее раз навсегда данное. Как своеобразная онтологическая заданность она отнюдь жёстко не предстигнирована, но существует лишь потенциально и только постепенно и консеквентно в соответствии с объективной универсальной Диалектикой актуализуется и наращивается. Притом посредством собственных усилий Человека, и процесс этот качественно бесконечен. Так обстоит дело с Человеком-Человечеством, так же обстоит дело и с Человеком-индивидуумом. По отношению к первому общественно- и культурно-исторический процесс, а по отношению ко второму – его общественно-индивидуальная жизнедеятельность, суть Пути актуализации, развития и совершенствования указанной эквивалентности. При этом сама эта эквивалентность не есть нечто одномерно-однозначное, но она объективно предстаёт как своеобразная иерархия различных форм эквивалентности в соответствии с уровнями, или планами, человеческой сущности. Поэтому человеческая История и жизненный Путь индивида как глубоко онтологические процессы не являются чем-то однозначно-линейным, неким кумулятивно-прогрессивным процессом наращивания степеней эквивалентности Человека Универсуму. Это – сложный и трудный, поистине драматический процесс, полный не только обретений, но порой и невозполнимых утрат.

В свете вышеизложенного основным онтологическим содержанием и смыслом общественно-исторического процесса (и соответственно – каждой индивидуальной жизнедеятельности) – *nota bene*: *лишь в границах* данного процесса – является, говоря словами Маркса, «развитие богатства человеческой природы как самоцель» [6, с. 123], т. е. развитие и совершенствование «всех человеческих сил как таковых, не измеренное никаким *предзаданным* масштабом...» [7, S. 392_{21–22}]. Другими словами, – в свете второго основоположения – это процесс развития и совершенствования *каждого* человеческого индивидуума из всего лишь потенциального Микрокосма в по возможности максимально актуальный, или, если ограничиться рамками общественно-исторического процесса, в сущностно целостного и универсального Человека-Личность¹. Стало быть, это – процесс перманентной трансцендирующей универсализации Человека.

Антитетика культурно-исторического процесса

Таким образом, Человек изначально есть многоуровневый Микрокосм, эквивалентный Макрокосму, однако эта эквивалентность *не есть* нечто готовое и завершённое – она лишь *потенциальна*. Это справедливо как в отношении фи-

логенеза, так и в отношении онтогенеза. Человеческая история есть поэтому *перманентный* антропогенезис, основным онтологическим смыслом которого и является всё более и более полная актуализация вышеназванной эквивалентности.

Дело в том, что историческому процессу изначально присуща следующая *антитетика*. Ведь исторический процесс является также и процессом *общественно-историческим*. Ибо «человек есть лишь в своём отношении к другому человеку: человек – это люди в их взаимоотношениях друг к другу» [9, с. 4], а Общество есть «сам человек в его общественных отношениях» [8, с. 222]. Поэтому указанный процесс конституирования человеческих индивидов в универсальных Личностей имеет ограничения как внешнего, так и внутреннего порядка. Этот процесс имеет своим содержанием не только постоянное и неограниченное развитие и совершенствование каждым индивидуумом своих собственных способностей и дарований (в том числе, конечно, и способностей предметно-преобразовательного и предметно-созидательного характера). В ещё большей мере он есть процесс развития и совершенствования меж-индивидных связей и отношений в универсальные (и не сводимые только к субъект-субъектным) связи, в отношения *общения*, т. е. в отношения взаимной, ничем, кроме уровня развитости и совершенства, не ограниченной открытости людей друг другу как уникальных и неисчерпаемых личностных миров.

Следует учитывать также следующее. Человеческая История, независимо от того, что сущностно человечество примордиально едино, начиналась с истории многочисленных локальных обществ, которые на протяжении многих тысячелетий постепенно сливались в единое планетарное человечество, а история в конце концов превратилась во *всемирную* историю². Исторически дело обстоит так, что возникшее человеческое Общество как некая целостность должно было и вынуждено было сохранять свою сущую определённую перед лицом вне-человеческой действительности (непосредственно – перед лицом Природы). В этой связи внутри этой целостности зарождаются и существуют *две противоположно* направленные интенции: 1) интенция на постоянное трансцендирование всех достигнутых форм и уровней человеческой действительности и 2) интенция не столько на трансцендирование, выработку и совершенствование сущностных сил Человека, сколько на стабилизацию и консервацию, и тем самым – на простое репродуцирование уже выработанных и апробированных форм и уровней (и прежде всего межиндивидных отношений, в своём ансамбле и образующих наличное Общество). Актуализуясь, эти интенции становятся тенденциями. В свою очередь реализация последних приводит к образованию двух *измерений* общественного целого (Общества как целого) и человеческой действительности вообще: 1) бесконечной и открытой (преимущественно по своим интенциям и потенциям) *Социальности*, внутри и посредством которой осуществляется процесс трансцендирования, и 2) конечного и относительно замкнутого на себя *Социума*. По мере развёртывания исторического процесса эти две тенденции и образуемые ими измерения всё больше расходятся, наделяются самостоятельностью относительно друг друга и становятся несовместимыми, хотя и сосуществующими в теснейшем и нерасторжимом соприкосновении.

Суть дела состоит в том, что каждый конечный Социум (особенно в антагонистическом типе Общества с его классовой структурой, институционализацией большинства сфер общественно-человеческой жизнедеятельности и функционализацией индивидуального бытия и т. д.) приобретает *свои собственные* объективные потребности, интересы, цели, нормы, идеалы, максимы, императивы, ценностные и смысловые ориентации и т. д., не совпадающие (а в определённых общественно-исторических формациях и прямо вступающие в конфликт и даже антагонизм) с универсально-историческими, или онтологически-историческими, параметрами и масштабами развития и совершенствования Человека и его Общества, т. е. с онтологически объективным назначением и смыслом Истории, состоящими, как отмечено, в постоянном гармоническом развитии и совершенствовании всех уровней и всех планов Человека, всех его задатков, способностей и дарований, в наращивании, углублении и расширении культуры общения каждого индивида. Появляются, упрочиваются и функционируют задачи, цели и феномены сугубо *социумного* происхождения и содержания. В границах Социума приоритеты с бесконечного трансцендирования переносятся на конечное и оконечивающее репродуцирование и сугубо функциональное существование всего, включая и самогó Человека.

Таким образом, в общественно-историческом процессе наличествуют две глобальные относительно самостоятельные по отношению друг к другу разнонаправленные и взаимно исключающие друг друга тенденции, пронизывающие собою всю человеческую Историю. Это – 1) *универсально-историческая*, или (употребляя выражение К. Г. Маркса) тенденция абсолютного движения становления (т. е. тенденция развития и совершенствования человеческих индивидов в универсально-целостных Личностях, в пределе – в актуализованных Микрокосмах), и 2) *социумо-центристская*, или (употребляя выражение, контрарное Марксову) тенденция лишь относительного движения становления (т. е. тенденция замыкания исторического процесса на наличный конечный Социум и подчинения жизнедеятельности индивидов задачам сохранения, репродуцирования, упрочения и регламентированного эволюционирования данного Социума). И соответственно в Истории и во всяком общественном целом имеет место наличие двух измерений – *социального* и *социумного*. Всякое Общество есть единство и определённое соотношение Социальности и Социума.

В собственно социальном измерении, т. е. в измерении, образованном актуализацией универсально-исторической тенденции, Человек не оконечивает, не консервирует и не абсолютизирует ни одну из достигнутых ступеней восхождения, ни одну из способностей, форм деятельности и межчеловеческой взаимности. Человек здесь «не репродуцирует себя в одной определённости, но продуцирует свою тотальность... Не стремится оставаться чем-то ставшим, но находится в абсолютном движении становления...» [7, S. 392₂₃₋₂₅] Это такое развитие и совершенствование индивидов, которое объективно предстаёт «как беспрестанное устранение *предела* для этого развития, предела, который и осознаётся как предел, а не как некая *священная грань*» [8, с. 35]. При этом трансцендирование осуществляется, во-первых, на всех уровнях человеческого бытия и сознания, а

во-вторых, не замыкается на какой-то один уровень; оно, так сказать, отнюдь не одноплоскостное. Человек тут предстаёт, говоря словами Н.А. Бердяева, как существо, «трансцендирующее к высшему» [12, с. 299]. Трансцендирование предстаёт как неуклонное восхождение.

Социумному же измерению, образованному актуализацией социумо-центристской тенденции, присуща логика оконечивания человеческого бытия и сознания, логика редукции более высоких его уровней к низшим, стратегия и тактика отгораживания от уровней неявных, виртуальных, запороговых. Данному измерению присуще гипертрофирование деятельностного начала в Человеке, редукция высших уровней общения к его деятельностному уровню (т. е. превращения многомерных уровней общения в разновидность деятельностных отношений, в так называемые общественные отношения в Марксовом смысле этого понятия), а также *функционализация* форм деятельности и редуцированного общения и вообще человеческого бытия как такового, человеческой жизнедеятельности вообще. Для социумного измерения, кроме того, характерна логика закрытости и закрывания, своеобразная логика капсулизации. Оно поэтому есть «противоположность человеческому миру, который сам создаёт свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства» [13, с. 125]. В социумном измерении, в контексте конечных ставших структур, человеческие индивиды фигурируют преимущественно как обладающие в той или иной форме и степени *функционально-социумным* наличным бытием: «здесь индивиды вступают в отношения друг с другом как определённые индивиды» [14, с. 107]³, т. е. в той или иной сугубо социумной определённости: как представители классов, сословий, партий, профессий, конфессий и т. д. и т. п. То есть как исполнители и разыгрыватели конкретных *ролей*, предписанных им Социумом или его структурным подразделением, а не как исходящие *из самих себя*, сами по себе (*per se*) Личности.

Граница между социальным и социумным измерениями проходит не только во внешне-общественной действительности (рассекая, так сказать, каждый феномен этой действительности), но и – и прежде всего – во внутреннем мире Человека, проходит через самую сердцевину бытия и сознания каждого индивидуума, вне всякой зависимости от того, осознаёт ли он это, или же нет. Переход Человека внутри Общества как целого из одного измерения в другое объективно (т. е. опять же вне зависимости от форм и степени осознания данного акта) осуществляется как смена модальностей его бытия в Мире, или более строго (если учитывать многоуровневость и многопланность этого бытия): как смена систем модальностей, объединяемых каждая своей *мета-модальностью* (каковой для одной системы выступает интенция на абсолютное движение становления, а для другой – интенция на оконечивающее и функционализирующее относительное движение становления).

Следует специально отметить, что данные две тенденции и два измерения *неслиянны*. Они принципиально трансгredientны друг другу. Это такого рода противоположности, которые не могут быть синтезированы в некой более высокой форме (подобно тому, как противоположности, входящие в состав диалек-

тического противоречия, при разрешении последнего сливаются в синтезе). Это тот онтологически объективный случай, когда третьего (как более высокого и синтетического) *не дано*. Всякий такой «синтез», как бы он, так сказать, ни облагораживал социумное измерение в целом или какую-либо из его сфер, объективно онтологически есть нанесение урона и ущерба социальному измерению, есть победа над ним социумного измерения.

Наличие и различие охарактеризованных двух глобальных тенденций и измерений и является наиболее глубоким основанием для различения *Культуры* и *Цивилизации*. Культура в этой связи связана с тенденцией абсолютного движения становления и с социальным измерением, тогда как Цивилизация – с тенденцией лишь относительного движения становления и с социумным измерением. Фактически эти измерения можно и нужно именовать соответственно *культуро-социальным* (или *социально-культурным*) и *цивилизационно-социумным* (или *социумно-цивилизационным*).

Общая характеристика указанных измерений

Каждому из этих измерений присущ свой характер мироотношения. Социально-культурное измерение есть (по интенциям прежде всего, конечно) гармоническое наследование Человеком и продолжение им через себя процессов развития и совершенствования Универсума, Макрокосма, а потому – внутри данного измерения. Человек здесь максимально и притом многоуровнево *открыт* Универсуму и потому встречает Универсум как тоже *открытый*, многомерный и многоуровневый. Человек как Субъект-Личность бытийствует здесь по логике паритетности, *со-творчества* с Универсумом. Социумно-цивилизационное же измерение в силу своего своецентризма в той или иной степени и форме *сужает* поле встречи Человека с Универсумом, отгораживает Человека от Универсума, заслоняет последний собою, оставляя доступным лишь определённый узкий диапазон для их взаимоотношения. Цивилизационно-социумное изменение формирует, санкционирует и обеспечивает отношение полезности, или использования, к Универсуму и его уровням, отношение противоборства и покорительства, культивирует и гипостазирует, возводит в ранг универсальности логику *хитрости*, создаёт и даже насаждает своеобразный «кодекс хитрости», оправдывающий онтологию хитрости как способ отношения к Универсуму, Макрокосму. В границах данного отношения всякое действие и поведение в соответствии с собственной имманентной логикой, мерой и сущностью преднаходимого предмета объективно осуществляется как действие и поведение, направленные *против* самого этого предмета и, следовательно, против его собственной имманентной логики, меры и сущности.

Социально-культурное измерение образовано взаимоотношениями и действиями человеческих индивидуумов как Микрокосмов (или по меньшей мере как Личностей) и потому оно глубоко укоренено в Универсуме, тогда как социумно-цивилизационное измерение не уходит своими корнями в онтологические глубины Универсума, но, надстраиваясь над измерением социально-культурным,

выступая по отношению к нему феноменом вторичным, производным и паразитарным, коренится лишь в тенденции относительного движения становления как ограничивающейся лишь сферой общественно-исторической. Но и само социально-культурное измерение есть лишь одно из измерений Человека как Микрокосма, один из онтологических уровней его интегральной сущности (в плане интенсивном) и один из онтологических же уровней Универсума, Макрокосма (в плане экстенсивном). А это значит, что соответствующий собственному понятию Человек в принципе *не замыкается* (не должен замыкаться) не только на уровень социумно-цивилизационный, но *также* и на уровень социально-культурный. Ведь культуротворчество есть лишь один, хотя и преимущественный для него, вид и уровень Творчества. Но поскольку это уровень преимущественный, постольку, как отмечает Н.А. Бердяев, «культура хочет оставить человека в этом мире, она прельщает человека своими ценностями и своими достижениями имманентного совершенства» [15, с. 77]. Однако подлинный Человек преодолевает прельщения, не поддаётся соблазнам и искушениям, сохраняя тем самым своё первородство Микрокосма.

Внутри социально-культурного измерения Человек предстаёт как *Личность*. Все атрибуты Личности (например, совесть, свобода, творчество и многие другие), во-первых, присущи Человеку прежде всего и главным образом (в пределе – *только*) как Микрокосму, а не как всего лишь субъекту общественно-исторической действительности как таковой, т. е. не исчерпываются ею (а потому и всецело *не* выводимы и *не* объяснимы лишь из неё). Во-вторых, эти атрибуты укоренены в кардинальных атрибутах Универсума, Макрокосма. В этом смысле они *без-основны* в границах даже социально-культурного измерения. По своему генезису и по своей глубинной сущности они *не-общественны* и *не-историчны*. Они входят в общественно-исторический процесс и бытийствуют внутри него, *не* будучи в то же время всецело его собственными непосредственными порождениями (хотя, конечно, он и придаёт им общественно-исторический характер). Это относится и вообще ко всякому жизнепроявлению Личности, к тому, что М. К. Мамардашвили именует личностным действием и личностным поступком. «Личностное действие – это то, для чего не надо указывать никаких причин, что невыводимо из того, как *принято* в данном обществе, невыводимо и совершилось *не потому*, что в данной культуре такой навык и так уговорились считать, поступать, делать. <...> Оно безусловно» [16, с. 10]. Поэтому такие личностные акты-атрибуты, как, «например, честность, добро и тому подобное, отличаются от нечестности и зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые – *никогда*» [16, с. 9]⁴. Столь же *не имеют* причин, условий и оснований Совесть, Любовь и др. Ибо внутри культуры превалируют связи и отношения *гармонического* типа, тогда как в сфере цивилизации безраздельно доминируют связи и отношения социал-органические или (и) *социал-атомистические* преимущественно замкнутые [17]⁵.

Ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т. д. социально-культурного измерения – измерения, в пределах которого царит логика *иерархических* (онтологически незыблемых) соотношений, *просты*, *безусловны* и *абсо-*

лютны: они не допускают качественно двусмысленного или многосмысленного (т. е. со множеством оговорок, уточнений, исключений и т. д.) толкований. «Природа “высших истин”, – отмечает В. С. Непомнящий, – такова, что они суть *простые истины*. Но с некоторого – давнего уже – времени человечество убедило себя, что они-то и есть самые “сложные”. Ведь очень часто со сложным удобнее и легче иметь дело, чем с простым, – меньше ответственности» [18, с. 33]. А это уже характеристика социумно-цивилизационного измерения, в пределах которого господствует логика *субординационных* (Человеком без опоры на безусловные объективные ценности устанавливаемых, а потому и произвольно изменяемых и заменяемых) соотношений: здесь ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т. д. зачастую *усложнены, условны и относительны*: они допускают качественно двусмысленное или многосмысленное толкование. Ведь, как справедливо замечает Непомнящий: «Поступать по совести, по правде, по простым понятиям о добре бывает трудно, но вовсе не *сложно*: ведь *правду знают все*» [18, с. 33].

Кардинальнее различие этих двух измерений очень ярко просматривается на различии двух типов этической (т. е. неинституционализованной нормативной) регуляции жизнедеятельности – *нравственности* и *морали*, как оно постулируется А.С. Арсеньевым. «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому её принципы безусловны, безоговорочны и всеобщы.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собой конечную систему норм и правил. Она не общечеловеческая, а всегда групповая (сословная, классовая, национальная и т. д.)» [19, с. 78]. Иными словами, нравственность относится к социально-культурному, тогда как мораль – к социумно-цивилизационному измерению. «Индивид, всегда руководствующийся только моральными нормами, – это человек, хорошо адаптированный к социуму» [19, с. 82].

Личность с её атрибутами может входить и входит (по логике сошествия в Ад) в цивилизационно-социумное измерение. Однако последнее не способно принять её как таковую, т. е. аутентично. Воспринятая в определениях данного измерения, она оценивается как аномалия *этого* измерения, а её субъект – как «вопрекист», «чудак», «юродивый», «дурак», «возмутитель спокойствия», которому почему-то «больше вех надо», и т. п. Ведь Личность, нисходя в цивилизационно-социумное измерение, уже самим фактом своего присутствия в нём (не говоря уже о личностном поступке и действии) *трансцендирует* (хотя бы идеально, если не реально) *всё* это измерение как таковое, а не только тот или иной его сектор, ту или иную его форму, тот или иной его атрибут.

В свете безусловной ценностной иерархии культуру-социальное измерение является более высоким уровнем организации Универсума по сравнению с измерением цивилизационно-социумным. Объективно-онтологическое соотношение их не э-волюционно, но *ин*-волюционно: первое отнюдь не развивается из второго; второе не производно от первого. Конечно, оба измерения не могут существовать одно без другого. Но при торжестве указанной иерархии цивилизационно-социум-

ное измерение существует как лишь необходимый и неизбежный подчинённый момент измерения культуро-социального и как дополнение к нему; его сфера и границы определяются последним. По самому своему понятию культура онтологически выше цивилизации; последняя есть лишь необходимый и неизбежный подчинённый момент культуры и дополнение к ней. В этой связи сфера и границы цивилизации определяются культурой, а не наоборот. Можно поэтому согласиться со словами О. Шпенглера (но не с тем *смыслом*, который он в них вкладывает), что «у каждой культуры есть своя *собственная* цивилизация» [20, с.]⁶.

В данном пункте, в частности, заключается принципиальное отличие представленного в данной статье понимания как сущности, так и в особенности соотношения Культуры и Цивилизации от того, которое восходит к О. Шпенглеру. Как известно, Цивилизация понимается последним «как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры...» [20, с. 163]* Как исторический фазис развития Культуры понимал Цивилизацию и Н. А. Бердяев, не принимавший в то же время шпенглеровскую модель замкнутых локальных Культур. Правда, он полагал, что помимо вырождения Культуры в Цивилизацию возможен «ещё путь религиозного преобразования жизни, путь достижения подлинного бытия» [1, с. 173].

Соотношение культуро-социального и цивилизационно-социумного измерений в историческом процессе

В свете изложенного ясно, что вся донныне протекавшая человеческая История (и такова она в обозримой перспективе, если таковая у неё ещё есть) характеризуется двумя особенностями. Во-первых, цивилизационно-социумное измерение постепенно отделилось от культуро-социального измерения и превратилось в самостоятельную сферу. Во-вторых, социумо-центристская тенденция на протяжении всего периода предыстории человеческого общества и царства необходимости вообще (в Марксовом смысле этих понятий) является неизмеримо преобладающей. Вследствие этого на определённой ступени Истории (конкретнее: при переходе от архаического типа Общества к антагонистическому) произошла, так сказать, онтологическая **инверсия** в соотношении указанных измерений: иерархия была оттеснена субординацией. С этого времени цивилизационно-социумное измерение стало господствующим в историческом процессе: оно подмяло под себя тенденцию абсолютного движения становления, и архитектурно-организационная социально-культурного измерения в Истории теперь осуществляется и бытийствует под многослойными напластованиями структур цивилизационно-социумного измерения. Разумеется, эта инверсия не отменила самоё объективную ценностно-смысловую иерархию в Универсуме: торжество низшего над высшим отнюдь не превратило тем самым это низшее в объективно-онтологически высшее. Господство низшего над высшим есть лишь форма превратного, извращённого бытия человеческого Общества и человеческой Истории.

* Эксплицитную характеристику Шпенглером соотношения Культуры и Цивилизации см.: [20, с. 163–164].

В антагонистических типах Общества само социумно-цивилизационное измерение расщепляется внутри себя на две сферы (или, если угодно, удваивается) и, кроме того, действительное соотношение между ними *переворачивается*, ставится с ног на голову, стало быть, извращается. Возникает это вследствие разделения и расщепления Человека (главным образом, его субъектной достаточности) и, прежде всего, расщепления предметной деятельности и обусловленной этим атомизацией индивидов. В общих чертах это осуществляется следующим образом. Определённая конкретность бытия индивидов (локализованная в некую относительно замкнутую социумную сферу) стихийно редуцируется к какому-либо своему абстрактно-всеобщему моменту, который и полагается затем как то основание, на котором, и то измерение, внутри которого они фигурируют друг для друга как существа (персонажи) *общественные* – в отличие от их бытия в сфере приватной жизни. Эта возникшая вследствие редукции сфера наделяется самостоятельностью относительно той сферы, которая к ней редуцирована. Затем происходит *перевёртывание* (и, стало быть, *извращение*) отношения между этими сферами: результат редукции – *редуцированная конкретность* (по своему содержанию являющаяся абстрактной всеобщностью) – предстаёт теперь как нечто исходное и сущностное, в то время как то, что редуцируется – т. е. *действительная конкретность* – предстаёт как всего лишь форма проявления и обнаружения результата. Как отмечает Маркс, здесь «дело обстоит не так, что абстрактно всеобщее имеет значение свойства конкретного, чувственно-действительного, но, наоборот, так, что чувственно-конкретное имеет значение всего лишь формы проявления, или определённой формы осуществления, абстрактно всеобщего» [21, S. 634₁₂₋₁₅].

Такова в предельно общих чертах картина соотношения Культуры и Цивилизации.

В наступившем XXI столетии эта картина ещё более мрачная. Современный Человек – это преимущественно Человек Цивилизации, а вовсе не человек Культуры, а современная планетарная человеческая действительность – это преимущественно действительность Цивилизации, состоящей из ряда больших и малых цивилизаций, во мраке которой кое-где светятся искорки Культуры. Этот процесс паразитирования Цивилизации на Культуре сегодня принял такие масштабы, что человечество недвусмысленно поставлено перед альтернативой: *или* встать на путь *высвобождения* Культуры из-под гнета Цивилизации и постепенного, но неуклонного подчинения ей последней, или перестать существовать вообще. Третьего тут *не дано*.

В своё время Я.А. Мильнер-Иринин писал: «Счастье человека – в том, чтобы вносить разумное в окружающую его слепую, а потому жестокую общественную и естественную действительность, в том, чтобы этим самым творить новый, свободный, очеловеченный мир, в котором не имели бы места бесчисленные безобразия, одинаково оскорбляющие и чувство истины, и чувство правды, и чувство красоты, одним словом, оскорбляющие нравственное достоинство человека. Счастье человека и человечества – в творчестве мира, в котором сущее слилось бы с должным, в котором разумное стало бы действительным, а дей-

ствительность разумной» [22, с. 368]. То есть оно – в преодолении царства Цивилизации и в утверждении царства Культуры.

Заключение

В статье изложена авторская позиция на понимание сущности и соотношения Культуры и Цивилизации. Представляется, что она в концептуальном отношении выглядит предпочтительнее существующих в литературе.

Список литературы

- 1 Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
- 2 Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Он же. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3 (1). – М.: Мысль, 1999. С. 440–452.
- 3 Батищев Г.С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. – Диссертация в форме научн. доклада на соиск. уч. степени д-ра филос. наук. – М.: ИФ АН СССР, 1989. – 52 с.
- 4 Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. – Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 608–648.
- 5 Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову в Париж. Брюссель, 28 декабря [1846 г.] //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] –Т. 27. – М.: Политиздат, 1962. – С. 401–412.
- 6 Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч.2 (главы VIII – XVIII) //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 26. Ч. II. – М.: Политиздат, 1963. – 703 с.
- 7 Marx K. Ökonomische Manuskripte 1857/58 //Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). – II Abteilung. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. I. – Text. – Teil 2. – Berlin: Dietz Verlag, 1981 – S. 313–747.
- 8 Маркс К. Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи] //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 46. Ч. II. – М.: Политиздат, 1969. – 618 с.
- 9 Рубинштейн С. Л. Человек и мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.
- 10 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 7–544.
- 11 Маркс К. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 46. Ч. I. – С. 17–48.
- 12 Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря //Он же. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 287 – 364.
- 13 Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага. (Статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 119–160.
- 14 Маркс К. Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – С. 49–559.
- 15 Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии //Он же. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 3–162.

- 16 Мамардашвили М.К. Философия и личность //Человек. – 1994. – № 5. – С. 5–19.
- 17 Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – СПб.: РХГИ, 1997. – 463 с.
- 18 Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. – М.: Советский писатель, 1987. – 448 с.
- 19 Арсеньев А.С. Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание //Философско-психологические проблемы развития образования. – М.: Педагогика, 1981. – С. 73–96.
- 20 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – [Т.] 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993. – 667 с.
- 21 Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg. 1867 // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). – II Abteilung. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. 5. – Text. – Berlin: Dietz Verlag, 1983 – 649 S.
- 22 Мильнер-Иринин Я.А. Этика, или Принципы истинной человечности. – М.: Наука, 1999. – 520 с.

Transliteration

- 1 Berdyayev N.A. Smysl istorii [The Meaning of the Story]. – М.: Mysl, 1990. – 175 s.
- 2 Florenskiy P.A. Makrokosm i mikrokosm [Macrocism and Microcosm]// On zhe. Sochineniya. – V 4-kh t. – T. 3 (1). – М.: Mysl, 1999. S. 440–452.
- 3 Batishev G. S. Dialekticheskiy kharakter tvorcheskogo otnosheniya cheloveka k miru [The Dialectical Nature of the Creative Relationship of Man to the World]. – Dissertatsiya v forme nauchn. doklada na soisk. uch. stepeni d-ra filos. nauk. – М.: IF AN SSSR, 1989. – 52 s.
- 4 Gartman N. Problema dukhovnogo bytiya. Issledovaniya k obosnovaniyu filosofii istorii i nauk o dukhe [The Problem of Spiritual Being. Research Towards the Founding of the Philosophy of History and the Sciences of the Spirit] //Kulturologiya. KhKh vek. – Antologiya. – М.: Yurist, 1995. – S. 608–648.
- 5 Marks K. Pavlu Vasilyevichu Annenkovu v Parizh [Pavel Vasilyevich Annenkov to Paris]. Bryussel. 28 dekabrya [1846 g.] //Marks K.& Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] –T. 27. – М.: Politizdat, 1962. – S. 401–412.
- 6 Marks K. Teorii pribavochnoy stoimosti [Surplus Value Theories]. (IV tom «Kapitala»). Ch.2 (glavy VIII – XVIII) // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – T. 26. Ch. II. – М.: Politizdat, 1963.–703 s.
- 7 Marx K. Ökonomische Manuskripte 1857/58 // Marx K. & Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). – II Abteilung. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. I. – Text. – Teil 2. – Berlin: Dietz Verlag, 1981 – S. 313–747.
- 8 Marks K. Kritika politicheskoy ekonomii. (Chernovoy nabrosok 1857 – 1858 godov) [Criticism of Political Economy. (Rough sketch 1857-1858)]. [Vtoraya polovina rukopisi] // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – T. 46. Ch. II. – М.: Politizdat, 1969. – 618 s.
- 9 Rubinshteyn S.L. Chelovek i mir [Man and the World]. – М.: Nauka, 1997. – 191 s.
- 10 Marks K. Engels F. Nemetskaya ideologiya. Kritika noveyshey nemetskoj filosofii v litse eye predstaviteley Feyerbakha. B. Bauera i Shtirnera i nemetskogo sotsializma v litse ego razlichnykh prorokov [German Ideology. Criticism of Modern German Philosophy in the Person of its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner and German Socialism in the Person of its Various Prophets] // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – T. 3. – М.: Politizdat, 1955. – S. 7–544.
- 11 Marks K. Vvedeniye [Essays] // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – T. 46. Ch. I. – М.: Политиздат, S. 17 – 48.
- 12 Berdyayev N.A. Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar] // On zhe. Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya. – М.: Respublika, 1995. – S. 287 – 364.

13 Marks K. Debaty shestogo reynskogo landtaga. (Statia tretia) [Debate of the Sixth Rhine Landtag. (Article three)]. Debaty po povodu zakona o krazhe lesa // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – T. 1. – M.: Politizdat, 1955. – S. 119–160.

14 Marks K. Kritika politicheskoy ekonomii. (Chernovoy nabrosok 1857 – 1858 godov) [Criticism of Political Economy. (Rough sketch 1857-1858)]. [Pervaya polovina rukopisi] // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – T. 46. Ch. I. – M.: Politizdat, 1968. – S. 49–559.

15 Berdyayev N.A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii [About Slavery and Human Freedom. The Experience of Personalistic Philosophy] // On zhe. Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya. – M.: Respublika, 1995. – S. 3–16

16 Mamardashvili M.K. Filosofiya i lichnost [Philosophy and Personality] // Chelovek. – 1994. – № 5. – S. 5–19.

17 Batishchev G.S. Vvedeniye v dialektiku tvorchestva [Introduction to the Dialectic of Creativity]. – SPb.: RKhGI. 1997. – 463 s.

18 Nepomnyashchiy V.S. Poeziya i sudba. Nad stranitsami dukhovnoy biografii Pushkina [Poetry and Destiny. Over the Pages of Pushkin's Spiritual Biography]. – M.: Sovetskiy pisatel, 1987. – 448 s.

19 Arsenyev A.S. Problema tseli v vospitanii i obrazovanii. Nauchnoye obrazovaniye i npravstvennoye vospitaniye [The Problem of the Goal in Upbringing and Education. Scientific Education and Moral Education] // Filosofsko-psikhologicheskiye problemy razvitiya obrazovaniya. – M.: Pedagogika, 1981. – S. 73–96.

20 Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii [Sunset of Europe. Essays on the Morphology of World History]. – [T.] 1. Geshtalt i deystvitelnost. – M.: Mysl, 1993. – 667 s.

21 Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg. 1867 // Marx K. & Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). – II Abteilung. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. 5. – Text. – Berlin: Dietz Verlag. 1983 – 649 S.

22 Milner-Irinin Ya. A. Etika, ili Printsipy istinnoy chelovechnosti [Ethics, or Principles of True Humanity]. – M.: Nauka, 1999. – 520 s.

Примечания

1 Речь идёт о действительной универсальности: «Универсальность индивида не в качестве мыслимой или воображаемой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений» [7 8, с. 35].

2 «Всемирная история существовала не всегда; история как всемирная история – результат» [11, с. 47].

3 Так обстоит дело как в докапиталистических и так называемых традиционалистских обществах, базирующихся на началах личной зависимости (см.: [14, с. 106 – 107], так и в буржуазном обществе, покоящемся на системе отношений вещной зависимости (см.: [14, с 107 – 108].

4 «...Для зла и нечестности всегда есть причины, мы интуитивно их всегда ищем, и никогда их не ищем для добра и честности» [16, с. 12].

5 Эксплицитную характеристику типов связей и отношений см. в кн.: [17. Глава пятая].

6 Эксплицитную характеристику Шпенглером соотношения Культуры и Цивилизации см.: [20, с. 163 – 164].

Хамидов А.А.

Тарихи процесстегі мәдениеттік-цивилизациондық антитетиканың-онтологиялық фондлары

Аңдатпа. Мақалада автордың мәдениет пен өркениет арасындағы өзара байланысы мәселесінің түсіндірмесі қарастырылады. Осы түсіндірмеге сәйкес, адамзат Тарихының басынан бастап, тұтастай алғанда, Қоғамда екі қарама-қарсы интенция: бірі – адам мен адамдар арасындағы қарым-қатынастың ештенкемен шектелмеген дамуына, ал екіншісі – қол жеткізген және апробацияланғанды сақтау мен тұрақтандыруға байланысты қалыптасты. Бұл интенциялар тенденцияға айналуға, нәтижесінде жалпы қоғамда екі тұрақты өлшем қалыптасады – әлеуметтік шексіздік пен шектеуліге бағытталған және салыстырмалы түрде өзіне жабылған Қоғам. Әлеуметтік-мәдени және өркениеттік-әлеуметтік өлшемдердің қатар өмір сүруі туралы айтуға болады. Бұл өлшемдер бір-бірінен азайтылмайды және бір-бірінен шығарылмайды. Тарихтың белгілі бір кезеңінде онтологиялық инверсия пайда болады: олардың арасындағы қарым-қатынас өзгереді. Содан бері Тарихта қоғамдық өлшем әлеуметтік өлшемге үстемдік етеді. Соңғысы біріншісінің құрылымдарының көпқабатты қабаттары астында бар және жүзеге асады.

Түйін сөздер: Мәдениет, Өркениет, Макрокосмос, Микрокосмос, Адам, Қоғам, Тарих, мәдени-әлеуметтік өлшем, өркениеттік-әлеуметтік өлшем, онтологиялық инверсия.

Khamidov A.

Ontological Foundations of Cultural-Civilizational Antithetics in the Historical Process

Abstract. The article presents the author's interpretation of the old problem of correlation between Culture and Civilization. According to this interpretation, from the very beginning of human History, within the Society as a whole, two opposite intentions took shape – one for the unlimited development of man and inter-human relations, and the other for the stabilization and conservation of what was achieved and tested. These intentions become tendencies, as a result of which two stable dimensions are formed in the public as a whole – the Sociality directed towards infinity and the finite and relatively self-contained Society. We can talk about the coexistence of socio-cultural and civilization-socium dimensions. These measurements are not reducible to each other and are not deducible from each other. At a certain stage of History, an ontological inversion occurs: the relationship between them is reversed. Since then, in History, the social dimension has dominated the social dimension. The latter is realized and exists under the multilayer strata of the structures of the former.

Key words: Culture, Civilization, Macrocosm, Microcosm, Man, Society, History, cultural-social dimension, civilizational-social dimension, ontological inversion.

ДИАЛОГ ВОСТОКА И ЗАПАДА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

¹Алтаев Жакипбек Алтаевич, ²Иманбаева Жулдыз Машинбаевна

¹altaev.kaznu@gmail.com, ²izhuldyz2015@gmail.com

^{1,2}Казахский национальный университет имени аль-Фараби
(Алматы, Казахстан)

¹Altayev Jakipbek, ²Imanbayeva Zhuldyz

¹altaev.kaznu@gmail.com, ²izhuldyz2015@gmail.com

^{1,2}Al-Farabi Kazakh National University
(Almaty, Kazakhstan)

Аннотация. Диалог выражает одновременное сосуществование прошлого и настоящего, сохранение между ними преемственности. Арабо-мусульманская цивилизация в эпоху своего расцвета воплотила идеал диалога Востока и Запада. Цель данного исследования заключается в изучении механизмов межкультурного диалога эпохи Восточного Ренессанса, анализ их применения в условиях современного глобализированного мира.

Ислам сыграл ключевую роль в становлении и развитии арабо-мусульманской цивилизации. Религия, наряду с философией и наукой выполняла роль связующего звена в духовной и интеллектуальной жизни средневекового мусульманского общества.

Диалог возможен, когда при столкновении различных культурных традиций синтезируется некое новое объединяющее знание. Развитие собственных духовно-религиозных течений, как суфизм у покоренных арабами народов Средней Азии, свидетельствует о том, что арабо-мусульманская культура не ограничивалась исламом. Народы в составе Арабского халифата сохраняли и развивали свои самобытные культурные и религиозные традиции.

Ключевые слова: диалог культур, арабо-мусульманская культура, цивилизация, ислам, суфизм

Введение

В истории человечества мало примеров успешно реализованного диалога Востока и Запада. Но они есть. Арабо-мусульманская цивилизация в эпоху своего расцвета продемонстрировала удивительную способность ассимилировать различные народы, их культуру и верования. Она возродила совершенно, казалось бы, чуждую, языческую культуру и науку древних греков. Вобрав все самое лучшее из достижений прежних эпох, арабо-мусульманская культура показала возможности достижения диалога в планетарном масштабе, опровергая на своем примере слова английского писателя Дж. Р. Киплинга «О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут».

Актуальность статьи заключается в том, что даже в современном глобализированном мире возникают ситуации культурно-цивилизационного недопонимания между отдельными странами и народами. В целях недопущения напряженных ситуаций и конфликтов необходимо культивировать в себе стремление к диалогу, гуманности и толерантности. Диалог есть основа всякого человеческого общения, гармоничного и счастливого общества.

Ключ к пониманию механизмов межкультурного диалога кроется в интеллектуальной и духовной жизни общества. Морально-духовные скрепы объединяют покрепче писанных законов или страха перед оружием. Античная интеллектуальная традиция была связующим звеном в эпоху Восточного Ренессанса. Помимо этого, религия ислам как монотеистическое мировоззрение обладала мощным объединяющим потенциалом. Целью авторов статьи было показать, как религия наряду с философией и наукой сыграла роль универсального языка культурной коммуникации в период расцвета Арабского халифата.

В Арабском халифате сформировались условия, при которых народы в его составе могли духовно и интеллектуально развиваться, вести материально благополучное существование. Интересно отметить, что покоренные арабами народы, населявшие территории Ирана и Средней Азии, несмотря на принятие ислама, параллельно развивали собственные религиозно-духовные учения. Такой синтез свидетельствует о духовно богатой атмосфере средневекового мусульманского Востока, подарившего миру множество выдающихся философов, ученых и деятелей искусства.

Методология

В ходе работы были использованы цивилизационный, социокультурный, аксиологический подходы, применены методы сравнительного и историко-культурологического анализа для понимания диалогичности арабо-мусульманской культуры. Исследование имеет философско-культурологический характер, поэтому особое значение придавалось аксиологическому подходу к предмету исследования. Указанные философские и общенаучные методы используются комплексно и системно при анализе проблемы исследования.

Этапы развития арабо-мусульманской культуры

Арабо-мусульманская культура включает комплекс духовных и материальных достижений не только арабов, но и всех народов обширного исламского мира. В ней системообразующую роль сыграли арабский язык и ислам. Хотя исследователями подчеркивается, что арабо-мусульманская культура связана с развитием ислама, она не ограничивается им ни по содержанию, ни хронологически. В развитии арабо-мусульманской культуры обычно выделяют четыре этапа: 1) доисламский, который для арабов был периодом джахилии (полтора-два века до возникновения ислама), 2) классический (VII — XIII), который часто называют также исламским; 3) период застоя (XIV — XIX), или период «закрытия две-

рей иджтихада», традиционалистский этап; 4) современный этап (после 2-й пол. XIX), отличившийся движениями «реформаторства» (ислах) и «возрождения» (нахда) [1, с.7]. Доисламский период получил название эпохи невежества, или джахилии (араб, джахилийя) потому, что в этот период у арабов были распространены различные языческие культы и практически отсутствовала письменность. Классический этап ознаменовался появлением по историческим меркам в удивительно короткие сроки исламского государства. Ислам дал новый импульс развитию культуры. Монотеистическое мировоззрение и выработка соответствующих религиозно-доктринальных убеждений позволили объединить и примирить на огромной территории различные народы, подготовить благоприятную почву для синтеза культур.

Начиная с XIV в. в течение традиционалистского этапа исчезает творческая способность к самообновлению. Арабо-мусульманская культура существует с очень мощной инерцией традиции прошлого. Застойные явления того периода принято обозначать выражением «закрытие дверей иджтихада». Иджтихад – это совокупность рациональных способов обоснования правовых норм в соотнесении их со священными текстами. Поскольку иджтихад являлся одной из важнейших областей интеллектуальной деятельности в арабо-мусульманской культуре «закрытие дверей иджтихада» означало запрет на творческую активность и самостоятельное развитие.

Арабский халифат объединил Восток и Запад

Огромные территории Арабского халифата простирались от берегов Амударьи до атлантического побережья Северной Африки и Пиренейского полуострова. Этнический состав Арабского халифата был разнообразным, арабы, персы, тюрки и другие менее многочисленные народы составляли его население. Экономическое процветание обеспечивалось за счет подъема ремесел и торговли, развития городской культуры. Арабский мир насчитывал от 400 до 500 городов, в которых аккумулировались значительные богатства, полученные от торговли и налоговых поступлений. В городах создавались условия для активизации духовной и интеллектуальной жизни, развития науки, литературы и искусства. «Эта возможность претворялась в действительность в значительной степени благодаря тому, что арабы впервые с эпохи Александра Македонского сумели объединить под своим господством Восток и Запад, эллинистическое Средиземноморье и индо-иранский мир, тем самым создав реальные предпосылки для взаимообогащения и взаимодействия культур.» писал крупнейший специалист по мусульманской философии А.В. Сагадеев [2, с.21].

Арабо-мусульманская цивилизация возникла в результате ассимиляции различных культур, прежде всего тех, в которых была практическая польза для удовлетворения хозяйственных и духовных нужд большого государства. Этим объясняется глубокий интерес со стороны интеллектуальной элиты средневекового мусульманского общества к античной философии, медицине, астрономии, математике и пр. наукам. Наряду с религиозным знанием, накапливалось и светское

знание. Исследователями отмечается что античное наследие было воспринято в относительно целостном виде, без значительных искажений и сокращений, как это случилось, например, в эпоху раннего Средневековья на Западе. Новая цивилизация расцвела, вобрав наследие прошлых столетий, в том числе элементы неисламского происхождения.

Развитие получили науки, воспринятые у греков и индийцев, такие как математика, астрономия, география медицина. Новое направление получили изобразительное искусство, прежде всего орнамент и миниатюра, архитектура, изящная словесность, музыка. Нельзя не отметить достижения книжной культуры в исламском мире и как результат высокую по тем временам грамотность населения. Исследователь арабо-мусульманской книжной культуры А.Б. Халидов отмечал, что книги изготавливались в невероятно большом количестве: «Быть может, и специалисты не всегда дают себе отчет о подлинных масштабах арабской (книжной) продукции: даже малая часть прежних (рукописных) сокровищ, дошедшая до нас сквозь все превратности истории, исчисляется сотнями тысяч томов» [3, с.215].

Роль ислама в политической истории Арабского халифата

Завоевательные войны Арабского государства велись под знаменем ислама. Возникновение новой монотеистической религии по преданию связывают с именем первого Халифа и Посланника Бога на земле Пророка Мухаммада. Мусульманами стали именоваться все принявшие ислам (муслим – преданный, покорный Богу).

В процессе становления исламской империи, а также в начале ее образования появилась потребность в установлении и укреплении мусульманской религии. Расширяя свое господство, арабы соприкоснулись с другими цивилизациями, в том числе греко-сирийской и персидской, тюркской; с верованиями, традициями и культурой разных народов и наций, оказавшихся под властью исламской империи.

Возникнув в начале VII в. в Западной Аравии, в Мекке ислам к концу отмеченного столетия распространился на территории Ирана и Средней Азии. Иранский философ Сеййид Хусейн Наср пишет: «К 700 году н. э., то есть меньше чем за 80 лет с момента своего появления, ислам уже распространился по всему Ближнему Востоку и Северной Африке, а подвластная ему территория протянулась от долины Инда до Андалусии.» [4, с.11]. «Уже при первых двух халифах исламского государства - Абу-Бакре и Омаре - арабами были завоеваны Сирия, Месопотамия, Иран и Египет, а при династии Омайядов (661-750), исламская империя расширилась дальше и охватила территорию от Атлантического океана до Индийского, от Испании и северной Африки до Индии, от Индии и Туркестана до Кавказа и почти до Константинополя» [5, с.227].

Один из центральных исламских концептов – концепт уммы, обозначающий общину мусульман всего мира. Коллективное согласие во мнении (иджма‘) этой самой уммы, идеал о единстве мусульманской общины в реальной истории ислама был воплощен лишь при жизни пророка Мухаммада. После его кончины исламское вероучение развивалось в неразрывной связи с политической исто-

рией Арабского халифата. Идеал единства уммы предполагает государственное устройство в форме «халифата» (араб. «хилафа», букв. «преемничество»).

Военные успехи арабов сопровождались политическим и экономическим ослаблением стран Средней Азии и Ирана. Правящие феодальные круги в завоеванных землях охотно принимали ислам, понимая, какие это открывало возможности в расширении торговых операций и политической борьбе. Таким образом формировался корпус местного чиновничества администрации халифата.

На начальном этапе существования нового мусульманского государства, раскинувшегося на столь обширной территории, первостепенной задачей было приспособить коранические предписания к новым реалиям. Мусульманская община стала более многочисленной и разнообразной по этническому составу, чем во времена Пророка Мухаммада. Усилия первых четырех халифов, правивших после Пророка Мухаммада и именуемых ал-хулафа ар-рашидун («праведные халифы») и Омейядов по большей части были направлены на решение этой задачи. Культивировались искусство толкования Корана и собирание хадисов. Интенсивно изучается и развивается арабский язык. Грамматические школы Басры и Куфы выпускают талантливых лингвистов. Процветают поэты и писатели.

В классический период юриспруденция и языкознание достигают наибольшей зрелости и расцвета. Отличительной чертой арабо-мусульманской культуры является ее «филологический уклон». Филологические науки специализировались на изучении и толковании основных текстов ислама – Корана и Сунны. Эта работа требовала значительных интеллектуальных ресурсов. Исламское право-ведение и юриспруденция опирались на достижения филологии, поскольку Коран и Сунна служили текстуальными источниками исламского права и этики.

Ислам с самого начала был ориентирован на то, чтобы стать государственной религией и решать многие практические задачи общества: социальные, политические, нравственные, юридические и пр. Появление вольнодумства, дискуссий на теологические и философские темы возможно было обусловлено именно изначальной «политизированностью» ислама. Немаловажным фактором развития вольнодумства в средневековом мусульманском мире послужил сложившийся на его огромных территориях конфессиональный плюрализм. На Ближнем и Среднем Востоке одновременно сосуществовали различные религиозные традиции, включая ислам, христианство и иудаизм. Конфессиональный плюрализм неизбежно провоцировал идеологические прения. Результатом стало появление религиозно-компаративных работ таких авторов, как Ибн Каммуна и ал-Мукаммиси.

Политическая борьба часто велась в форме религиозных споров. Правящие круги во главе с халифом определяли не только политическую, но и религиозную повестку. Например, в противовес суннизму (от арабского «сунна» - обычай, предание), ортодоксальному направлению в исламе возник шиизм. Шиизм (от арабского «шия» – «политическая группа, партия») – это отдельное сектантское течение, впоследствии получившее широкое распространение вплоть до признания ее официальной идеологией. Шииты по-своему пересмотрели многие установления ислама. У мусульман наиболее распространенного ортодоксального

суннитского направления особо почитаются первые четыре халифа, преемники Пророка Мухаммеда – ‘Абу Бакр (годы правления 632-634), ‘Умар ибн ал-Хаттаб (634-644), ‘Усман ибн ‘Аффан (644-656) и ‘Али ибн ‘Аби Талиб (656-661). Шииты выдвинули требование, согласно которому на верховную власть в халифате могут претендовать лишь непосредственные родственники Пророка Мухаммада. Поэтому первых трех халифов они считали узурпаторами, чье правление было нелегитимным. В качестве своего духовного руководителя шииты признавали Али. Религиозная доктрина шиизма имела наибольший успех в Иране и некоторой части Средней Азии, что свидетельствовало об оппозиционных халифату тенденциях в завоеванных странах.

Рассматриваемая нами особенность ислама как религии, направленной на создание теократического государства, не позволила ей избежать идеологических споров и противоречий, как это случилось с системой толкования исламских законов (шариата). Иджтихад («иджтихад» букв. «усердствование, большое старание») в широком смысле подразумевал право на свободное толкование и интерпретацию священных текстов. Проблема отсутствия институционализированного порядка решения спорных вопросов своеобразно решалась мусульманскими правоведами. Научная и практическая деятельность исламских богословов, особенно в течении первых веков распространения ислама, была сосредоточена на поиске логических доказательств соответствия того или иного суждения шариату.

Можно также упомянуть «тавиль» – символично-аллегорическое толкование священных текстов, к которому прибегали все инакомыслящие, представители различных идеологических течений. Известный швейцарский востоковед Адам Мец писал «ни одна мусульманская секта не принимала Коран близко к сердцу, а скорее рассматривала его как главный арсенал, обязанный поставлять им оружие для их доводов» [6, с.169].

Суфизм – идеологическое оружие народов Средней Азии и Ирана против арабских завоеваний

В период эпохи правления четырех первых халифов сохранялся принцип выборности верховной власти. С приходом Омейядов в 661 году этот принцип утрачивает свою силу и соблюдается лишь формально, наступает период фактически династийного правления. Во время правления династии Аббасидов (750-1258) столицей становится г. Багдад. С конца IX в. на огромной территории Арабского халифата нарастает раздробленность, фактически правление переходит к местным династиям. На фоне крестьянских восстаний в Средней Азии и Иране Аббасидский халифат постепенно вступает в период своего политического разложения. Падением Багдада в 1258 году в результате татаро-монгольского нашествия ознаменовался конец классической эпохи расцвета халифата.

В X-XI вв. на территориях находящихся в подчинении у арабских заветелей, успешно развиваются сельское хозяйство, ремесла, добыча и обработка металлов, интенсивно ведется внешняя торговля с Китаем, Индией и Кавказом. Вдоль караванных путей расцветают, становятся центрами культуры и торговли города – Бу-

хара, Самарканд, Мерв, Багдад, Нишапур, Исфаган, Рей, Хамадан и другие. Труды по естественным наукам, написанные учеными выходцами из Средней Азии и Ирана, например, «Начало Астрономии» Фергани (798–861), известного в Европе под именем Альфрагануса, «Астрономические таблицы», «Трактат по астролябии», «Трактат о солнечных часах», «Изображение земли» Хорезми (780-847), «Книга объемлющая» Закарии Рази (864-925) позже были переведены на латинский и другие европейские языки и получили широкое распространение на Западе.

В IX в. в Средней Азии и Иране против иноземного и феодального гнета проходят массовые крестьянские движения, наиболее значимым из которых было карматское движение. Предводитель этого движения Хамдан Кармат выступил с критикой ислама и опровержением положения о божественном происхождении Корана. Иранист и тюрколог Е.Э. Бертельс писал «для карматов Платон и Пифагор были пророками, равными не только домусульманским пророкам, но и самому Мухаммеду...» [Цит. по: 7, с.57]. Впоследствии карматство приняло форму религиозной ереси – исмаилизма. Карматы называли себя выразителями воли и последователями пророка Исмаила. Как отмечал А.В. Сагадеев, есть все основания полагать, что мыслители того времени Носир-и-Хусрау, Бируни и Ибн Сина сочувственно относились к карматскому движению.

Уже во времена Омейядского халифата получает распространение такое влиятельное духовно-религиозное течение как суфизм. Существует версия, что суфизм возник как следствие борьбы народов Ближнего и Среднего Востока против арабских завоевателей и служил неким идеологическим оружием.

Историю развития суфизма можно разделить на три этапа. Для раннего этапа суфизма характерен призыв к аскетизму. Суфии одевались в грубые одежды и вели отшельнический образ жизни. По мнению выдающегося восточного мыслителя средневековья Бируни термин «суфизм» скорее всего происходит от арабского слова «суф», что в переводе означает «власяница» т.е. скромное одеяние, в которое облакались проповедники-аскеты.

В конце IX в. когда в Аббасидском халифате особенно обострились кризисные явления в экономической, политической и духовной сферах, суфизм набирает большую силу и начинает представлять серьезную угрозу для ортодоксального ислама. Венгерский востоковед Игнац Гольдциер, автор классических трудов по арабистике и исламоведению писал: «Когда в конце IX столетия в Багдаде господствовать стал мрачный дух ортодоксии, не один известный суфий попал в суровые руки инквизиции» [Цит. по: 7, с.49].

Пантеизм суфиев утверждал, что Бог не надприроден, что мир и есть собственно Бог. Все вещи в мире многообразны и отличаются друг от друга поскольку Бог, растворяясь во вселенной, проявляется в ней в разных ипостасях. Поскольку все в мире сводится к единому первоначалу, суфий должен направлять все свои усилия на достижение единения с первопричиной всего сущего.

Прогрессивные мыслители того времени тяготели к пантеизму, ставившему в центр рассуждений природу и человека. Опираясь на античное наследие, особенно на труды Аристотеля, они доказывали познаваемость природы, наличие в ней строгой закономерности. Поскольку человек является частью природы,

царящий в ней принцип строгой необходимости пантеисты распространяли и на область социальных явлений. Помимо общефилософских проблем бытия и познания они разрабатывали проблемы общественного устройства, права, государства, этики. Передовые философы пытались выяснить причины, приводящие к счастливой жизни не в потустороннем, а в этом мире. Мусульманская реакция преследовала многих мыслителей того времени. Махмуд Газневидский (963-1030) запомнился особенной жестокостью. Он сжигал книги, сооружал виселицы для все всех инакомыслящих. Махмуд держал пленником при себе Бируни, вынудил Фирдоуси и Ибн Сину скитаться по городам Средней Азии и Ирана.

Результаты, обсуждение

В становлении и развитии арабо-мусульманской цивилизации ислам сыграл ключевую роль. Однако арабо-мусульманская культура как комплекс духовных и материальных достижений многочисленных народов, населявших огромные территории Арабского халифата, гораздо более сложный феномен. Доисламский период арабы называли временем невежества. В классический период, длившийся со времени возникновения ислама в VII и до падения Багдада в результате татаро-монгольского нашествия, исламский мир переживает пик своего расцвета и могущества. В это время развиваются науки и искусства, накапливается не только религиозное, но и светское знание, арабский язык получает повсеместное распространение, растет грамотность населения. Была некоторая свобода в толковании исламских законов (шариата), закрепленная в системах иджитihad и тавиль. В первом случае допускалось использование логических методов для доказательства соответствия суждений священному писанию, во втором символично-аллегорическое толкование законов шариата. В традиционалистский период с XIV по XIX вв. наступает религиозная реакция, творческая свобода, необходимая для развития наук и искусств ограничивается. Арабо-мусульманский мир живет инерцией прошлого. Застойные процессы завершаются лишь во второй половине XIX в.

Арабский халифат занимал территории, простиравшиеся от берегов Амударьи через побережье Северной Африки до Пиренейского полуострова. А.В. Сагадеев писал, что арабы сумели, как в свое время Александр Македонский, объединить эллинистическое Средиземноморье и индо-иранский мир. Население исламского государства было многочисленным и этнически разнообразным. Завоеванные народы Средней Азии и Ирана играли активную роль в политической, экономической и духовной жизни халифата. Античное наследие распространили христиане, еще до арабских завоеваний бежавшие от преследований Римских императоров на Восток.

Ислам был государственнообразующей религией. Ответы на многие социально-практические и нравственные вопросы содержались в священных текстах ислама – Коране и Сунне. Этим объясняется филологический и правовой уклон арабо-мусульманской культуры. Исконно «арабскими» науками считались: грамматика, лексикография, филология. Исламское правоведение опиралось на достижения филологии.

Политическое противостояние часто велось в религиозном контексте. К примеру, разделение мусульман на суннитов и шиитов, ведших между собой борьбу за верховную власть в халифате. Шииты считали первых трех халифов, правящих после Пророка Мухаммада, узурпаторами, поскольку те не являлись его прямыми родственниками. Как бы то ни было, после правления первых четырех халифов, прозванных «праведными» (ал-хулафа ар-рашидун), выборный принцип управления заменяется династийным. В 661 году к власти приходят Омейяды, в 750 году их заменяют Аббасиды. Более 500-летнее правление Аббасидов приходится на классический период арабо-мусульманской культуры.

Шиизм имел наибольший успех в Иране и некоторой части Средней Азии, что свидетельствовало о центробежных силах в халифате. Оппозиционные настроения в среде завоеванных народов выливаются в ряд массовых крестьянских восстаний во второй половине IX в. С этого периода Аббасидский халифат вступает в фазу своего постепенного политического разложения. Борьба завоеванных народов принимала разные направления. Уже в эпоху правления Омейядов среди народов Ближнего и Среднего Востока получает поддержку суфизм, служивший в качестве идеологического оружия против иноземных захватчиков. Пантеизм суфиев противопоставлялся догматам исламской религии. Прогрессивные мыслители нередко становились жертвами ортодоксального ислама, подвергались пыткам и гонениям.

Заключение

Арабский халифат объединил множество народов в одно государственное образование. На его обширных территориях сложилась атмосфера межэтнического, межкультурного и межконфессионального диалога. Это впечатляющий пример диалога Востока и Запада. Восточный ренессанс возродил наследие древних греков. Между тем эти два совершенно разных культурно-цивилизационных феномена разделял промежуток времени в более чем тысячу лет.

Ислам придал новый импульс развитию арабской культуры. Монотеистическое мировоззрение и выработка соответствующих религиозно-доктринальных убеждений позволили объединить различные народы в один устойчивый политический организм. Без религии сложно ответить совершился ли бы скачок в развитии арабо-мусульманской цивилизации. Исламский мир по сей день существует на значительной части земного шара.

Арабо-мусульманская культура не ограничивается исламом ни по содержанию, ни хронологически. Среднеазиатские народы не утратили свою самобытность, даже будучи покоренными. Суфизм как духовно-религиозное течение возник в результате желания народов Средней Азии отстаивать свои убеждения и традиционные верования. Экономическое процветание среднеазиатских народов обеспечивалось за счет торговли с Китаем, Индией, Кавказом. Вдоль караванных путей Шелкового пути расцветали города – Бухара, Самарканд, Мерв, Багдад, Нишапур, Исфаган, Рей, Хамадан, становившиеся центрами культуры и науки. Много выходцев из Средней Азии и Ирана внесли свой вклад в развитие арабо-мусульманской культуры и мировой цивилизации в целом.

Список литературы

- 1 Смирнов А. История арабо-мусульманской философии: Учебник. – М.: Академический проект, 2013. – 255 с.
- 2 Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М.: Издательский дом Марджани, 2009. – 274 с.
- 3 Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). – М: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. – 440 с.
- 4 Наср, Сеййид Хусейн. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби. – М.: ООО «Садра», 2014. – 152 с.
- 5 Маковельский А.О. История логики. – М.: Кучково поле, 2004. – 480 с.
- 6 Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1973. – 473 с.
- 7 Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. – 130 с.

Transliteration

- 1 Smirnov, A. Istorija arabo-musul'manskoj filosofii [History of Arab-Muslim philosophy]: Uchebnik. – M.: Akademicheskij proekt, 2013. – 255 s.
- 2 Sagadeev A.V. Vostochnyj peripatetizm [Eastern Peripatetism]. – M.: Izdatel'skij dom Mardzhani, 2009. – 274 s.
- 3 Oчерki istorii arabskoj kul'tury (V–XV vv.) [Essays on the History of Arab Culture (V–XV Centuries)]. – M.: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka», 1982. – 440 s.
- 4 Nasr, Sejjid Husejn. Filosofy islama: Avicenna (Ibn Sina), as-Suhrawardi, Ibn Arabi [Philosophers of Islam: Avicenna (Ibn Sina), al-Suhrawardi, Ibn Arabi]. – M.: ООО «Sadra», 2014. – 152 s.
- 5 Makovel'skij, A.O. Istorija logiki [History of Logic]. – M.: Kuchkovo pole, 2004. – 480 s.
- 6 Mec A. Musul'manskij Renessans [Muslim Renaissance]. 2. – M.: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izd. «Nauka», 1973. – 473 s.
- 7 Grigorjan, S.N. Iz istorii filosofii Srednej Azii i Irana VII–XII vv. [From the History of Philosophy of Central Asia and Iran of the 7th–12th centuries]. – M.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1960. – 130 s.

Алтаев Ж.А., Иманбаева Ж.М.

Араб-мұсылман мәдениетіндегі Шығыс пен Батыс диалогы

Аңдатпа. Диалог өткен мен бүгіннің қатар өмір сүруін, олардың арасындағы сабақтастықтың сақталуын білдіреді. Араб-мұсылман өркениеті өзінің гүлдену кезеңінде Шығыс пен Батыс диалогының идеалын бейнеледі. Бұл зерттеудің мақсаты – Шығыс Қайта өрлеу дәуіріндегі мәдениетаралық диалог механизмдерін зерттеу, оларды қазіргі жаһанданған әлемде қолдану тұрғысынан талдау.

Ислам араб-мұсылман өркениетінің қалыптасуы мен дамуында шешуші рөл атқарды. Дін, философия және ғылыммен қатар ортағасырлық мұсылман қоғамының рухани және зияткерлік өмірінде байланыстырушы буын рөлін атқарды.

Диалог әртүрлі мәдени дәстүрлердің соқтығысы болған жағдайда кейбір жаңа біріктіруші білім пайда болған кезде мүмкін болады. Арабтар жаулап алған Орталық

Азия халықтары арасында сопылық секілді өзіндік рухани және діни ағымдарының дамуы, араб-мұсылман мәдениеті тек исламмен шектелмегенін куәландырады. Араб халифатының құрамындағы халықтар өздерінің ерекше мәдени және діни дәстүрлерін сақтап, дамытып отырған.

Түйін сөздер: мәдениеттер диалогы, араб-мұсылман мәдениеті, өркениет, ислам, сопылық

Altayev J., Imanbayeva Zh.

Dialogue of East and West on the Example of Arab-Muslim Culture

Annotation. The dialogue expresses the simultaneous coexistence of the past and the present, the preservation of continuity between them. The Arab-Muslim civilization, in its heyday, embodied the ideal of dialogue between East and West. The purpose of this study is to study the mechanisms of intercultural dialogue of the Eastern Renaissance era, analyze them for their application in the conditions of the modern globalized world.

Islam played a key role in the formation and development of the Arab-Muslim civilization. Religion, along with philosophy and science, played the role of a connecting link in the spiritual and intellectual life of medieval Muslim society.

Dialogue is possible when, in the collision of different cultural traditions, some new unifying knowledge is synthesized. The development of their own spiritual and religious movements as Sufism among the peoples of Central Asia conquered by the Arabs indicates that the Arab-Muslim culture was not limited to Islam. The peoples of the Arab Caliphate preserved and developed their distinctive cultural and religious traditions.

Key words: dialogue of cultures, Arab-Muslim culture, civilization, Islam, Sufism.

ВОСТОЧНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ РУССКОЙ НАРОДНОЙ РЕЧИ И ФОЛЬКЛОРА

Имре Пачаи

drpacsai@gmail.com

Ньиредьхазская высшая школа

(Ньиредьхаза, Венгрия)

Imre Pacsai

drpacsai@gmail.com

College of Nyiregyháza

(Nyiregyháza, Hungary)

Аннотация: В данном исследовании анализируется восточный характер русской народной речи и фольклора, связанных с характером национальной ментальности. Культурные контакты русского народа с тюркскими и финно-угорскими народами в волжском бассейне представлены Н.С. Трубецким (1927), сформулировавшим новую теорию – из русской культуры.

Причиной проведения нашего научного исследования русской народной речи и фольклора выступили работы, в которых данная тема представлена недостаточно. Результаты нашего компаративистского исследования подтверждают характерные восточные черты русской народной речи и фольклора и что именно нами открыты параллельные структуры в восточных языках и фольклоре.

Ключевые слова: восточный характер русской народной речи, национальная ментальность, культурные контакты русского народа, недостаточность исследования, параллельные структуры восточных языков, русская культурная зона.

Введение

В настоящей статье рассматриваются некоторые восточные мотивы русской народной речи, которые используются в разных жанрах фольклора. Изучение языковых контактов является важной задачей лингвистики, о чем говорится в работах многих исследователей. Формирование русской народной культуры, по мнению Н.С. Трубецкого, определилось культурными контактами русского народа с соседними тюркскими и финно-угорскими народами. В работах «*Верхи и низы русской культуры*» (1927) и «*О туранском элементе в русской культуре*» (1925) Н.С. Трубецкого представлены мотивы русской материальной и духовной культуры, отражающие влияние восточных контактов.

Упомянутые вопросы непосредственно связаны с проблемой национального менталитета, которая стала важной темой исследователей с конца 20-го века. Данная тема рассматривается в работах русских исследователей (О.А. Корнилов 1994, В.В. Воробьев 1997, В.В. Колесов 1999).

Конференция «*Россия и Запад. Диалог культур*», устроенная в МГУ в 1994-ом году, тоже подтверждает возрастающий интерес русских исследователей к этой проблеме.

Изученная нами тема является довольно трудной и сложной задачей, так как в русских лингвистических работах редко занимались следами восточных контактов в русском языке. О белом пятне свидетельствуют выводы Н.А. Баскакова (1979), поощряющего изучение восточных элементов в русском языке. Он говорит о недостатках в русских лингвистических работах:

«**Не изучены тюркские заимствования** в русском словообразовании (ср.: например, тюркские модели в образовании некоторых так называемых парных слов) и **фразеологии**» [1, с. 5].

Выводы Н.А. Баскакова подтверждают целесообразность нашего исследования.

Другой проблемой является то, что изученная нами стилистическая область, «**русская народная речь**», звучащая в фольклоре и в работах русских народных писателей (П.И. Мельников, П. Бажов, М. Шолохов, В. Шукшин, В. Белов, С. Залыгин, В. Распутин), не явилась темой русского языкознания. Наше мнение подтверждается тем, что в работах *Русская разговорная речь* (1973, 1981), *Стилистика современного русского языка* (1976), не рассматриваются специфические категории, типичные как для фольклора, так и для произведений русских народных писателей.

Проблема русской народной речи

Вопросы, связанные со статусом **русской народной речи** непосредственно связаны с особенностями народной культуры, которые рассмотрены в работах Н.С. Трубецкого. Диалектическая связь между языком и культурой является основным тезисом теории В.ф. Гумбольдта и его последователей, что подчеркивается и в работах русских исследователей (О.А. Корнилов, В.Н. Телия, В.В. Воробьев, В.В. Колесов и т. д.). Несмотря на то, что в статье «**Верхи и низы русской культуры**» (1927) Н.С. Трубецкого четко установлены расхождения между культурными нормами верхов и низов русского общества, не затронуты вопросы, связанные с особенностями языка низов, то есть русской народной речи.

Соблюдая достижения В.ф. Гумбольдта необходимо учитывать диалектическую связь между языком и культурой. Культурные контакты, упомянутые в работах Н.С. Трубецкого, сопровождались и языковыми контактами. Данная проблема четко изложена в книге «**Жизнь происходит от слова**» (1999) В.В. Колесова при определении сущности национальной ментальности: «**Ментальность есть средство национального самосознания и способ создания традиционной картины мира, коренящиеся в категориях и формах родного языка**» [2, с. 148].

По этому мнению, при изучении особенностей национальной культуры, необходимо изучать конкретные языковые структуры, отражающие признаки культуры. В книгах В. Воробьева и В.В. Колесова, говорящих о восточном характере русского языка, не представлены конкретные языковые примеры, доказывающие их выводы. Упомянутые проблемы подтверждают целесообразный характер нашей компаративной работы.

Данная проблема затронута в сборнике русских народных пословиц, составленным В.И. Далем. В предисловии «*Напутственное*», написанном к сборнику, говорится о расхождении между культурой русского народа и просвещенного общества, указывая на расхождения между языковыми особенностями этих основных классов русского общества в 19-м веке.

«Готовых пословиц высшее общество не принимает, потому что это картины чуждого его быта, **да и не его язык**» [3, с. 7]

Расхождения между культурными нормами и традициями городских и деревенских жителей сохранились до середины 20-го века. Об этом говорится в повести «*Последний срок*» В. Распутина. Диалог жителей сибирской деревушки доказывает эту проблему:

« – А ты с ней **по-городскому разговаривай**, по-интеллигентному, а не так, – посмеиваясь, посоветовал Иван.

« – **Я-то по-городскому не умею**, во всю **жизнь** только раз там была, а она-то, **поди**, из деревни вышла, могла бы со мной и по-деревенски поразговаривать” [4, с. 331].

Слова П. И. Мельникова, в своем романе «*На горах*» подтверждают скудость письменных памятников русской народной речи, говорящей о жизни русского народа:

«**У русского простонародья нет ни летописных записей, ни повести временных лет, ни иных писанных памятей про то, как люди допрежь нас жили... Но есть живучие преданья...**» [5, с. 138]

Мы должны говорить о том, что специфические структуры русской народной речи не рассматриваются в важнейших работах по стилистике 70-80-х годов русской лингвистики. Единственную работу представляет собой книга «*Практическая стилистика русского языка*» (1974) профессора Д.Э. Розенталя. На десяти страницах его книги мы нашли больше информации о русском народном языке, чем в толстых томах других известных исследователей. Он включил в состав типичных категорий русской народной речи категории языков «**русской культурной зоны**», в том числе и парные слова, что оправдывает концепцию нашего исследования.

Специфические категории русской народной речи, в том числе изученные нами парные слова, связаны с проблемой восточного характера русского языка, изученной упомянутыми исследователями.

О восточном характере русского языка

В настоящей статье мы поставили целью рассмотреть важнейшие языковые факты, доказывающие теорию Н.С. Трубецкого о существовании евразийских культурных контактов. Обнаруженные нами языковые факты дополняют теорию Н.С. Трубецкого, так как о языковых фактах не говорится в его работах, в которых центральной проблемой является представление сходных мотивов духовной и материальной культуры русского народа.

При изучении разных жанров русского фольклора и произведений русских народных писателей, в которых используются элементы русской народной речи обнаружилось структуры языков Восточной Евразии. Эти произведения служи-

ли важными источниками нашего исследования, так как они дают представление о характере русской народной речи.

Установление характера русской культуры и языка тесно связано с научными дискуссиями о характере русского языка, упомянутыми в работах Ф.П. Филина. Научные дискуссии, возникшие в эпоху А.С. Пушкина, кончились в конце 70-х годов XX-го века итогами Филина, установившего восточнославянский характер русского литературного языка. В книге В. В. Воробьева *«Лингво-культурология»* и в работе В.В. Колесова *«Жизнь происходит от слова»* рассматриваются вопросы **восточного характера** русской национальной ментальности, отражающейся **в русском языке**. Упомянутые исследователи старались найти умственное наполнение и духовные корни восточного характера национального менталитета, определяющего культурные традиции и характер языка.

Выводы В.В. Колесова о роли православных традиций правильны, но проблема восточного характера является многогранной и более сложной проблемой. Нельзя сравнивать восточный характер ментальности с одноцветной тканью, так как она является многоцветным материалом, в котором обнаруживаются разноцветные нити. В книге Колесова не упоминается о деятельности **евразийцев**, которые обратили внимание на интенсивные контакты русского народа с народами Азии. В статье Н.С. Трубецкого *«Верхи и низы русской культуры»* (1927) тщательно изучена проблема «русской культурной зоны», имеющей более тесные связи с Востоком, чем западнославянским культурным регионом.

Н.С. Трубецкой установил сущность **«русской культурной зоны»** как важного мотива евразийской теории в следующем:

«В общем, эта культура есть сама особая «зона», в которую, кроме русских, входят еще некоторые **угро-финские** инородцы вместе с **тюрками** волжского бассейна. С незаметной постепенностью эта культура на востоке и юго-востоке соприкасается с культурой степной (тюрко-монгольской) и через нее связывается с **другими культурами Азии**. На западе имеется тоже постепенный переход (через белорусов и малороссов) к культуре западных славян, соприкасающейся с романо-германской, и к культуре балканской. Но эта связь со славянскими культурами вовсе уже не так сильна и уравнивается сильными связями с **востоком**. По целому ряду вопросов **русская народная культура** примыкает именно к **востоку**, так что **граница востока и запада** иной раз проходит именно **между русскими и славянами**, а иногда южные славяне сходятся с русскими не потому, что и те, и другие – славяне, а потому, что и те, и другие испытали сильное **тюркское влияние»** [6, с. 94].

Работа Н.С. Трубецкого служила важным ориентиром нашего исследования, так как мы нашли теоретическую основу сопоставления сходных категорий языков упомянутой культурной зоны.

Восточные элементы русской народной речи

При компаративном исследовании языков региона, где русский народ установил длительные и интенсивные контакты с тюркскими и финно-угорскими на-

родами обнаружались общие элементы лексики, фразеологии, словотворчества и синтаксиса.

При изучении лексики русских народных пословиц, фиксированных в сборнике В. Даля наблюдается большое количество слов, заимствованных от соседних восточных народов. Необходимо указать и на то, что многие русские фразеологические единицы и пословицы, представленные в сборнике В. Даля, имеют эквиваленты в тюркских и финно-угорских языках, доказывая влияние культурных и языковых контактов. Фразеологические единицы ни **сана**, ни **мана**; **баш** на **баш**; **талан** на **майдан**; мерить на свой **аршин** явно отражают восточное влияние использованием слов, заимствованных из тюркских языков, подтверждая выводы Н.А. Баскакова (1979).

Заслуживает пристального внимания, что мы нашли этимологические источники русских фразеологических единиц *белая кость* и *черная кость* в тюркских языках.

Киргизский оборот *ак соок* '1) утонченно вежливый, держащий себя с достоинством; 2) настоящий, близкий свойственник' <ак 'белый' + соо 'кость', является эквивалентом русской фразеологической единицы *белая кость*.

Эквивалентами оборота являются татарск. *ак сояк* [7, с. 520] 'прям., перен. белая кость'; башкирск. *ак һойэк* 'а) уст: белая кость; голубая кровь; б) белоручка' <ак 'белый' [8, с. 18] 'и *һойэк* [8, с. 738] 'кость'.

В историко-этимологическом словаре «*Русская фразеология*» (2005) еще говорится об исконно русском происхождении этих оборотов. Заслуживает внимания, что в романе «*Былое и думы*» А.И. Герцена оборот *белая кость* обладает положительным значением, а отрицательное значение «*белоручка*» возникло после Октябрьской революции.

В тюркских языках обороты белая кость обладает значением «*аристократ*», а черная кость «*простолюдин*». Выражение *кара халык* имеет значение 'простой народ', слово *кара* само может обладать этим значением. Русское слово *чернь* имеет сходное значение.

В сборнике русских пословиц и поговорок В.И. Даля мы обнаружили пословицы, отражающие **минорат** — важнейший элемент **обычного права** кочевых народов. О функционировании минората у кочевых народов Монголии упоминается итальянскими путешественниками Рубруком и Карпини в 1223-м году. Институт минората тщательно изучен в работах С.А. Каскабасова (1972) у казахов и Е.В. Баранниковой у бурятского народа. Пословицу *Меньшой сын на корню сидит [в крестьянстве – наследует домом]* [3 с. I / 130].

В данной пословице отражен важный элемент **обычного права русского крестьянства**, резко отличающийся от кодифицированных законов. В работе Н.С. Трубецкого «*Верхи и низы русской культуры*» (1927) четко показаны расхождения между нормами и традициями «верхов» и «низов» русского общества. Он подчеркивает то, что европейское правосознание у верхов русского общества укоренилось плохо, а у низов **никак не укоренилось**.

О широком распространении института **минората** говорит вариант данной пословицы *Меньшому сыну отцовский двор, старшему новоселье (по смерти отца; это в крестьянстве обычай)*. [3 с. II/73].

В русском языке наблюдается большое количество слов, заимствованных из тюркских языков. Для этимологического анализа богатым источником служил сборник русских пословиц В. Даля. В пословицах используются тюркские заимствования, вошедшие в литературный язык: **алый, алмаз, аршин, базар, деньга, барабан, каблук, караул, карман, кирпич, таракан, товар, товарищ, тюрьма, ямщик**

Устарелые слова: **алтын, барыш, булат, епанча, кабала, казна, камка, карачун, колчан, коштан, кумач, магарыч, майдан, талан, ясак.**

Слова, сохранившиеся в диалектах, (связанные с бытом деревни): **алашка, армяк, бадья, баклага, бирюк, бельмес, варнак, брага, дуван, кулага, мазарки, мо-сол, махан, салтык, тулуп, тьма, тютюн, харчи, чакчуры, чумичка, шлык, якши.**

Параллели пословиц указывают не только на заимствование конкретных языковых единиц, но указывают и на укоренение восточных культурных традиций степных кочевников: Уважение доброго, быстрого коня, помощника и друга степного кочевника наблюдается в следующих русских пословицах и в их тюркских эквивалентах:

Лошадь человеку крылья [3, II. 355] ; тат. *аты барын канаты бар* [7, с. 57] 'у кого есть лошадь, у того есть крылья'; туркм. *аты барын ганаты бар* [9, с. 55] 'у кого конь, у того и крылья'; чув. *ар сукаче – ут* [10, с. 424] 'крылья мужчины конь'; узб. *аты барын, ганаты бар* [11, с. 55]; 'у кого конь, у того и крылья'; кирг. *ат – эрдын канаты* [12, с. 77] 'конь – крылья молодца'.

«Погоняй коня не кнутом, а овсом»; «На лошадь не плеть покупают, а овес [3, II / 355]; Тат.: *«атны чыбыркы бэлэн кума, солы белэн ку»* [7, с. 643] 'погоняют коня не кнутом, а овсом'; Венг.: *«Zab hajtja a lovat, nem ostor»* [13, с. 731] 'погоняют коня не кнутом, а овсом'. Заслуживает пристального внимания, что многие слова, обозначающие масти лошадей, заимствованы из тюркских языков: **буланный, бурый, каурый, сварас, чубарый.**

Русские пословицы отражают жизненный опыт кочевников.: **«Не, купи двора, купи соседа»** [3, с. II. 155]; **«Не купи деревни, купи соседа»** [3, с. II. 155]; Тат.: *«урын сайлама, курише сайла»* [7, с. 573] 'не выбирай место, а выбирай соседа'; Тур.: *«ev alma, komşu al»* [9, с. 281] 'не выбирай дом, выбирай соседа'; Узб.: *«ховли олма, кушин ол»* [11 с. 659] 'не покупай дом, купи соседа'; Кирг.: *«конуш алгыча, конишу ал»* [12, с. 402] 'не выбирай стоянку, выбирай соседа', Уйг.: *«Uj alмай, hamsaj alай.»* [15, с. 10] 'не покупай дом, купи соседа'.

Тюркские эквиваленты русского оборота **«Собаке – собачья смерть»** отражают роль восточных языковых и культурных контактов, так как по русским народным традициям собака считается тоже нечистым животным подобно тюркским традициям. Эквиваленты говорят о тюркском происхождении русской пословицы: башкир. *эткә эт үлеме* [8, с. 10] 'собаке собачья смерть'; татар. *эткә эт үлме* (ТаРС 686) [7, с. 686] 'то же'; Туркмен. *ите ит өлүми* [9, с. 361] 'то же'.

Азиатская модель словотворчества

При изучении языка русского фольклора и произведений русских народных писателей мы обнаружили использование специфического вида словотворчества,

который назван термином «**парные слова**». Этот вид деривации типичен для тюркских, финно-угорских, индийских и китайского языков. Эти структуры тщательно изучены в работах финно-угроведов, тюркологов, индологов и китаеведов.

Заслуживает пристального внимания, что в работах русской лингвистики в XX-м веке долгое время не были изучены сочинительные сложения, которые в работах тюркологии и финно-угроведения назывались термином «парные слова». Об этом говорится в книге Н.А. Баскакова, поощряющего изучать эти типичные структуры русской народной речи. Игнорирование этих структур для нас было непонятно, так как А.А. Потебня в книге «*Из записок по русской грамматике. Т. 3*» посвятил около 50-и страниц изучению парных слов в русском языке. Он установил их стилистические признаки, указав на то, что они являются специфическими элементами некодифицированной русской народной речи (просторечия), то есть языка фольклора.

Первая значительная работа по парным словам русского языка была написана профессором О.Б. Ткаченко (1979). Он занимался параллельными финно-угорскими структурами сложения: *жил-был*, которое является типичным элементом зачина русских народных сказок.

При сопоставительном исследовании мы могли установить, что русские сочинительные сложения (парные слова) вполне соответствуют по своей структуре и по семантическим признакам евразийским сложениям. Закономерности финно-угорских, алтайских, индийских, китайских и русских сходных структур, изложенные в работах исследователей: **финно-угорские**: D. Pais 1951, К.Е. Майтинская 1974, О.Б. Ткаченко 1979, Г.Х. Ахатов 1981, **тюркские**: Е.Л. Убрятова 1948; Н. Кайдаров 1958; **индийские** А.П. Баранников 1928, С.К. Чаттерджи 1940; **китайские** G.V. Gabelentz 1881, В.И. Горелов 1984. Их работы доказывают общий восточный характер парных слов изученного региона.

В работах упомянутых лингвистов представлены основные группы парных слов: синонимического, антонимического и суммирующего характера. При изучении парных слов в русском языке мы нашли тождественные виды: структуры, состоящие из синонимов: *булат-железо, вепрь-кабан, друг-приятель, жил-был, жив-здоров, любо-дорого, неожиданно-негаданно, путь-дорога.*

Антонимического характера: *видимо-невидимо, как-никак, там-сям, туда-сюда.*

Суммирующего типа: *братья-сестры, золото-серебро, знать-видать, кровь-пот, отец-мать, пахать-сеять, пить-есть, хлеб-соль.*

При изучении парных слов Восточной Евразии кроме сходных видов типологического характера выделились семантические параллели конкретных структур и тематических групп.

В русской народной речи понятия «**здоровье, благополучие**» часто обозначаются парными словами, о чем свидетельствуют структуры *жив-здоров* (Мельников, Шолохов); *живой-невредимый* (Залыгин); *целый-невредимый* (Залыгин); *в целостности-сохранности* (Распутин) *подобру-поздорову* (Шолохов).

В народной фразеологии структура *жив-здоров* употребляется в роли **этикетной формулы**, о чем свидетельствуют диалоги героев в романе П.И. Мельникова: «*Нет ли каких новостей? Все ли живы-здоровы? — Все слава богу живы-здоровы, отвечает Ермило Матвейч*» [5, с. 399].

Эта фразеологическая единица используется и в произведениях П. Бажова, В. Шукшина: «*Микола жив-здоров, скоро домой придет*» [16, с. 83]; «*Слава богу, живы-здоровы.*» [17, с. 446];

О частоте использования фразеологической единицы *жив-здоров* свидетельствует роман М. Шолохова „*Тихий Дон*”. При встрече донские казаки интересуются здоровьем своих знакомых, употребляя данный оборот: «*Наталья с внуками как? Живы-здоровы?*» [18, с. II/ 65]; «*Здравствуй, сват! Живой-здоровый?*» [18, с. II/ 96]; «*Супруга ваша живая-здоровая?*» [18, с. III/ 60]; «*Натальюшка жива-здорова?*» [18, с. III/ 140]; «*Старик-то мой живой-здоровый?*» [18, с. IV/ 249]; «*Детушки живы-здоровы?*» [18, с. IV/ 422];

В тюркских языках используются многие эквиваленты русского сложения *жив-здоров*: тат. *исен-сау* [7, с.178] 'здоровый; живой, невредимый' <*исен* [7, с. 178] 'здоровый; живой, невредимый' + *сау* [7, с. 471] 'здоровый, невредимый; башк. *сау-саламат* (БРС 729) 'жив-здоров; в полном здравии'; тат.:*сау-саламат* [7, с. 471] 'жив-здоров, в полном здравии'; кирг. *соо-саламат* [12, с. 626], уйгур. *сак-саламат* [19, с. 152], башкир. *һау-сэлэмт* [8, с. 729] 'жив-здоров'; кирг. *соо-саламат* [12, с. 626], 'жив-здоров, целый, невредимый'. В данных эквивалентах слова *жив-здоров* обнаруживаются компоненты *сау, сак, соо, һау* со значением 'здоровый, невредимый' и *сэлэмт, саламат, сэлэмт* 'здоровый, невредимый, благополучный'.

В татарском сложении *исен-сау* [7, с. 178] 'здоровый, живой, жив-здоров, целый, невредимый' <*исен* [7, с. 178] 'здоровый, живой, жив-здоров, целый, невредимый' и *сау* [7, с. 171] 'здоровый, невредимый, здравый, здорово; здраво', в уйгурской структуре *аман-есэн* [19, с. 135] 'невредимый, благополучный, здоров' и в киргизских сложениях *аман-эсэн / эсэн-аман* [12, с. 965] используются компоненты-синонимы, подобно русскому сложению.

В языке хинди эти понятия тоже обозначаются парными словами: *кушал-кшем* [20, с. 281] 'здоровье и благополучие' <*кушал* [20, с. 281] 'благополучие, здоровье' + *кшем* [20, с. 298] 'счастье, благополучие': *кушал-мангал* [20, с. 281] 'здоровье и благополучие' <*кушал* + *мангал* [20, с. 860] 'счастье, благополучие'; *бхала-чангā* [20, с. 844] 'целый и невредимый; здоровый' <*бхала* [20, с. 844] 1) хороший; 2) счастье, благо + *чангā* [20, с. 363] '1) здоровый; 2) хороший; 3) чистый'.

В китайском языке сходные понятия тоже обозначаются парными словами, о чем свидетельствуют структуры: *jiàn-zhuàng* [21, с. 26] 'крепкий, здоровый' < *jiàn* (ОКЯ 642) 'здоровый, сильный, крепкий' + *zhuàng* [21, с. 26] 'здоровый'; *jiàn-kāng* 'здоровье, здоров' [22, с. 445] < *jiàn* 'здоровый, сильный, крепкий' + *kāng* [22, с. 456] 'здоровье, благополучный; благополучие'.

О восточном элементе *языковой модели* свидетельствуют структура *живот-сердце*, обозначающая явление душевного мира, компоненты которой относятся к семантическому полю «органы человеческого тела».

В русских народных песнях мы нашли следующие примеры: „*У молодца, у парничка живот-сердце бьетца*” [23, с. 146/30]; „*Сударочки найдеть – живот-сердце мреть*” [23, с. 254/555] „*живот-сердце нарывана*” [24, с. 314].

Эквивалентом является удмуртское сложение *кцтя-сюлэмья* [25, с. 216]. 'по душе, по сердцу', в котором используются компоненты *кцт* [25, с. 216] 'живот'

и *сюлэм* [25, с. 407] 'сердце'. Здесь наблюдается полное соответствие семантики сопоставленных парных слов и их компонентов.

Марийская структура *шум-мокиш* [26, с. 434] '1) внутренности, ливер; 2) душевный мир человека' тоже относится к данному семантическому типу. Сложение состоит из компонентов *шум* [26, с. 434] 'сердце' и *мокиш* [26, с. 192] 'печень', и отражает общность языковой модели региона.

В тюркских языках душевный мир обозначается сходными структурами: уйгурск. *журэк-багри* [19, с. 143] 'внутренности; душевный мир' <журэк 'сердце' и *багри* 'печень'. В обороте „*журек-багри езилмек*” [19, с. 143] 'болеть душой' наблюдается это явление.

В тюркских языках слово, обозначающее „печень” обладает и переносным значением «душа». Турецкое слово *ciğer* [14, с. 156] 'печень' обозначает понятие душа» в следующих выражениях: и *cikmakta bu vavaz o garibin ciğerdinen* [14, с. 156], 'это крик души несчастного'; *ciğerini yakmak* [14, с. 156] 'а, 'терзать душу' б, 'хватать за душу',

Татарское слово *бавыр* [7, с. 51] 'печень' обозначает и понятие «сердце, центр». в выражении „Урал *бавыры*” [7, с.51] 'сердце (центр) Урала'. Выражение *бала – бавыр ите* 'ребенок близкий к сердцу' тоже относится к данной группе.

В русской фразеологии слово *печёнка* тоже обладает сходным переносным значением: „*Всеми печёнками*” [27, с. 531] 'прост. Очень сильно, страстно (ненавидеть, презирать кого-л.); „*Сидеть в печёнках /кого/*” [27, с. 531] 'прост. о чувстве ненависти, крайней нелюбви к кому-л.'.

Эти русские обороты являются элементами **просторечия**, обладают народным характером и относятся к коренным русским фразеологизмам.

Семантические параллели, связанные с образным изображением душевного мира, также свидетельствуют о влиянии культурной зоны и о соприкосновении русского народа с восточными народами.

Венгерское слово *máj* 'печень, печёнка', тоже обозначает и душевное явления и характер человека, что доказывает выражение „*Nagy mája van*” [13, с. 460/ 216] 'чересчур вспыльчивый, раздражительный (букв.: у него большая печень)'.

В китайском языке слово *gān* / гāнь [28, с. 227/2342] (Ош.) 1) печень, печёнка; 2) храбрость, отвага; 3) совесть' имеет и метафорическое значение.: „*gānъчан цунь-дуанъ*” [28, с. 227/2342] 'убиваться'; „*gānъ-хъ тай-шэн*” [28, с. 227/2342] 'обр. чересчур раздражительный; легко выходить из себя'.

Китайское слово *dān* / дāнь [28, с. 110/1166]'1) жёлчный пузырь 2) степень храбрости, смелости, мужества и отваги', обладающее и переносным значением играет важную роль в фразеологии. Этим словом обозначаются положительные характерные черты мужчины: *dāньdà* [28, с. 110/ 1166] 'храбрый, отважный (букв.: большой жёлчный пузырь)'; *dāньлян* [28, с. 110/ 1166] 'смелость, храбрость, мужество'; *dāньgāнь* [28, с. 110/ 1166] '1) иметь смелость; осмелиться; смель; 2) отчаянный, смелый, дерзкий' связаны с важными характерными чертами человека.

Выражение *dāньсяо* [28, с. 110/1166] 'трусливый, робкий (букв.: маленький жёлчный пузырь)' и *dāньсюй* [28, с. 110/1166] 'трусливый, несмелый, робкий' обозначают отрицательные характерные черты человека. Выражение *dāньчжжи*

(Ошан. 110/ 1166) 'холерический характер; холерик' тоже обозначает отрицательную характерную черту.

В венгерской фразеологии слово *epe* 'жёлчь' используется тоже для изображения душевных явлений: „*Az epe beszél belőle.*” [13, с. 176/ 550] 'он остро говорит (букв.: из него жёлчь говорит)'; „*Elfutja / elönti az epe*” [13, с. 176/ 551] 'разозлиться, рассердиться (букв.: его разлила жёлчь)'; „*Felforr az epéje*” [13, с. 176/ 552] 'рассердится, пришел в бешенство (у него вскипела жёлчь)'.

О типичности этого семантического явления в китайском языке свидетельствует и сложение *гǎнь-нǎо* [28, с. 227/ 2342] 'обр. физические и душевные силы' состоит из компонентов *гǎнь* [28, с. 227/ 2342] 'печень' и *нǎо* ([28, с. 189/1910] '1) мозги; 2) рассудок, ум', которые используются в выражении *гǎнь-нǎо ту-ди* [28, с. 227/ 2342] 'отдать свою жизнь, не пощадить живота (за родину)'.

О древним характере возникновения путем калькирования свидетельствуют парные слова, использованные в русских исторических песнях XVII-го века: *вор-разбойник, друзья-товарищи, злато-серебро, чашки-ложки, печаль-тоска, род-племя*, и т. д.

Сложение *друг-товарищ* используется в исторической песне 17-го века: „Все то наши *друзья-товарищи*” [29, с. 268]. Вариант *друг-приятель* возник позже, использованное в литературе: „в такую пору середь *друзей-приятелей* доброй ушлицы похлевать” [5, с. I/191], „там все кругом знакомые, *дружки-приятели*” [30, с. 90]

Эквиваленты сложений *друг-товарищ, друг-приятель* в языках изученного ареала. Тюркские эквиваленты; тат: *дус-иш* [7, с. 137] 'друзья, приятели' < *дус* [7, с. 137] 'друг, приятель' + *иш* [7, с. 181] 'товарищ; друг'; башк. *дус-иш* [8, с. 171] 'друзья-товарищи, друзья, приятели; уйгур. *дост-ашна* [19, с. 141] 'друзья' < *дост* 'друг, приятель' + *ашна* [31, с. 38] 'приятель, друг'; уйг: *ашна-агинә* [31, с. 38] ('близкие друзья <*ашна* [31, с. 38] 'приятель, друг'; чувашск. *танташ-юлташ* [10, с. 442] <*танташ* [10, с. 442] 'друг, близкий товарищ' + *юлташ* [10, с. 639] 'товарищ, друг, приятель' наблюдается слово *юлташ*, тесно связанное с башкирским словом *юлдаш*. доказывают распространение этой структуры:

Компоненты тюркских сложений отражают этимологическую связь и языковые контакты, так как компонент одного языка используется в сложении-эквиваленте другого языка.

О языковых контактах свидетельствуют и сложение *эшъёс-юлтошъёс* 'друзья-товарищи <*эш* [25, с. 526] 'товарищ' + *юлтош* [25, с. 530] 'друг, приятель, товарищ, спутник' удмуртского языка. в котором используется компонент *юлтош*, восходящий к тюркским языкам. Башкирское *юлдаш* [8, с. 827] 'попутчик, спутник; 2) товарищ, друг' образовано от слова *юл* [8, с. 826] 'путь, дорога'. Слово *юлдаш* используется в башкирском обороте *тормош юлдашы* [8, с. 827] 'подруга жизни'. Чувашское *юлташ* [10, с. 639] 'товарищ, друг, приятель' тоже свидетельствует о тюркском влиянии в удмуртском языке. Компонент *эшъёс* тюркского происхождения восходит к татарскому или башкирскому *иш* 'друг'.

Эквиваленты сложения *тоска-печаль*, использованного в исторической песне 17-го века, наблюдаются в восточных языках. Татарское сложение *кайгы-гамь* [7, с. 209] 'горе, печаль', состоит из слов *кайгы* 'горе, скорбь' и *гамь* [7, с. 110]

'печаль, скорбь'. Кроме этой структуры используется эквивалент *кайгы-хэсрэт* [7, с. 2010] 'горести, печали, тоска' < *кайгы* 'горе, скорбь' + *хэсрэт* [7, с. 593] 'тоска, печаль', заимствованное из арабского языка.

Заслуживает внимания, что в удмуртском сложении *куректон-кайгу* [25, с. 231] 'горе и печаль' используется компонент *кайгу*, имеющий этимологическую связь с татарским словом *кайгы* [7, с. 209] 'горе, скорбь'. В турецком языке используется синонимы: исконно тюркское слово *кауги* [14, с. 525] 'горе, печаль' (имеющее древнюю форму *каугу*) и *гам* [14, с. 312] 'горе, печаль, скорбь' арабского происхождения. Данные синонимы с тождественным значением отражают обогащение языка путем заимствования. Турецкое слово *hasret* [14, с. 389] 'тоска, горе, сожаление' имеет этимологическую связь с татарским *хэсрэт*, заимствованным из **арабского** языка, что тоже свидетельствует о языковых контактах.

В китайском языке использовано сложение *бэй-ай* [28, с. 810/8423] 'горестный, огорченный', соответствующее представленным сложениям. Сложения антонимического типа *бэй-хуань* 'горе и радость' [28, с. 810/8423], *ай-лэ* 'горе и радость' [28, с. 532/5740] тоже относятся к данному семантическому полю.

Сложение русской народной речи *угостить-употчевать* свидетельствует кроме влияний языковых контактов, об укоренении восточных традиций в русском менталитете. Эта структура используется в русской народной сказке в сборнике А. Н. Афанасьева: „ты *угости-употчевай* меня” [32, с. 172].

Марийский язык использует параллельное сложение *сий-курмат* [26, с. 305] 'угощение, чествование', которое отражает дальнейшие языковые контакты.

О тюркском происхождении слова *сий* говорит казахское слово *сый* [33, с. 816] 'подарок, награда', использованное в обороте *сый конак* [33, с. 816] 'почетный гость'. Казахский глагол *сыйлау* [33, с. 816] '1) подарить, 2) угощать' обладает значением, связанным с изученным семантическим полем.

Татарское слово *сый* [7, с. 494] 'угощение' и глагол *сыйлау* 'угощать, выразить почтение' тоже говорит о тюркском происхождении. Марийская структура *сий-курмат* [26, с. 406] 'угощение, потчевание' является полным эквивалентом татарской структуры *сый-хөрмэт* [7, с. 494] '1) угощение, 2) почтение' и в этимологическом аспекте. Компонент *курмат* удмуртского слова имеет связь с казахским словом *күрмет* [33, с. 230] 'уважение, почет', от которого образованы *күрметтеу* 'уважать', *күрметті* [33, с. 230] 'уважаемый, почтенный'.

Компонент *хөрмэт* [7, с. 623] '1) уважение, почет', 2) **угощение** татарской структуры *сый-хөрмэт* [7, с. 494] имеет этимологическую связь с казахским словом *күрмет* [33, с. 230] 'уважение, почет'. Татарские слова *хөрмәтле* [7, с. 623] 'уважаемый, почтенный', *хөрмәтлеу* [7, с. 623] 'уважать, чествовать' восходят к слову *хөрмэт*.

Башкирская структура *һый-һөрмәт* [8 с. 749] '1) угощение, 2) почет' тоже имеет этимологическую связь с татарскими и казахскими словами. Компонент *һый* 'угощение, застолье', использованное в выражении *ултыртыу* [8, с. 749] 'ставить угощение, устроить застолье'. Слова *һыйлау* [8, с. 749] '1) угощать / угощение; 2) дарить', *һыйсан* [8, с. 749] 'гостеприимный, хлебосольный', образованные от данного слова. Башкирское *һый* родственно с татарским словом *сый* 'угощение', и отражает фонетические закономерности башкирского языка.

Компонент башкирской структуры *һөрмәт* [8, с. 749] 'почет, уважение' и слова *һөрмәт итергә, һөрмәтләргә* [8, с. 109] 'уважать, выражать уважение' родственны с татарским *хөрмәт* и казахским *құрмет* [33, с. 230] 'уважение, почет'.

Родовые отношения в русском языке часто обозначаются парными словами, о чем свидетельствуют примеры, *отец-мать, брат-сестрома* и *мужежена-ми*, взятые из книги А.А. Потебни (1899).

Эквиваленты типичной структуры *род-племя* тоже отражают языковые контакты.

При анализе этого сложения А.А. Потебня указывает на то, что *род* имеет значение 'ближайшие родственники', а *племя* дальнейшие родственники' [34, с. 416]. О древнем характере структуры свидетельствует пример, взятый из исторической песни 17-го века: *Ты какого роду-племени?* [29, с. 191]. Мы обнаружили примеры и в литературе: „Помилей мне *роду-племени*“; „мужскому *роду-племени* стыд!“ [35, с. 28]. „из твоего *рода-племени* – дядя или прадед?“ [4, с. 99]

Данное понятие обозначается сходными структурами в языках изученного ареала: тат: *нәсел-нәсәп* [7, с. 406] 'род-племя; тат: *зат-ырусыз* [7, с. 153] 'без роду, без племени'; утмурт *чыжы-выжы* [25, с. 498] 'род-племя, родня'.

В китайском сложении *чжун-цзу* [28, с. 49/463] 'расы и народности, этнический; народность, происхождение' <*чжун* [28, с. 49/463] '1) раса, род, порода; 2. сорт, вид' + *цзу* [28, с. 477/539/] '1) род, родовой, племя, клан, поколения народа; 2. род (биол.)' тоже наблюдается семантическая связь, упомянутая в работе А.А. Потебни. Значение структуры и отдельные значения компонентов доказывают сходство с русским сочинительным сложением.

Сложение *воры-разбойники* и использованное в исторической песне: „Я того *вора-разбойника, Стеньки Разина сынок*“ [29, с. 214] имеет параллели в восточных языках. Чувашское сложение *вара-хурахла* [10, с. 70] 'разбойник, бандит' < *вара* [10, с. 70] 'вор' + *хурахла* 'разбойник, бандит' является эквивалентом русской структуры. В уйгурской структуре *огри-зивазе* [19, с. 125] 'вороны, разбойники' тоже относится к данному семантическому полю.

Китайское сложение *дао-цзэй* [28, с. 69/693] 'воры и разбойники, грабители, бандиты' <дао [28, с. 69/693] (Ош. 69/693) 'разбойник, пират, бандит' + *цзэй* [28, с. 648/6811]. '1) разбойник, вор, бандит, преступник; 2) 'мятежник, смутьян' является семантическим эквивалентом русской структуры. Китайского *цзэй* используется в структурах *цзэйцзан* 'воровская добыча', *цзэйхуа(р)* 'воровской жаргон'.

Заключение

В результате сопоставительного анализа некоторых слов, фразеологических единиц и специфических структур русского языка мы могли указать на их восточное происхождение. Обнаруженные нами параллельные языковые единицы свидетельствуют о языковых контактах русской культурной зоны, установленных Н.С. Трубецким (1927) и о языковых контактах, предполагаемых Н.А. Баскаковым (1979) и О. Б. Ткаченко. Обнаруженные нами сходные семантические мотивы говорят не только о языковых контактах русского народа с соседними тюркскими и финно-угорскими народами, но указывают и на укоренение восточ-

ных мотивов в менталитете русского народа. Преимущество обычного права **минората** кочевых народов русским крестьянством является веским доказательством укоренения восточных традиций.

Тождество русских и восточных фразеологических единиц и пословиц тоже доказывает интенсивность культурных связей, так как они непосредственно связаны с характером менталитета восточных народов.

Изучением специфических структур, **парных слов** русской народной речи и фольклора мы могли установить восточный характер данного вида словотворчества, что предполагается Н.А. Баскаковым. Представленные нами мотивы национального менталитета непосредственно связаны с языковыми категориями русской народной речи, что соответствует выводам В.В. Колесова (1999) о диалектической связи между культурой и языком.

Список литературы

- 1 Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения. – М.: Наука, 1979. – С. 5-16.
- 2 Колесов В.В. Жизнь происходит от слова. – СПб., 1999. – С. 142-151.
- 3 Даль В. Пословицы русского народа. Сборник В. Даля в двух томах. – М.: «Художественная литература», 1984. – С. 5-22.
- 4 Распутин В. Повести. – Минск, 1983. – 528 с.
- 5 Мельников П.И. На горах. – М.: «Огонёк», 1978. – 575 с.
- 6 Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (1927) // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 9. Фил. – 1991. – № 1. – С. 87-98.
- 7 Татарско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1966. – 863 с.
- 8 Башкирско-русский словарь. – М.: «Дигора, Русский язык», 1996. – 865 с.
- 9 Туркменско-русский словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1968. – 832 с.
- 10 Чувашско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1977. – 712 с.
- 11 Узбекско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1959. – 840 с.
- 12 Киргизско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1965. – 503 с.
- 13 O. Nagy G. Magyar közmondások és szólások. – Budapest: «Gondolat», 1985. – 860 с.
- 14 Турецко-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1977. – 966 с.
- 15 Kúnos Ignác. Adalékok a jarkendi törökség ismeretéhez. – Budapest, 1912. – С. 8-21.
- 16 Бажов П. Малахитовая шкатулка. – М.: «Советский писатель», 1947. – 440 с.
- 17 Шукшин В. Лобановы. – М.: «Молодая гвардия», 1975. – 496 с.
- 18 Шолохов: М. Тихий Дон. – М.: «Художественная литература», 1962.
- 19 Кайдаров Н. Парные слова в современном уйгурском языке. – Алма Ата, 1958. – С. 41-49.
- 20 Хинди-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1953. – 1200 с.
- 21 Горелов В.И. Лексикология китайского языка. – М.: «Просвещение», 1984. – С. 20-31.
- 22 Задоев Т.П. Хуан Шуин. Основы китайского языка. – М.: «Наука», 1993. – 271 с.
- 23 Сборник народных песен П.В. Киреевского. – Ленинград: «Наука», 1983. – 328 с.
- 24 Русские народные песни, собранные писателями. – М.: «Наука», 1974.
- 25 Удмуртско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1983. – 592 с.
- 26 Марийско-русский словарь. – Йошкар-Ола: «Марий книга изд.», 1991. – 512 с.
- 27 Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И. Русская фразеология. – М.: «Астрель – АСТ – Люкс», 2005. – 926 с.
- 28 Ошанин И.М. Китайско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1952.

- 29 Исторические песни XVII-го века. – Ленинград: «Наука», 1966. – 376 с.
30 В. Белов. Повести и рассказы. – М.: «Художественная литература», 1984. – 544 с.
31 Уйгурско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1972. – 383 с.
32 Народные русские сказки. Из сборника А.Н. Афанасьева. – М.: «Художественная литература», 1983. – 445 с.
33 Казахско русский словарь. – М.: «Русский язык», 1981. – 574 с.
34 Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. Т. III. – М.: «Просвещение», 1968 (Переиздание книги 1899). – С. 414-465.

Transliteration

- 1 Baskakov N.A. Russkie familii tyurkskogo proisxozhdeniya [Russian Surnames of Turkic Origin]. – М.: Nauka, 1979. – S. 5-16.
2 Kolesov, V.V. Zhizn' proisxodit ot slova [Life Comes from the Word]. – SPb., 1999. – S. 142-151.
3 Dal' V. Posloviцы russkogo naroda [Russian Proverbs]. Sbornik V. Dal'ya v dvux tomakh. – М.: «Художественная литература», 1984. – S. 5-22.
4 Rasputin V. Povesti [Stories]. – Minsk, 1983. – 528 с.
5 Mel'nikov P.I. Na gorax [On the Mountains]. – М.: «Ogonyok», 1978. – 575 с.
6 Trubeczkoj N.S. Verxi i nizy' russkoj kul'tury' [The Upper and Lower Classes of Russian Culture] (1927) // Vestnik Mosk. Un-ta. Ser. 9. fil. – 1991. – № 1. – S. 87-98.
7 Tatarsko-russkij slovar' [Tatar-Russian Dictionary]. – М.: «Русский язык», 1966. – 863 с.
8 Bashkirsko-russkij slovar' [Bashkir-Russian Dictionary]. – М.: «Digora, Russkij yazy'k», 1996. – 865 с.
9 Turkmensko-russkij slovar' [Turkmen-Russian Dictionary]. – М.: «Sovetskaya e'nciklopediya», 1968. – 832s.
10 Chuvashsko-russkij slovar' [Chuvash-Russian Dictionary]. – М.: «Русский язык», 1977. – 712 с.
11 Uzbeksko-russkij slovar' [Uzbek-Russian Dictionary]. – М.: «Русский язык», 1959. – 840 с.
12 Kirgizsko-russkij slovar' [Kyrgyz-Russian Dictionary]. – М.: «Русский язык», 1965. – 503 с.
13 O. Nagy G. Magyar közmondások és szólások [Hungarian Proverbs and Sayings]. – Budapest: « Gondolat», 1985. – 860 с.
14 Tureczko-russkij slovar' [Turkish-Russian Dictionary]. – М.: «Русский язык», 1977. – 966 с.
15 Kúnos Ignác. Adalékok a jarkendi törökség ismeretéhez [Additions to the Knowledge of the Turkish]. – Budapest, 1912. – S. 8-21.
16 Bazhov P. Malaxitovaya shkatulka [Malachite Box]. – М.: «Sovetskij pisatel'», 1947. – 440 с.
17 Shukshin, V. Lobanovy' [Lobanovs]. – М.: «Molodaya gvardiya», 1975. – 496 с.
18 Sholoxov: M. Tixij Don [Quiet Don]. – М.: «Художественная литература», 1962.
19 Kajdarov N. Parny'e slova v sovremennom uygurskom yazy'ke [Paired Words in Modern Uyghur Language]. – Alma Ata, 1958. – S. 41-49.
20 Xindi-russkij slovar' [Hindi-Russian Dictionary]. – М.: «Русский язык», 1953. – 1200 с.
21 Gorelov, V.I. Leksikologiya kitajskogo yazy'ka [Lexicology of the Chinese Language]. – М.: «Prosveshhenie», 1984. – S. 20-31.
22 Zadoenko T.P., Xuan Shuin. Osnovy' kitajskogo yazy'ka [Huang Shuying. Fundamentals of the Chinese Language]. – М.: «Наука», 1993. – 271 с.
23 Sbornik narodny'x pesen P. V. Kireevskogo [Collection of Folk Songs by P.V. Kireevsky]. – Ленинград: «Наука», 1983. – 328 с.

24 Russkie narodny`e pesni, sobranny`e pisatelyami [Russian Folk Songs Collected by Writers]. – М.: «Наука», 1974.

25 Udmurtsko-russkij slovar` [Udmurt-Russian Dictionary]. – М.: «Russkij yazy`k», 1983. – 592 s.

26 Marijsko-russkij slovar` [Mari-Russian Dictionary]. – Joshkar-Ola: «Marij kniga izd.», 1991. – 512 s.

27 Birix, A.K., Mokienko, V.M., Stepanova L.I. Russkaya frazeologiya [Russian Phraseology]. – М.: «Astrel` – AST – Lyuks», 2005. – 926 s.

28 Oshanin I. M.: Kitajsko-russkij slovar` [Chinese-Russian Dictionary]. – М.: «Russkij yazy`k», 1952.

29 Istoricheskie pesni XVII-go veka [Historical Songs of the 17th Century]. – Leningrad: «Наука», 1966. – 376 s.

30 V. Belov. Povesti i rasskazy` [Stories and Stories]. – М.: «Xudozhestvennaya literatura», 1984. – 544 s.

31 Ujgursko-russkij slovar` [Uyghur-Russian Dictionary]. – М.: «Russkij yazy`k», 1972. – 383 s.

32 Narodny`e russkie skazki [Russian Folk Tales]. Iz sbornika A.N. Afanas`eva. – М.: «Xudozhestvennaya literatura», 1983. – 445 s.

33 Kazaxsko russkij slovar` [Kazakh-Russian Dictionary]. – М.: «Russkij yazy`k», 1981. – 574 s.

34 Potebnya A.A. Iz zapisok po russkoj grammatike [From Notes on Russian Grammar]. Т. III. – М.: «Prosveshhenie», 1968 (Pereizdanie knigi 1899). – S. 414-465.

Пачаи И.

Орыс халық тілі мен фольклорының шығыс элементтері

Аңдатпа. Бұл зерттеуде орыс халық тілі мен фольклоры ұлттық діл сипатының байланысындағы Шығыстық сипат талданады. Орыс мәдениетінен жаңа теория құрастырған Н.С. Трубецкий (1927) Еділ аймағындағы орыс халқының түркілер мен фин-угор халықтарымен байланысын көрсетті.

Біздің орыс халық тілі мен фольклоры ғылыми зерттеуіміздің себебі, осы тақырып бойынша ұсынылған жұмыстардың жеткіліксіз зерттелуі түрткі болды. Орыс халық тілі мен фольклорының шығыстық сипат ерекшеліктерін және шығыстық тілдер мен фольклорының параллель құрылымын ашқанымызды біздің компаративистикалық зерттеу нәтижесі дәлелдейді.

Түйін сөздер: орыс халық тілінің Шығыстық сипаты, ұлттық діл, орыс халқының мәдени байланыстары, зерттеудің жеткіліксіздігі, шығыс тілдерінің параллель құрылымдары, орыс мәдени аймағы.

Расай I.

Oriental Elements of Russian Folk Speech and Folklore

Abstract: this study analyses the Eastern character of the Russian folklanguage and folklore which connected with the character of national mentality. The cultural contacts of Russian people with the Turkish and Finno-Ugrian people in the Volga basin presented by N. S. Troubetzkoy (1927) who foemed the new theory-from Russian culture.

Our scientific investigation of the Russian folklanguage and folklore is motivated by the works, which demonstrated the insufficiency of this domain. The results of our comparative investigation prove the Eastern traits of Russian folklanguage and folklore, namely we discovered the parallel structures in the Eastern languages and folklore.

Key words: Eastern character of the Russian folkspeech, national mentality, cultural contacts of Russian people, insufficiency of research, the parallel structures of Eastern languages, Russian cultural zone

РУХАНИ ЖАҢҒЫРУДЫ ЖҮЗЕГЕ АСЫРУДАҒЫ ДӘСТҮР МЕН ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ БАҒДАРЛАРДЫҢ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ*

¹Қанағатов Манат Қанағатұлы, ²Жаңабаева Динара Мұхтарқызы
¹sumbe@inbox.ru, ²dinara.jan@bk.ru

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

²ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану Институты
(Алматы, Қазақстан)

¹Kanagatov Manat, ²Zhanabayeva Dinara

¹sumbe@inbox.ru, ²dinara.jan@bk.ru

¹Al-Farabi Kazakh National University

²Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MES RK
(Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа. Ғылыми жұмыста Рухани жаңғыру бағдарламасының негізіндегі атқарылып жатқан жұмыстардағы ықпал етуші фактор ретінде дәстүр мен құндылықтық бағдарлардың қаншалықты маңызды екендігіне талдау жасайды. Жаңарудың теориялық негіздемелеріне тоқтала отырып, қазіргі Қазақстан жағдайындағы жаңарудың өзіндік ерекшелігіне тоқталып, өткен ғасырдағы түрліше тарихи өзгерістердің қазіргі қоғам санасына әсерін сипаттайды. Рухани жаңғыру барысында маңызды болып саналатын дәстүр мен құндылықтық бағдарлардың ұлттық сана-сезімге сай құрылып, қазақ халқының өткен дәуірдегі руханиятының қайнар көздерінен бастау алуы маңызды. Осындай ұстанымды басшылыққа алу барысында ғана Қазақстан қоғамы шынайы жаңаруды рухани жаңғырумен ұштастырып жүйелі мәдени құндылықтарды дүниеге келтіре алады. Ұлттық құндылықтардың жаңару мүмкіндігін мәдени антропологиялық тұрғыдан сипаттап, оның әлеуметтік, философиялық негіздемесін беруде тарихи деректер мен ұлттық әдеби жәдігерлердің алар орнының маңыздылығын қарастырған маңызды. Сонымен бірге, мемлекеттік бағдарламаны жүзеге асыру барысындағы мәселелерге, оның тигізетін игі ықпалдарына және мәдениет салаларының жаңару барысындағы ұлттық құндылықтарды ескеру маңыздылығына тоқталу Рухани жаңғыруға байланысты ғылыми тұжырымдамалардың құндылығын арттыра түседі.

Түйін сөздер: Рухани жаңғыру, дәстүр, құндылықтық бағдарлар, сананың ашықтығы, прагматизм, жаңару.

Кіріспе

Қазіргі кезеңде кең етек алған әлемдік тенденциялардың бірі, ол өз тарихын зерттеп-зерделеу, әлемдік кеңістіктегі өткен орны мен қазіргі тіршілігін

* Бұл мақала ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант №АР08856541 "Қазақстанның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани-мәдени әлеуеті").

бағамдау және рухани сабақтас болатын мұралармен танысып, өз құндылықтар жүйесін сақтап қалуға ұмтылу. Осыған орай, мемлекеттік деңгейде де, жекелеген авторлық деңгейлерде көптеген ізденістер жасалынып, бағдарламалар жүзеге асырылып, тарихи тамырмен тұтасуды мақсат тұтқан әрекеттер барысы қай елде болмасын байқалуда. Халықаралық деңгейдегі ғылыми кеңістіктің негізгі бағдарларының бірі, қазіргі уақыт пен рухани тамыр арасындағы сабақтастықты жалғап, мәдениеттің салаларын үндестіруді қолға алуда. Әсіресе, бұл үрдіс жаһандық интеграцияда жүзеге асып, рухани-мәдени қауымдастықтардың шекарасы ұлттық деңгейден трансұлттық дәрежеге айналып жатқан уақыттарда белсенділікке ие болуы, бір жағынан таңданысты туындатса, екінші жағынан заңды құбылыс ретінде қабылданып жатады.

Осы негізде Қазақстан Республикасында да ұлтты өткен уақыттардың құндылықтар жүйесімен, рухани тамырымен, мәдениет салаларымен байланыстыратын, жаңаруды жаңғырумен үндестіретін түрлі әрекеттер қолға алынған болатын. Әсіресе, 2017 жылы Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті – Елбасы Н. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру»[1] атты халыққа жолданған мақаласы Қазақстанның гуманитарлық ғылымдар саласында іргелі зерттеулердің бастамасы болып, сүре жол салғаны белгілі. Мақала жарыққа шығып, жолдау ғылыми ортада талқылауға түсіп, біршама істердің басын қайырып, мемлекеттік мүддедегі реформалардың жүзеге асырылуына түрткі болғанына біршама уақыт болса да, әлі күнге өзектілігін жоймай, керісінше жыл өткен сайын маңыздылығы арта түсуде. Қазіргі таңдағы жаңғыру тенденциясының ажырамас бөлігі болып табылатын нәрсе ол ата-бабамыздан өсиет болып қалған дәстүр мен күнделікті дүниетанымдық түсініктерден тәжірибе болып жинақталған құндылықтар жүйесі. Сондықтан, «әжептәуір жаңғырған қоғамның өзінің тамыры тарихының тереңінен бастау алатын рухани коды болады» деген ойдан туындаған «жаңа тұрпатты жаңғырудың ең басты шарты – сол ұлттық кодынды сақтай білу» [1] түсінігі заманауи Қазақстанның жанару үдерісінің басты сипаты болып табылады. Дәстүр мен құндылықтар бағдарларды сақтау мен келесі ұрпаққа дәріптеп жеткізе алу бүгінгі күннің басты міндеттерінің бірі болып қана қоймай, болашақ ұрпақ алдындағы парыз екендігі түсінікті. Осыған орай, Н.Ә. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» бағдарламалық мақаласын және «Ұлы Даланың жеті қыры» [2] еңбектерінің негізінде ұлттық рухани құндылықтарды, мәдени жетістіктерді зерделеудегі орны мен рөлін толыққанды түсініп, болашақ үшін жасалған батыл қадамдар екендігін айқындау мақсаты қойылуы заңды.

Бұл көрсетілген мемлекеттік маңызы бар құжаттар қазіргі таңдағы атқарылып жатқан ғылыми ізденістер мен тұжырымдар қалыптастырудағы басты нұсқаушы бола отырып, ұлттық-мемлекеттік болашақ түсінігін қалыптастырудың өзегі болып табылады. Сондықтан да, өткен заманнан бүгінге жеткен, кей тұста жойылуға шақ қалып, сиреп кеткен дәстүрлер мен құндылықтарды қайта сараптап, шынайы өмір тіршілігіне енгізудің жолдарын қарастыру, теориялық және тәжірибелік әдістемесін жасақтау бүгінгі Қазақстанның гуманитарлық ғылымының мақсаты болып табылады.

Зерттеу әдіснамасы

Ғылыми мақаланың ізденістері барысында көптеген әдістер қолданылды. Негізгі жалпы ғылыми және пәнаралық әдістерге сүйене отырып, біршама ғылыми тұжырымдамалардың түйіндемелеріне тоқталынды. Соның ішінде мәдениеттанулық, дінтанулық, саясаттанулық, әлеуметтанулық және әлеуметтік-философиялық ғылыми әдістер негізіндегі жүйелі әдістемелері, дәстүр мен құндылықтарды зерттеудің және талдаудың жүйелі әрі қызметтік-құрылымдық тәсілдері, мәдени құндылықтардың тарихи көріністеріне сипаттама беретін тарихи-салыстырмалық әдістері, түпнұсқа жазба материалдарды түсіндіріп, маңызды идеялардың мағынасын ашуға бағытталған герменевтикалық тәсілдер қолданылды. Қазіргі таңдағы қоғамның бағдарын, дүниетанымдық түсініктердің шеңберін анықтауға септігін тигізетін, саралап-зерделеудің басты бағыттарын ашып беретін, мәселенің өзіндік ерекшелігін толыққанды қабылдауға нұсқау беретін өзгешеліктерді қабылдай отырып, әдістерді жаңаша түрлендірудің мүмкіндіктері де басшылыққа алынды.

Қазіргі таңдағы сандық технологиялардың қоғам өміріне дендеп енуімен байланысты, ақпараттық кеңістіктегі қоғамдық сананың трансформациялық өзгерістерін есепке алатын, дәстүр мен жаңашылдықтың арасындағы қайшылықтар мен тұтастығын ескере алатын диалектикалық заңдылықтардың зерттеу барысында қолданылуы заманауи Қазақстан жағдайындағы мән-жайды ашуға септігін тигізеді деп санаймыз. Осындай контекстте, ежелден мұра болып келе жатқан салт-санамызға, ауызша әдебиеттің түрлеріне, жазба мәдениеттің көрнекті жәдігерлеріне, түрлі ұлттық мұраларымызға деген ой өрісімізге өзіндік пайымдаулар жасауға мүмкіндік беріледі. Әрине, бұның барлығы көп ұлтты және көп конфессиялы Қазақстанның аясында өзара сыйластық пен төзімділіктің қағидаттарын есепке алу арқылы ғана жүзеге асатындықтан толеранттық принциптерін басшылыққа ала отырып, плюрализм мен ой еркіндігінің шеңберінде зерттеу бағыттары жүзеге асырылатын болады.

Ғылыми ізденістер барысында мемлекеттік маңызды құжаттарға талдау жасалынып, сілтемелер қойылуымен қатар, отындық және шет елдік зерттеуші ғалымдардың тұжырымдаларына сүйеніп маңызды және дәстүрлі құндылықтарды қазіргі заманмен тоғыстырып, үндестіре алатын идеялар да талқылауға түседі. Негізгі басымдық заманауи үлгідегі рухани жаңғыру үлгілерінің сипаттамаларын беру болып табылғанымен де, тарихи тамырлас, мәдениетпен тұтасып жеткен руханиятқа тоқталып, оның озық үлгідегі басымдықтарымен танысу маңызды саналады.

Жаңғыру немесе жаңарудың теориялық үлгілері

Жаңғыру немесе жаңару туралы идеялар әлемдік философиялық ой кеңістігінде ежелгі дәуірден бар ұғым болып табылғанымен оның кәсіби ғылым шеңберінде қарастырылуы ХХ ғасырдың орта шенінде қалыптасты. Осы уақыттардағы әлемдік саяси кеңістікте орын алып жатқан «тәуелсіздену»

үдерісі, салдар ретінде көптеген ғылыми тұжырымдамаларды дүниеге келтірді. Қоғамның даму негіздерін зерделейтін әлеуметтік-философиялық мектептер қалыптасты, соның ішінде XIX ғасырлардың соңындағы Г. Мэн «Көне заң» атты еңбегінен бастау алатын эволюциялық дамуды дәріптеген Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, сияқты және функционалдық негіздерді жақтайтын Т. Парсонс, Э. Шилз және т.б. ғалымдардың ойлары отаршылдықтың құрығынан құтылған елдердің даму бағдарына өзіндік сипаттамалар беріп, ортақ белгілерін анықтауға ұмтылды. Бұдан басқа жаңарудың классикалық зерттеулері XX ғасырдың 50-60 жылдарында жаңарудың тізбектік үлгілерін ұсынып, әлеуметтік өзгерістердің ауылшаруашылықтық деңгейден индустриалды қоғамға дейінгі сатыларын атап өтеді. Ал өткен ғасырдың 70-ші жылдарындағы сыни кезең өкілдері дамудың біржақты екендігіне күмән тудырып, Батыстық үстемдік идеологиясының жемісі ретінде баға береді. Сонымен қатар бұдан кейінгі қайта жаңғырған жаңару идеялары, нежаңару қағидаттары шығыстық өркениеттердің (Оңтүстік Корея, Тайвань, Гонконг, Сингапур, Малайзия) даму үрдістеріне сүйеніп өзіндік идеялар қалыптастыруға тырысты [3, 221-227 бб.]. Жаңарудың түрлі теориялық тұжырымдамалары өз уақытының даму векторын түсінуге бағытталған идеялық көзқарастар екендігі анық, сол себептен әр кезеңге сай өзіндік жаңару үрдісі болатындығы және өзіндік қайталанбас заңдылығы болатындығын да ескеріп, қазіргі Қазақстан жағдайында да өзіндік қайталанбас жолы бар екендігін ұғыну маңызды. Қазақстанның қай елмен салыстырсақ та өзіне ғана тән ерекшелігі бар екендігін, тарихы, мәдениеті, рухани ішкі жан дүниесі, діні мен ділі бар екендігін ескерсек қазіргі жаңаруға бағыт алған, жаңғыру жолында Қазақстандық модель қалыптастырған елді түсіну үшін жан-жақты талдап, салыстыра талдау да маңыздылығын жоғалтпақ емес.

Дәстүр мен жаңашылдық қатар тізгін тартқан Қазақстанның қазіргі даму бағдарында атап өтілген жаңару қағидалары біршама ескіріп, толық қанды анықтама беруге мүмкіндік бермейді, дамудың жалғыз Батыстық үлгісін дәріптейтін кейбір теориялар керісінше теріс ықпалын тигізіп жатуы да мүмкін. Сол себепті де, XX ғасырдың 50-ші жылдары тәуелсіздікке қол жеткізіп, бірақ белгілісі бар белгісізі бар даму жолына түсе алмаған кейбір елдер үшін шешімі табылмаған мәселелерді қарастыруда Қазақстандық жол өзіндік бастама ретінде де қарастырылады. Бірақ та жаңару үдерістерін қарастырған олардың неше түрлі балама нұсқалары бар екендігін, соның ішінде дәстүр мен рухани құндылықтарды ұштастыра алатын да жолдары бар екендігін көрсетіп, заман ағымында басқаларға үлгі бола алатын да мемлекеттердің бар екендігін ескеру маңызды [4, 3-12 бб.]. Әлеуметтану профессоры Йоран Терборнның ойындағы жаңару жолының бірі Батыс өркениетінің ықпалымен болатын ішкі жаңару идеясы [5, 233 б.] қазіргі Қазақстандық жаңару үлгісінің сипатын ашуға жақындай түседі.

Қазақстан даму векторына теориялық тұрғыдан баға бергенде, рухани жаңғыру идеясының маңызды рөлін айқындауда қазіргі заманауи талаптардың маңызды рөлін де атап өткен маңызды, себебі, адами капитал, білімді индивид, қоғамның мызғымас мүшесін қалыптастыруда жаһандық талаптардың қағидаттарын басшылыққа алу, Қазақстан үшін өзіндік модель қалыптастыруға

мүмкіндік берді деп айтуға болады. Себебі, Қазақтың ұлттық құндылықтарынан бастау алатын толерантты түсініктерді басшылыққа алған мемлекеттік саяси бағдар көптеген экономикалық дағдарысты бастан кешірсе де посткеңестік кеңістікте саяси тұрақтылық пен ұлтаралық және конфессиялық теңдікті сақтай алған бірден бір ел болып табылады.

Рухани жаңғыру жағдайындағы дәстүр мен құндылықтық бағдарлардың бағыттары

Қазақстан Республикасының идеологиялық ұстанымына айналып отырған «Рухани жаңғыру» бағдарламасы өз кезегінде Қазақ халқының бай тарихи және мәдени мұрасының негізінде «Мәңгілік Ел» ұлттық идеясын ары қарай жүзеге асыра отырып, дәстүр мен құндылықтар бағдарын сақтап, дамытып, дамыған отыз елдің қатарына қосылуды мақсат тұтуда. Бұл мақсатты жүзеге асыру барысында біршама лайықты шараларды орындауға мүдделі болып, көптеген жобаларды қолға алуда [6]. «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» бағдарламасын жүзеге асырудың өзі ішкі туризм әлеуетін арттыру ғана емес, рухани құндылықтардың қайнар көзін ашып, халықты сусындатып, әлем жұртшылығына паш етуге бағытталған батыл қадам ретінде бағалауға болады. Қаншама жәдігерлер өз уақытында бағаланбағандықтан тарих сахынасынан жоғалып, ұлттың жадынан өшкендігін айтып есебін берсек оның өзі біршама болады. Тарихи тамырдан алыс болғандықтан қаншама қорған тоналып, жеке коллекционерлердің қанжығасында кеткен жәдігерлердің санын түгендеу мүмкін емес. Ал «Цифрлық Қазақстан» бағдарламасының шеңберінде жоғалғанымызды түгендеп, барымызды байыптауға мүмкіндік алдық. Бұның барлығы өз кезегінде алдымен мемлекеттің қолдауымен мәдени мәселелерді шешіп, рухани қажеттіліктерді өтеуге жауап бере алатын жүйелі әрекеттерді жүзеге асыруға мүмкіндік берді [7]. Екіншіден, Қазақстан территориясындағы Қазақ халқының дәстүрі мен рухани бағдарларына байланысты нақты жәдігерлердің үлкен қоры мен жинағын қалыптастыруға жағдай жасады. Осы негізде Қазақстандық мәдениеттің тарихи бай мұрасын ұрпаққа сапалы түрде жеткізудің замануи тетіктері жүзеге асырылып отыр. Бұл өз кезегінде материалдық мәдени мұраның сақталынып жетуіне деген қадам десек, бүгінгі таңдағы жас ұрпақты тәрбиелеуде, ертеңгі күнге деген стратегиялық қадам жасауда рухани құндылықтарды қалыптастырудың басты идеясы ретінде ауыз екі әдебиет пен ежелден жеткен тарихи тамырдың маңыздылығын айтсақ оның да еселенген ықпалы бар екендігін жеткізу керек.

Қазақстан жерінің өткені ежелден адамзат өркениетінің орталықтарының бірі болып табылатын Еуразиялық кеңістікпен тікелей байланыстағы тарихи бай мұраға ие [8, 10 б.] . Тәуелсіздік алғанға дейінгі кезеңдерде тарихымыздың бұрмаланып, санамыздың түпкіріне бодандық қамытының иілгендігін айтар болсақ, XX ғасыр бойына қаншама зұлмат пен қиындықты бастан кешірген халқымыз өз тамырынан ажырап, таным көкжиегі тарылып қалғандығын білеміз. Бірақ та еркіндіктің таңы атып, өз алдына дербестік алған соң көптеген түйіткіл

мәселелерді шешуге мүмкіндік алған соң барымызды толықтыруға мүмкіндік алдық. Қазіргі таңда Қазақстан тарихи тұрғыдан өзінің салт-санасымен, рухани тамырымен қайта танысып, жаңаша дүниеге келуді бастан кешіруде. Тәуелсіздік жағдайында қоғамның рухани жаңғыруы орын алып, ұлттық өзіндік санасы оянып, өткен тарихына деген мақтаныш сезімі қалыптасып, тарихи жады қайта жанданып, өткеніне байланысты объективті шынайылыққа қол жеткізуге мүмкіндік алып жатқан тұста дәстүр мен құндылықтық бағдарлардың қайта оянуы маңызды. Өткенімізді бағамдауда бізге жағымды сын пікір мен объективті шынайылыққа қол жеткізудің маңыздылығын алға тартсақ, өткен күннен жеткен дәстүріміз бен құндылықтық бағдарларымыздың шынайы бейнесін қалыптастырудың мүмкіндігі туындайды. Өйткені, жас ұрпақты тәрбиелеп, кемел болашақ қалыптастырудың бірден бір жолы, ол шынайылық пен ақиқаттың шеңберіндегі білімнен келіп туындайды. Ұлттың өткені мен тарихын қапына келтіру мен сақтай алу, әлемдік мәдениет пен өнердегі адам қалыптастырушы орнын айқындау, қоғамдық саладағы терең білімді талап етеді. Тарихи жады жоқ халық, өз тамырына балта шабуды ар санамайтын ұрпақтарды дүниеге әкелетіндігін, Ш. Айтматовтың сөзімен айтсақ мәңгүрттік санадағы адасқандарды туындататыны сөзсіз. Бұл тұрғыдан қарағанда дәстүрлі таным мен ата-баба жолымен келген құндылықтық бағдарлар ертеңгі күнде құмға сіңген судай болып, жаһандық интеграцияда жойылып кетуге шақ халықты өз дербестігімен, қайталанбас ерекшелігімен құтқаратындығына көз жеткізеді. Қай заманда болмасын ата-баба жолынан таймай, өзіндік өмір салтын сақтап келген халқымыз қым-қуыт замандарды, қаншама зұлмат соғыстарды бастан кешіріп келсе де тұтастығын жоғалтпай, өмір бәсекесінде тарих сахынасынан сырғып кеткен жоқ. Тек XX ғасыр бойындағы өмір салтын түбегейлі өзгерткен, есеңгіретіп ұлт зиялыларына қырғидай тиіп репрессияға ұшыратқан, аштықпен халықтың санасын жоқ етуге тырысқан саяси солақайлықтың кезінде жойылып кетудің кейпінде қалдық [9, 57 б.]. Тек Тәуелсіздіктің тақ таңы ғана, қазақты осы сойқаннан аман қалуға мүмкіндік беріп, ертеңгі күнге деген сенім отын қайта жағып, тіршілік қамын қайта күйіттеп, салт-санамызды жаңғыртуға мүмкіндік алдық. Дей тұрғанымен, өткен ғасырдың салған жарасы әлі күнге жазылмай, кейбір жағдайда өз қынабынан жеріген мәңгүрттік санадағы ортаның қалыптасып, қатерлі ісікше қоғамға теріс ықпалын тигізетін құбылыстардың да болып жатқаны түсінікті. Бұл жағдайда, сол күйіктен тазарудың жолын, әділетті қоғам орнатудың қазақстандық даңғылдың бастауы сан ғасырлық сыннан сүрінбей өтіп, ұлттық жадымызда қанмен жазылып, ұлпа деңгейіндегі генетикалық кодымызда көрініс тапқан ұлттық ділімізді ауыздан ауызға жеткен фольклор, сирек те болса мұра болып қалған жазба мәдениеттегі құнды дүниемізден іздегеніміз абзал. «Өлімнен ұят күшті» деп жанын ар жолында құрбандыққа шалған, «қара қылды қақ жарған» әділеттілікті ту еткен, бөтеннің ала жібін аттауды ұяттың шегі деп бағалап, өз ұрпағын тура жолмен тәрбиелеген бабалар жолын қазіргі таңда дәріптеп, басшылыққа алу, «Рухани жаңғырудың» қайнар көзі, асыл бұлағы болуы керек.

Әрине үлкен атаулармен, үлкен істердің бастамасы болуға болатын да шығар, бірақ та әр үлкен жол кішкене қадамдардан басталатыны сияқты болашақтың,

тұрақтылықтың, кемел болашақтың кілті шағын да болса әрқайсымыздың дұрыс жасалған қадамдарымызда болады. Мемлекет бағдарламалық негізде біршама істердің бастамасышы болды, бірақ та көп жағдайда осы шаралардың көпшілігі науқаншылдықтың сипатын беретіндіктен шынайы әрекеттердің көрінісін бере бермейді. Соған орай нақты ғылыми ізденістердің шеңберінде жасалған игі шаралардың аясын кеңейтіп, салалық деңгейде рухани кемелдендірудің жұмыстарының дені ғалымның қарымды ізденістерінен келіп туындайды. Әлемдік ғылыми кеңістіктегі Қазақ мәдениетінің орнын екшеп, тарихи тұрғыдағы рөлін бағамдауда шовинистік пиғылдан, еуроцентристік менмендіктен туындаған көзқарастардан арылып, өз төл мәдениетіне деген сүйіспеншілік ұғымын дамыта алу, ұлттық тарих пен мәдениетке деген жаңаша көзқарастарды туындатып жатыр. Соған сай, мемлекет басшысы анықтап берген басым бағыттар «Мұражай-2025», «Ұлы даланың ұлы есімдері» оқу-ағарту энциклопедиялық паркі, «Ұлы дала тұлғалары» ғылыми танымдық сериялардың қолға алынып, жұмыстар жасалынуы өз кезегінде Қазақ ғылымының еркін ойшылдығының, объективті білімге деген талпынысының көрінісі деп бағалауға келеді.

«Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» бағдарламасы көп жағдайда ең алдымен жастарға арналғандығы мәлім. Қазіргі таңдағы орын алып жатқан саяси, геосаяси, экономикалық ахуалдарға қарап отырып қоғамның бойындағы рухани тұғырнамалардың қаншалықты маңызды екендігін байыптауға болады. Руханилық адам бойына қуат дарытып, сенім ұялатады, өркениетті қоғамның негізгі тұғырнамаларымен таныстырып, соның ажырамас мүшесі болудың іргетасын қалайды. Ал Қазақстан сияқты жас мемлекет үшін, кемелді болашақ қалыптастырудың сара жолын салуға мүмкіндік береді. Алдыңғы қатарлы 30 елдің қатарына ену үшін қойылған мақсаттарға қол жеткізудің рухани негіздемесін жасауда маңызды рөл атқарады. Сол үшінде тыңғылықты атқарылған шаралар желісі қалыптасып, «Мәдени мұра» бағдарламасының аясында келелі істер атқарылды [10]. Тарих толықыныдағы қазақ халқы үшін әртүрлі елдердегі мұрағаттардан көптеген құжаттар жинақталып жаңа толқындағы көзқарастар қалыптастыруға мүмкіндік берді. Дәстүр мен құндылықтарды рухани жаңғыру аясында ең алдымен бәсекеге қабілетті орта қалыптастыру үшін қолданыс аясын кеңітсе ұтарымыз көп, өйткені бәсекеге қабылеттілік әлемдік деңгейдегі заман талаптарын ғана орындауды ғана емес, өзіндік ерекшеліктердің көрінісін қамтиды. Өйткені бәсекеге қабілеттілік тек жекелеген адамдарың ғана емес, бүтіндей ұлттың қабілеттілігімен өлшенеді. Жаңа ғасыр талаптарына сай білімдер мен қабілеттерді меңгеруде жекелеген таланттардың ғана емес, топтық деңгейдегі сапаның артуымен өлшем жасау маңызды. Осы тұрғыдан «Цифрлық Қазақстан» бағдарламасының аясында және үштілділік, мәдени және діни келісім бағдарламаларының аясында бүкіл Қазақстандықтардың алдағы жылдардағы салауатты болашағын қамтамыз етуге болады. Өйткені бәсеке басты сапалық өлшемдер болып табылады.

Қоғамның сапалық деңгейін қалыптастыру өз кезегінде білімділік деңгейімен ғана өлшеніп қоймай, сана деңгейіндегі ойлау формасының жаңаруымен де өлшенеді. Сондықтан бағдарламалық жолдауда көрсетілген прагматикалық ой-

лау деңгейлерін де маңызды деп санаған жөн. Қоғамда алған серпілістердің дені 2050 жылға орай алдыңғы қатарлы 30 елдің қатарына еруге деген талпыныстардан туындағандықтан, оның келелі саласы осы ойлау жүйесінің жаңаша серпін алуымен байланысты. Таным аясындағы прагматикалық ойлау, қалыптасқан түсінік бойынша ұлттық танымға жат, батыстық өлшемдегі ойлау формасы ретінде қарастырылып, руханилықтан гөрі эгоистік пайдаға негізделген әрекетті жоспарлаудың дүниетанымдық түсінігі ретінде ұғынылғанымен, шын мәнінде о баста қалыптасу барысында батыстық ғылыми жүйедегі тәжірибе мен оның орнына басымдық беретін әдістемелік туынды екендігін ұмытпау керек. Ғылыми қауымдастық шеңберінен шығып, жалпы философиялық түсінікке айналып, танымдық, өмірлік, этикалық және діни мәселелердің шешімін табуға белсене араласқан ойлау жүйесі [11, 243-246 бб.], қазіргі Қазақ қоғамы үшін де келелі мәселелердің шешімін табуға атсалысуға қауқарлы екендігін түсінгеніміз абзал. Қанша дегенмен, әлемдік нарықта тек шикізат көзі ретінде ғана танылған.

Қазақстан үшін қоршаған ортаның тазалығын сақтау, түрлі экологиялық апаттардың алдын алу, салдарын жою, пайдалы ресурстардың үнемділігін сақтап, болашақ ұрпаққа жеткізе алу, қайтарымсыз энергия көздерін тиімді формаларына ауыстыру сияқты мәселелер алдыңғы қатарда екендігін айтсақ, осы түсінікті дәстүр мен құндылықтық бағдарлар арқылы халықтық санамызда қайта ояту, ата-баба жолын жаңғырту арқылы көрініс табады. Өйткені ата-бабаларымыздан жеткен рухани қазынамыздан осы прагматизмнің ұлттық менталитет деңгейіндегі формаларын аршып алуға болады. Прагматикалық ойлау саласы туралы айтқанда, оны тек батыстық құндылықтар мен өркениеттік өлшемдері ретінде қарастыруға болмайды, өйткені бұл шамадағы ойлай формасы Еуразия кеңістігіндегі өзінше өмір салтымен тіршілік еткен қазақ халқы үшін де таңсық болмағандығын, керісінше табиғатпен етене жақын өмір сүрген халықтың прагматикалық ойлаудың озық үлгілерін қалыптастырып, қабылдай алғандығын түсіну керек [12]. Түрлі ырымдар мен тиымдар, даналыққа негізделіп құрылған түсініктер осының айқын дәлелі. Шынайы күшті «білектен емес, білімнен» таныған қазақ халқы «байлықтың қолдың кірі» екендігін, «малдың бір жұттық екендігін» алға тартып рухани құндылықтардың шынайы бағасын бере алғандығын дәстүр мен ұлттық құндылықтардан сусындаған әр адамның білетіндігі мәлім. Дәстүрін құрметтеп, ата жолын өмірлік ұстанымы ретінде қабылдаған еліміз, судың да сұрауы бар деген ұғымды табиғаттың киелі, тылсым күшімен пайымдап әлеуметтік бірегейлік пен құқықтық теңдікті дала заңымен ұштастырып, жазылмаған заңдылыққа айналдыра білген.

Дәстүр мен құндылықтық бағдарлардың ұстаным негіздері

Заманауи қоғам мәдениеті өз кезегінде шалқып өмір кешудің салтын емес, қанағаттану сезімімен, жеткілілікті ұштастыруға негізделген, яғни парасаттылық деңгейіндегі мәдениет болып табылады. Бірақ та, заманың түлкі болса тазы болып шалуды мақсат тұтқан, байсалды емес бай болуды дәріптеген тойымсыз қоғамда сол ұлттық дәстүрді белден басатын білімсіздіктен туындаған

құбылыстар да жиі кездесіп жатады. Оның сырын, сол рухани тамырдан ажыраған адамның жануарлық инстинкке негізделген жабайы пайымының жемісі ретінде бағалаған жөн. Табиғатқа деген тойымсыз көзқарас бұдан әрі жалғаса беруі мүмкін емес, өйткені Арал апатының өзі, оны тигізген зардабы өлшеммен қарастырсақ дүниежүзілік деңгейдегі қасіреттің көрінісі. Бұл көп мәселенің бірі ғана десекте жаһандық апаттың өз еліміздегі сипаты. Сондықтан, ауыздан ауызға өсиет болып жеткен, қазақы сананың, даналықтың, тазалықтың қазіргі уақыттағы қажеттіліктерді өтеуде осы рухани жаңғыру арқылы ұлттық дәстүрлі құндылықтарды қайта жандандыру уақыт еншісіндегі басты міндеттердің бірі болып табылады.

Бұл жерде ескеретін екі түрлі мәселе бар екендігін, біріншіден дәстүрлі құндылықтар деңгейіндегі өзгерістерді жүзеге асыру мен екіншіден ұлттың ішкі дүниесін заманға бейімдеп өзгерту мәселелері тұрады. Осы тұрғыдан, ұлттың ішкі жан дүниесіне келетін қатерлердің бар жоқтығына да талдау жасау маңызды. Заман ағымының бойында ұлттық дәстүрлеріміз, тіліміз, музыкамыз, әдебиетіміз, ұрпақтан ұрпаққа ауызшы жеткен фольклор, салт-санамыз барлығын қосқанда ұлттық рухымызды өзімізбен бірге алып жүру мүмкіндігін іздестіру маңызды. Озық елдің таңсығы деп қаңсығын алу емес, өз төл құндылығымызбен ұштаса алатын озық үлгідегі жетістіктерін игеру бүгінгі күннің басты мәселесіне айналу керек.

Әр халық тарих еншісінен өзіне тән сабағын алып, қателіктердің салдарын жеңіп, сәтсіздіктердің алдын алуға тырысады. Қазақ халқы үшін XX ғасыр түрлі қасіреттерге толы болды. Біріншіден, біз өзіміздің ұлттық дамудың табиғи жолынан ажырап, сырттан келген жат идеялардың жетегінде болды, екіншіден қазақ халқы үшін демографиялық соққы жасалынды, үшіншіден, ұлт өзінің тілі мен мәдениетінен айырылып, жойылудың алдында дәрменсіз қалды, ақырында қазақ даласы экологиялық және түрлі қолдан жасалған апаттардың ошағына айналды [13, 187 б.]. Бұлардың барлығын топтастырсақ, шын мәніндегі жеткен жетістігіміз бен сәттіліктеріміз өз мәнін жойған болар еді. Жаңару үдерісінде, осыншама сәтсіздіктер мен қасіреттерді ескеріп, ертеңгі таңды тыныштықпен қарсы алудың жолын қарастыру аса маңызды.

Қазіргі таңдағы өмірдің ақиқаты ол білімді болу болашақтың сәтті болуының кепілі екендігін түсіну. Жастарды дайындаудың басты басымдығы білімділік пен біліктіліктің жоғарылығында екендігін қабылдау. Бірақ өткен ғұламалардың өсиетіндегі «тәрбиесіз білім адамзаттың қас жауы» болатындығындай, дәстүр мен құндылық бағдарларының негізіндегі білім мемлекетшілдік пен ұлтжандылықтың бастамасы екендігін, құндылық жүйесіндегі білім берудің басымдығы ұлт болашағының кепілі екендігін мойындаудан туындайды. Бұл жағдайдағы басты шарттардың бірі сананың ашықтығы, бағдарламалық жолдауда көрсетілгендей өз қателіктерін бастан кешіріп, сан-салада адасудан гөрі, өзгенің қателіктерінен сабақ алып, тәжірибе алмасуға дайындықты көрсете алу. Қазіргі таңдағы трендке айналып бара жатқан осындай құбылыстың жақсы жағын қабылдап, өзгенің үлгісінен сабақ алу, болашақ сәттіліктердің кепілі ретінде қарастырылады. Сананың ашықтығы туралы сөз болғанда, алдымен

мынандай үш түрлі ерекшеліктерді қарастырған жөн. Біріншіден, әлемдегі даму бағдарының және өз еліміздегі болып жатқан өзгерістердің ара салмағын елеп-екшеу. Екіншіден, сананың ашықтығының жаңаша техногендік өзгерістер арқылы туындаған құбылыстарға дайындықты түсіну. Үшіншіден, басқалардың қателіктерін қабылдап, сабақ ала білу. Шығыстық менталитетте болса да, әлемдік даму жолында өз үлгілерін қалыптастыра алған Жапония, Сингапур, Оңтүстік Корея, Қытай сияқты елдердің даму үлгісі осы айтылғандардың жарқын мысалы бола алады. Сана ашықтығы мен тәжірибені лайықты деңгейде бөлісе алу, өзіндік сыр-сипатымен түрлендіре алу, ұлттық менталитетпен байланыстыра отырып, озық үлгідегі құндылықтарды қабылдай алу, осы аталған елдердің басты қасиеттерінің бірі болып табылады. Жаһандық шынайылықтың бейнесі, жаңару үдерісінің қай мемлекетке болмасын сұраусыз келетіні және үздіксіз жүзеге асып отыратын тарихи үдеріс тәрізді сөзсіз болатын құбылыс екендігінде.

Қорытынды

Қазіргі таңдағы заманның талабы мен мемлекетіміздің бағыты мәдениеттің және ғылымның сан қырлы салаларын жаңартуға басымдық беріп, мәдени-адамгершілік қағидаларға негізделген құндылықтарды, дәстүрімізді сақтау болып табылады. Білімнің культін дәріптеп, дәстүр мен жаңашылдықтың ерекше сара жолын қалыптастыруға бағыт алған тұста ежелден келе жатқан салт-санамыздың жаңғыруы өз кезегінде мемлекеттік тұтастық пен ұлтаралық және діни бірлікті нығайтудың басты кілті болып табылады. Елбасымыздың жолдауында айтылғандай қоғамның дамуына игі ықпалын тигізетін тарихи сананы қалыптастыру жолында дәл осы дәстүр мен құндылықтық бағдарлардың қоғамдық қарым-қатынастың барлық салаларына еніп, көрініс табуы, ұлттық дүниетанымды кемелдендіруге ашатын жол ретінде қарастырылады. Өз заманында В. Г. Белинскийдің «Біз өткенімізден қазіргі жаймыз туралы сыр шерткенін, ал ертеңгі күніміз туралы ым-ишара жасағанын сұранамыз» деп тарих пен тарихи сана туралы сипаттама бергеніндей өткен заманның елесіндей бізге жеткен құндылықтық бағдарлардан күтетін үмітіміз зор.

Байқағанымыздай, өткен кезеңнің мол мұрасын жинақтап, келер ұрпаққа жеткізуді мемлекеттік мәдени саясатының басты міндетіне айналып отырғанын көрудеміз. Қазақстан халықтары мәдениеттегі, діни сенім, тілдік ерекшеліктерді сақтай отырып, біртұтас халық ретінде ұйып отыр. Егемен елімізде ежелгі дәстүрлердің жаңа өмірі және халықтың көркем шығармашылығы қайта жаңғыру жолында. Халықтық дәстүр мен құндылық бағдарлардың қайта жаңа кейіпке еніп жандануы адам баласының рухани тылсымын, өмір салты мен ұлттық сана сезімін және ділдік болмысын қайта қалыптастыруға деген ынтаны оятуда. Бұның барлығы, рухани жаңғыру жолына түскен Қазақстан халқының өткенді пайымдап, келешекке үмітпен қарап, құндылықтық бағдарларды жоғалтпай жүйелі даму жолына түсетіндігінің айғағы.

Әдебиеттер тізімі

1 Назарбаев Н. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру. 12 сәуір 2017 ж. [Электронный ресурс] URL https://www.akorda.kz/kz/events/akorda_news/press_conferences/memleket-basshysynyn-bolashakka-bagdar-ruhani-zhangyru-atty-makalasy (қаралған күні: 15.11.2021).

2 Назарбаев Н. Ұлы Даланың жеті қыры. 27 қыркүйек 2019ж. [Электронный ресурс] URL <http://www.akorda.kz>. (қаралған күні: 22.10.2021).

3 Побережников И.В. Теории модернизации // Теория и методология истории: учебник для вузов / Под ред. В. В. Алексеева. – Волгоград: Учитель, 2014. – 246 с.

4 Ефременко Д.В., Мелешкина Е.Ю. Теория модернизации о путях социально-экономического развития // Социологические исследования. – 2014. – № 6. – С. 3-12.

5 Терборн Й. Мир: Руководство для начинающих / пер. с англ. Е.М. Горбуновой, Л.Г. Титаренко; под науч. ред. С. М. Гавриленко; Над. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. – 336 с.

6 Қазақстан Республикасының мәдени саясатының тұжырымдамасы туралы. Қазақстан Республикасы Президентінің 2014 жылғы 4 қарашадағы № 939 Жарлығы. [Электронный ресурс] URL <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U1400000939> (қаралған күні: 29.10.2021).

7 «Цифрлық Қазақстан» мемлекеттік бағдарламасын бекіту туралы Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2017 жылғы 12 желтоқсандағы №827 қаулысы. [Электронный ресурс] URL <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1700000827> (қаралған күні: 22.10.2021).

8 Масанов Н.Э. и др. История Казахстана: народы и культуры: учеб. Пособие.– Алматы: Дайк пресс, 2000. – 608 с.

9 Қуандық Е. Кеңестік идеология және қазақ интеллигенциясы // Қазақстан жоғарғы мектебі. – 2001. – № 4. – Б. 57-64.

10 2004-2006 жылдарға арналған «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы туралы. Қазақстан Республикасы Президентінің 2004 жылғы 13 қаңтардағы № 1277 Жарлығы. Күші жойылды - Қазақстан Республикасы Президентінің 2009 жылғы 18 маусымдағы № 829 Жарлығымен. [Электронный ресурс] URL <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U040001277> (қаралған күні: 29.10.2021).

11 Логинов Е. Прагматизм, тождество и свобода воли. Логос, том 26. (қаралған күні: 29.10.2021). – № 5. – 2016. – С. 243-277.

12 Бурбаев Т. Қазақы прагматизм. Егемен Қазақстан. – 20 сәуір, 2017 ж. [Электронный ресурс] URL <https://egemen.kz/article/119983-qazaqy-pragmatizm> (қаралған күні: 22.10.2021).

13 Камерон С. Аштық жайлаған дала: Ашаршылық, озбырлық және Кеңестік Қазақстанды орнату. Группа оценки рисков. – 2020. – 324 б.

Transliteration

1 Nazarbaev N. Bolaşaqqa bağdar: ruhani jaңgyru [Orientation to the Future: Spiritual Renewal]. 12 säuir 2017 j. [Jeletronnyj resurs] URL https://www.akorda.kz/kz/events/akorda_news/press_conferences/memleket-basshysynyn-bolashakka-bagdar-ruhani-zhangyru-atty-makalasy (қаралған күні: 15.11.2021).

2 Nazarbaev N. Üly Dalanyñ jeti qyry [Seven Sides of the Great Steppe]. 27 qyrküiek 2019j. [Jeletronnyj resurs] URL <http://www.akorda.kz>. (қаралған күні: 22.10.2021).

3 Poberejnikov İ.V. Teorii modernizatsii // Teoriya i metodologiya istorii: uchebnyk dlya vuzov [Theories of Modernization] // Theory and Methodology of History: a Textbook for Universities] / Pod red. V. V. Alekseeva. – Volgograd: Uchitel, 2014. – 246 s.

4 Efremenko D.V., Meleşkina E. Teoriya modernizatsii o putyah sosialno-ekonomicheskogo razvitiya. Sociologicheskie issledovaniya [Theory of Modernization on the Path of Socio-Economic Development. Sociological Research]. – 2014. – № 6. – S. 3-12.

5 Terborn I. Mir: Rukovodstvo dlya nachinaih [World: A Guide for Beginners] / per. s angl. E.M. Gorbunovoi, L.G. Titarenko; pod nauch. red. S.M. Gavrilenko; Nad. issled. un-t «Vysşaya şkola ekonomiki». – M.: İzd. dom Vysşei şkoly ekonomiki, 2015. – 336 s.

6 Qazaqstan Respublikasynuñ mädeni sаяsatynuñ tūjyrymdamasy turaly [On the Concept of Cultural Policy of the Republic of Kazakhstan]. Qazaqstan Respublikasy Prezidentiniñ 2014 jylǵy 4 qaraşadaǵy № 939 Jarlyǵy. [Jelektronnyj resurs] URL <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U1400000939> (qaragan kўni: 29.10.2021).

7 «Sifrlıy Qazaqstan» memlekettik baǵdarlamasyn bekıtu turaly Qazaqstan Ruspublikasy Ūkimetiniñ 2017 jylǵy 12 jeltoqsandaǵy №827 qaulısy. [Resolution of the Government of the Republic of Kazakhstan dated December 12, 2017 №827 on Approval of the State Program "Digital Kazakhstan"]. [Jelektronnyj resurs] URL <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1700000827> (qaragan kўni: 22.10.2021).

8 Masanov N.E. i dr. İstoriya Kazahstana: narody i kultury .[History of Kazakhstan: Peoples and Cultures:]: ucheb. posobie. – Almaty:Daik press, 2000. – 608 s.

9 Quandıy E. Keñestik ideologiya jäne qazaq intellegensiasy интеллегенциясы [Soviet Ideology and the Kazakh Intelligentsia] // Qazaqstan joǵarǵy mektebi. – 2001. – № 4. – B. 57-64.

10 2004-2006 jylдарǵa арналған «Mädeni mūra» memlekettik baǵdarlamasy turaly [About the State Program "Cultural heritage" for 2004-2006]. Qazaqstan Respublikasy Prezidentiniñ 2004 jylǵy 13 qañtarдаǵy № 1277 Jarlyǵy. Kūşi joıyldy - Qazaqstan Respublikasy Prezidentiniñ 2009 jylǵy 18 mausymдаǵy № 829 Jarlyǵymen. [Jelektronnyj resurs] URL <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U040001277> (qaragan kўni: 29.10.2021).

11 Loginov E. Pragmatizm, tojdestvo i svoboda voli [Pragmatism, Authenticity and Freedom of Will]. – Logos, tom 26. – № 5. – 2016. – S. 243-277.

12 Burbaev T. Qazaqy pragmatizm [Kazakh Pragmatism]. Egemen Qazaqstan. 20 säuir, 2017 j. [Jelektronnyj resurs] URL <https://egemen.kz/article/119983-qazaqy-pragmatizm>. (qaragan kўni: 22.10.2021).

13 Kameron S. Aştyq jailaǵan dala: Aşarşylyq, ozbyrlyq jäne Keñestik Qazaqstandy ornatu [Famine: Famine, Arbitrariness and the Establishment of Soviet Kazakhstan]. Gruppa osenki riskov. – 2020. – 324 b.

Канагатов М.К., Жанабаева Д.М.

Важность традиции и ценностных ориентиров в реализации духовного возрождения

Аннотация. В статье анализируется, насколько важны традиции и ценностные ориентации как влияющие факторы в проводимой работе на основе программы «Рухани Жаңғыру». Руководствуясь теоретическими основами обновления, авторы остановились на своеобразии обновления в условиях современного Казахстана и описывают влияние различных исторических изменений прошлого века на сознание современного общества. Важно, чтобы традиции и ценностные ориентиры, которые являются важными в ходе духовной модернизации, формировались в соответствии с национальным самосознанием и исходили из источников духовности казахского народа прошлых эпох. Только руководствуясь такой позицией, казахстанское общество может рождать системные культурные ценности, сочетая подлинное обновление с духовным возрождением. Важно охарактеризовать возможность обновления национальных ценностей с культурно-антропологиче-

ской точки зрения и рассмотреть значение места исторических источников и национальных литературных реликвий в их социально-философском обосновании. Вместе с тем, акцент на вопросах реализации государственной программы, ее благотворном влиянии и важности учета национальных ценностей в ходе модернизации сферы культуры повышает ценность научных концепций, связанных с духовной модернизацией.

Ключевые слова: духовное возрождение, традиции, ценностные ориентации, открытость сознания, прагматизм, обновление.

Kanagatov M., Zhanabayeva D.

The Importance of Tradition and Value Orientations in the Realization of Spiritual Rebirth

Abstract. The article analyzes how important traditions and value orientations are as influencing factors in the work carried out on the basis of the "Rukhani Zhagyru" program. Guided by the theoretical foundations of renewal, the authors focused on the originality of renewal in the conditions of modern Kazakhstan and describe the impact of various historical changes of the last century on the consciousness of modern society. It is important that the traditions and values which are important in the course of spiritual modernization were formed in accordance with the national consciousness and proceeded from the sources of spirituality of the Kazakh people of the past epochs. Only guided by such a position, Kazakh society can give birth to systemic cultural values, combining genuine renewal with spiritual revival. It is important to characterize the possibility of renewal of national values from the cultural and anthropological point of view and consider the importance of the place of historical sources and national literary relics in their socio-philosophical substantiation. At the same time, the focus on the issues of implementation of the state programme, its beneficial impact and the importance of considering national values in the modernization of the cultural sphere increases the value of scientific concepts related to spiritual modernization.

Key words: spiritual revival, tradition, value orientations, openness of consciousness, pragmatism, renewal.

Ж.М. ӘБДІЛДИННІҢ ДИАЛЕКТИКАЛЫҚ-ЛОГИКАЛЫҚ ПРИНЦИПТЕР МЕН ТЕОРИЯЛЫҚ ТАНЫМ МЕТОДОЛОГИЯСЫН ЗЕРДЕЛЕУІ

¹Иманкұл Жабайхан Нұртасұлы, ²Мадалиева Жаңыл Қайыржанқызы

¹*imankul1991@mail.com*, ²*zhanna_madalieva@mail.ru*

¹Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті
(Нұр-Сұлтан, Қазақстан)

²Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық
университеті (Алматы, Қазақстан)

¹*Imankul Zhabaikhan*, ²*Zhanyl Madalieva*

¹*imankul1991@mail.com*, ²*zhanna_madalieva@mail.ru*

¹*L.N.Gumilyev Eurasian National University*
(Nur-Sultan, Kazakhstan)

²*Abai Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)*

Аңдатпа. Бұл мақалада академик Ж.М. Әбділдиннің диалектикалық-логикалық принциптер мен теориялық таным методологиясын зерделеуі қарастырылады. Қазақ философиясы тарихында Ж.М. Әбділдин тұңғыш рет диалектикалық логика принциптері мен таным методологиясын терең зерттеп, мәннің ішкі қайшылықтары мен анықтамаларын ашып, диалектика, логика және таным теориясының бірлігі – диалектикалық логика пәнін ұғынудың кілті деп тұжырымдайды. Диалектикалық логикада ойлаудың, ұғымның қайшылығы туралы мәселе танымның объективтік міндеті, объективтік шындықты рухани-теориялық жаңғырту мәселесімен тығыз байланысты. Ж.М. Әбділдин диалектикалық логикада теория деп объективтік, ойлау бастамасын айқындау, нақтылық біртұтастықтың табиғатын рухани жаңғыртатын ойлаудың күрделі формасын ұғынуды, жекелік, ерекшелік пен әмбебаптықтың бірлігін бітімдеуді көрсетеді.

Ойлау бастамасы бір нәрсемен тікелей немесе жанама түрде байланыста болады, сонымен бірге ол ешнәрсеге қатысты болмайды, бірақ осылай ойлау бастауы дәлелсіз, мүмкін емес, сондықтан бұл тәсілдер өзінің жалғандығын дәріптейді. Бастама дегеніміз логикалық бастама, сондықтан ол өз еркіндегі, өзіндік мәні бар ойлау. Бастама абсолютті, немесе сол сияқты бара-бар мәнді абстрактты бастама болуы қажет, ол сөйтіп, ештеңені алдын ала жорамалдамайтын, бір нәрсеге жанама түрде себеп болмайтын, қандай да болса, негізге сүйенбейтін болуы керек, керісінше, ол өзі барлық ілімнің негізі болуы керек. Сол себепті, ол өзін-өзі тікелей айқындауы керек.

Бастаманың жаратылысының өзі оның болмыстан өзге ештеңе емес екенін талап етеді, сондықтан, болмыс өзге деректерсіз, әрқилы қағидалар мен бастапқы негіздерсіз ойлау тарихындағы, философиядағы өз орнын айқын анықтайды. Болмыс дегеніміз шынайы, таза ой, немесе ойлау бастамасы, логика басталуы. Біз болмыс туралы, тек қана болмыс туралы айтқанда, ойдағы болып тұрған

нәрселердің бәрінің, бар болуы керек. Болмыс дегеніміз тегінде біздің ойымыз жеткен тұстан әрі қарай ашық тұрған абстракциялы мәселе. Болмыстың тегін терең ойлана бастасак, біз нәрселерден айырмашылық, өзгешелік сезе бастаймыз.

Түйін сөздер: диалектикалық логика, философиялық идея, формалды логика, теория, логикалық категориялар, форма, әмбебаптық, субстанциялық анықтамалар.

Кіріспе

Гносеологиялық ғылым ретіндегі диалектикалық логика өз-өзіндегі ойлау формалары, категорияларды зерттеумен шектеліп қоймайды, ол абстрак-тіліктен нақтылыққа өрлеу әдісі арқылы ойлаудың біртұтастық теориясын жасау мен негіздеу, формалардың ішкі өзара байланысын ашу міндетін қояды. Логикалық категорияларды осылай зерттеуде субъективтік алғышарт, гипотетикалық ойлауға сүйенуге болмайды. Диалектикалық зерттеу әдісінің өзі ойлау формаларының субординациясын, логикалық категорияларды объективтік негізде дәлелдеуді, негіздеуді қажет етуді, өйткені, теория ретінде – ол біртұтастық объектіні жаңғырту, көптүрлікті бірлікке келтіру теориялық өрлеу, осы бірліктің көптүрлікке өзіндік жіктелуі.

Іштей өзара байланысқан категориялар субординациясын жасау өте күрделі, әрі қиын міндет. Категорияларды жүйелеу мәселесіне оларды берілген ретпен жасай салатын оңай, формалды қызмет деп қарамау керек, оларды адами практика мен таным теориясының іргелі, түбегейлі дамуынан шығару, негіздеу қажет.

Диалектикалық логика ғылыми болуы керек, сондықтан ол логикалық категорияларды жүйелеу шарттарын жан-жақты негіздеуді ұйғаруы керек. Диалектикалық логиканы жүйелі зерделеудің негізгі тіректік негіздері: практикалық қызмет дамуының заңдылықтары, тарихи-философиялық процесс, ғылыми таным дамуы және т.б.

Практика және диалектикалық логика категорияларын жүйелеу негіздері. Категориялар мен принциптер диалектика теориясында ең алдымен бейнелеу теориясы негізінде, адамның табиғаты практикалық өзгертуі мен тануының сатылары, формалары ретінде түсіндіріледі. Адами практикалық қызмет заңдылықтарының оның қызмет ету тегігін зерттеу логикалық категориялардың, ұғымдардың және диалектика принциптерінің ақиқи субординациясын танудың, зерделеудің кілті.

Практикалық қызмет – объект пен субъектінің бірлігі объективтендіру мен субъективтендіру процестерінің бірлігі. Нәрселендіру мен нәрсесіздендіру процесінде әрдайым болмыстың затта, нәрседен орнығуы өтетіндігінен, нәрселіктің болымды формасының алынуы және жаңа нәрсенің, жаңа заттың орнығуынан мұнда пайда болуы мен жойылудың бірлігі, яғни қалыптасу жүзеге асады.

Сөйтіп, заттық қызметтің шынайы көрініс табуының үш сатысын көрсетуге болады [1]: қызметтің мазмұны, қоғамы игерілген форма, осы екеуінің бірлігі тұрғысындағы біртұтастық заттық қызмет. Ойлау, теориялық қызмет заттық қызметтің идеалдық формасы болғандықтан, диалектикалық логика біртұтастық

ойлаудың қалыптасуы мен дамуының әмбебаптық заңдары туралы ғылым ретінде ол да үш бөлімнен тұрады: 1) тікелей берілгендік аясындағының қалыптасуы мен дамуының әмбебаптық заңдарын талдау, яғни сапа, мөлшер, өлшем және осы қатардағы категорияларды зерттеу; 2) жанамалай берілгендік аясындағының қалыптасуы мен дамуының әмбебаптық заңдарын талдау, демек, мынадай категорияларды зерттеу – құбылыс пен мән, қайшылық, негіз, материя мен форма, мазмұн мен форма, тіршілік, ішкі және сыртқы және т.б.; 3) біртұтастық қатынастың қалыптасуы мен дамуының әмбебаптық заңдарын талдау.

Диалектикалық логикада даму принципі тұрғысынан танымның мынадай маңызды формалары мен әдістері зерттеледі – пікір, тұжырым, ұғым, идея, теория, анализ бен синтез, индукция мен дедукция, абстрактіден нақтылыққа өрлеу, тарихилық пен логикалық және т. б.

Зерттеу әдіснамасы

Академик Ж. Әбділдин қазақ философиясында диалектика ілімін жаңа деңгейге көтеріп, антикалық және классикалық неміс диалектикасы толық меңгеріп, Қазақстанда диалектика мектебін қалыптастырды. Бұл мақалада Әбділдиннің диалектикалық-логикалық принциптер мен теориялық таным методологиясын зерделеуде тарихи-философиялық реконструкция, абстрактілік пен нақтылыққа өрлеу, логикалық пен тарихилық бірлігі, жеке, ерекше және әмбебаптық, нақтылық тарихилық сияқты философиялық тәсілдер қолданылды.

Диалектикалық зерттеу әдісінің ойлау формалары

Философия категориялары, ең алдымен диалектика категориялары танымның көп ғасырлық тарихының нәтижелері жүзеге асқан, неғұрлым таза және дамыған формасы. Категориялар – дүниедегі заттар мен құбылыстардың және таным процесінің неғұрлым ортақ және елеулі байланыстарын көрсететін бірігей, кешенді логикалық ұғымдар. Ғылымның кез келген саласы, оның ішінде философияның өзі де ұғымдар жүйесін пайдаланады, бірақ категория дәрежесіне тек олардың ішінде зерттеліп отырған пән саласының неғұрлым маңызды ерекшеліктерін көрсететін негізгілері ғана ие болады.

Диалектикалық логика категорияларының философия тарихымен, бүкіл таным тарихымен тығыз байланыста болады. Философия тарихының, адамзат танымның объективтік даму жолы осы субординацияның негізі мен критерийі ретінде танылуы тиіс. Философия ілімдерінің қайсысын алып қарасақта, ол өзінен бұрынғы ілімдерді тұтас жоққа шығара алмайды, өйткені кейінгі философияның өзіне де тірек керек, материал керек, импульс, идея қажет. Сондықтан ол осы ойлау жетістіктерін өзінен бұрынғы ілімдерден ғана табады. Философиялық идея жүйелерін теріске шығару деген, оны алып тастап бекерге шығару емес, қайта оны әрі дамыту болып табылады. Философиялық жүйелер әрине, бір-біріне ұқсамайды, біріне-бірі қайшы келеді, бірімен-бірі диалектикалық байланыста болады. Сөйтіп, философия тарихы абстрактіліктен нақтылыққа қарай өрлеп

отыратын жүйе, ең соңғы философия өзінен бұрынғы жүйелердің жиынтығы, синтезі болады, сондықтан ол ең бай, ең ақиқат жүйе болып саналады.

Ж. Әбділдиннің пікірінше диалектикалық логика, шынымен логика болғандықтан, диалектикалық логика дегеніміз ойлау туралы ілім. Бірақ, ойлау туралы ілім деп өзін көптеген логика түрлері атайды: дәстүрлі, формалды логика, математикалық логика, рәміздік логика және диалектикалық логика.

Танымдық тұрғыда формалды логика мен диалектикалық логиканы салыстырып көрейік. Формалды логиканы алайық. Ол ойлауды адам ойындағы сөз, термин, пікір мен тұжырым арқылы жүзеге асатын субъективтік қызмет деп түсінеді. Ол өз назарын ойлаудың тілдік болмысына аударады. Формалды логика тұрғысында алғанда ойлау дегеніміз – дұрыс сөздік формадағы ойлау, өзінің ойын жеткізу, зерделеу. Бұл логика зерделеудің тілдік заңдылығы мен ойлаудың өзгерген формасына, яғни пікір, тұжырым, дәлелдеу және т.б. көңіл бөлді, сондықтан ол ойлаудың әмбебаптық анықтамалары, категория, идеяға жете алмады. Формалды логиканың негізін салушылар (ең алдымен Аристотель) оның негізгі заңдарын (барабарлық, қайшылық, үшіншісі болмақ емес) зерделеу, ойлауды талдау нәтижесінде, яғни ойлаудың тілдік даму процесінде жасады. Кант дәстүрлі логиканың шектілігін, оның аналитикалық пікірлерді қалыптастыру процесін тек реттеу қызметін ғана атқаратынын атап өтті. Ол шынайы логика – трансценденталдық логика, ал ойлау бітімі дегеніміз субъективтік психологиялық қызмет деп түсінді.

Гегель ойлауды имманенттік жасампаздық процесс, материалдық және рухани мәдениетті қалыптастырудың әмбебаптық негізі деп және оны зерделеу үшін ойлау мен болмыстың әмбебаптық заңдары – логикалық категориялардың қажеттілігін түсінді. Бірақ гегельдік ұғынуда категориялар – абсолюттік рухтың, идеяның әмбебаптық принципі мен өзіндік дамуының сатылары болып табылады. Ойлауды Гегель мәнді шындық, объективтік пен субъективтіктің бірлігі, ойлау мен болмыстың барабарлығы деп, ал категорияларды – абсолюттік ойлаудың өзіндік дамуының сатысы деп ұқты. Ал логиканы ол таза ойлау туралы ілім, таза мәндер жүйесі, яғни категориялар ретінде түсінді.

Ж. Әбділдиннің пікірінше, маркстік философия мен логикада ойлауды гегельдік ұғынудың идеалистік көзқарасы сынға алынды. Диалектикалық логикада ойлау дегеніміз субстанциялық шындық емес, ол қоғам, әлеуметтік тұлғаның заттық-практикалық қызметінің формасы, материалдық қоғамдық қатынастар дамуының әмбебаптық формасының ойлаудағы идеалдық бейнеленуі.

Диалектикалық логика дегеніміз теориялық ғылым, біртұтастық ойлаудың әмбебаптық логикасы, өйткені ол ойлау мәселесін талдау процесінде диалектиканың логикалық және методологиялық принциптерін жан-жақты қолданады.

Түбінде, диалектикалық логика болмыс пен ойлау заңдылықтарының бірлігі идеясынан туындайды: 1) заттық қызметтің идеалдық формасы ретіндегі біртұтастық ойлау ерекше, арнайы заңдылықтарға ие емес; 2) болмыстың әмбебаптық заңдары сонымен бірге ойлаудың әмбебаптық заңы болып табылады; 3) ойлаудың әмбебаптық анықтамалары (категориялар) дегеніміз субъективтікте

объективтіктің әмбебаптық заңдарын бейнелеу. «Объективтік диалектика деп аталатын нәрсе бүкіл табиғатта үстем етеді, ал субъективтік диалектика, диалектикалық ойлау деп аталатын нәрсе бүкіл табиғатта қарама-қарсылық жолымен қозғалатынның үстемдігін бейнелеу ғана, ол өзінің әрдайым күресі және өзінің бір-біріне неғұрлым жоғары формаларға нақты өтуімен табиғат өмірін анықтайды» [2, 38-61 бб.].

Ж. Әбділдин диалектикалық логика – философия пәнінің тарихи өзгеруінің нәтижесі деп санайды.

Категориялар және олардың өзгертілген формаларымен байланысы туралы ілім, әрі түбегейлі мәнге ие болатын, біртұтастық ойлауды зерттейтін ғылым ретіндегі диалектикалық логика, шын мәнінде, оның логикалық функциясында ұсынылатын диалектикамен сәйкес келеді. Диалектикалық логикада диалектика, логика және таным теориясы сәйкес келеді, бірлікте болады, сонымен бірге бірегейлікте диалектикалық логиканың бастамасы, яғни оның логикалық қызметіндегі диалектика болып табылады.

Диалектикалық логика қалай, қай кезде пайда болғанын мазмұндық тұрғыда түсіну үшін философия пәнінің тарихи өзгеруін зерделеу керек.

Ж. Әбділдин диалектика, логика және таным теориясының бірлігі – диалектикалық логика пәнін ұғынудың кілті, деп тұжырымдайды. Егер бұрын өз бетінше үш ғылым – онтология, гносеология және логика болып келсе, диалектикалық логикада бұлар алынған, яғни диалектика, логика және таным теориясы мызғымас бірлікте. Бұл принципті алғаш рет Гегель болмыс пен ойлаудың барабарлығын идеалистік ұғынумен байланысты дүниеге әкелген еді, ал бүкіл тіршілікті өз-өзінен дамытын ойлаудың көрінісі мен өзін табуының формасы ретінде, абсолюттік рухтың өзіндік даму сатысы ретінде қарастырды. «Гегель тұңғыш рет бүкіл табиғи, тарихи және рухани дүниені процесс түріндегі нәрсе деп: яғни үнемі қозғалуда, өзгеруде, қайта құрылуда және дамуда деп таныды, сөйтіп осы қозғалу мен дамудың ішкі байланысын ашуға тырысты» [3, 27 б.].

Адами санадағы логикалық формалар мен заңдылықтарды тәжірибе арқылы тексерілген, оны табиғаттың және қоғамы-тарихи процестердің туындысы дей отырып, Ж.М. Әбділдин философияны онтология, логика және таным теориясына бөлудің қажеті жоқ деп санайды. Диалектиканың, логиканың және таным теориясының бір-біріне сәйкес келуі, олардың бірлігі философиялық негізгі принцип. Адами санадағы әрдайымғы логикалық формалар мен заңдылықтар табиғаттың, тарихтың әмбебаптық формалары мен заңдылықтарының бейнелері, нәтижесі, теориялық дамудың белгілі бір сатылары. Диалектикалық логиканың рөлі, зерттейтін пәні, алдына қойған мақсаты осы тұрғыдан түсіндірілсе, онда ол адами дүниетаным мен дүниені өзгерту ісіндегі ең қуатты құрал екендігі айқындалады.

Бір мезгілде логика және таным теориясы болу – бұл диалектиканың бір жағы, аспекті емес, ол оның мәні. Бірегейліктің бірегейлік болуы көптіктің бар болуы сияқты, диалектика – бірізгілікте әрі логика, әрі таным теориясы. Диалектикалық логикада болмыстың да, танымның да заңдары етене үйлесіп жатады, өйткені олар мазмұны жағынан бірдей, тек форма жағынан ғана ажыраты-

лады. Сондықтан диалектикалық логикада диалектика тек «онтологиялық» қана емес, сонымен бірге гносеологиялық та ілім, ойлау мен танымды қалыптастыру және оны даму тұрғысында қарастыратын логика болып табылады. Осыған байланысты диалектика таным теориясын да талдап, оны қорытылатын таным тарихы ретінде қарастырады. Таным теориясы адамның дүниеге деген танымдық қатынасының мәнін, оның басты және жалпы негіздерін зерттейді. Таным теориясы, диалектика таным туралы философиялық ілім болғандықтан, оның қайсысы болсын философияның негізгі мәселесін белгілі тұрғыдан шешуге ұмтылады. Таным теориясы философияның салыстармалы дербес бөлігі болғанымен, диалектика мен логика бірлігі ретінде танымдық-теориялық ұғымдарда өзге болмыс, өзге философиялық ұғымдармен байланыста болады. Ойлау туралы ойлау тұрғысындағы диалектикалық логика таным теориясы жөніндегі философиялық ілім ретінде таным логикасы немесе таным теориясы болып табылады. Диалектикалық логиканың заңдары мен категориялары объективтік дүние дамуының жалпы заңдылықтарын бейнелей отырып, сонымен бірге танымдық ойлаудың да жалпы формасы болады. Сондықтан таным теориясының бұрынғы гносеологиядан айырмашылығы сол, ол тек ерекше таным заңдылықтары туралы ілім күйінде қалмай, дүниетаным тарихының нәтижесі, жиынтығы болып табылады.

Логикалық категорияларды түсінуде диалектикалық логика өзіне дейінгі философия мен логикадан мүлде өзгеше сипат алды. Ойлау-объективтік дүниені ұғым, пікір, теория және т.б. формасында бейнелеудің белсенді процесі. Бұл процесс белгілі бір мәселелерді шешумен, шындықты жанама бейнелеу әдістерімен және оларды жалпылаумен байланысты жүзеге асады. Ж. Әбділдиннің пікірінше, философия тарихында рационализм де, эмпиризм де логикалық категориялардың, әмбебаптық ұғымдардың шығу тегін қанағаттанарлық түрде негіздей алмады. Рационалистер туа біте пайда болатын ұғымдарды мойындап, олардан адами білімнің бүкіл жүйесін шығаруға тырысты. Алайда бұл гносеология тұрғысынан біздің біліміміздің жасампаздық, өрістеуші маңызын ұғыну қиын еді. Шын мәнінде: егерде болымдағы, бар білімдер жүйесінің бәрі алғашқы туа біте пайда болған ұғымдардан туындаса еді, онда ол алғашқы ұғымдардың қойған шеңберінен, шегінен шыға алмас еді. Шындығында, ғылыми-теориялық білім жасампаздық, шығармашылық және өрістеуші сипатқа ие, мұны рационализм тұрғысынан түсіну мүмкін емес. Адами ойлаудың, әмбебаптық ұғымдардың бітімін эмпириктер де негіздей алмады, олар білімнің барлық формаларының, сонымен бірге логикалық категориялардың шығу көзін тәжірибелік, сезімдік идеялардан деп ұғып бақты. Дегенмен, олардың көзқарасынан біздің білімдеріміздің, теориялық қағидаттардың жасампаздық, синтетикалық сипатын оңай түсіндіруге болады, бірақ логикалық категориялардың әмбебаптығы мен қажеттілігін негіздеуге болмайды.

Бұл сыңаржақтылықтан Кант та арыла алмады, ол өзіне дейінгі ойшылдар сияқты ойлауды жеке индивидтің субъективтік қызметі деп түсінді. Категорияларды сезімдік тәжірибеде негіздеуге болмайтынын білген Кант, оларды адами пайымның априорлық, тәжірибеге дейінгі формалары деп қарастырды.

Канттың априоризм концепциясын Гегель әділ сынға алды, ол категорияларды, әмбебаптық ұғымдарды объективтік формалар ретінде, объективтік пен субъективтік бірлігі ретінде, таза мәндер жүйесі ретінде, абсолюттік рух дамуының сатылары ретінде қарастырды.

Алайда, Гегель, ақиқатты дамуды тек идеалды ойлау аясында мойындады және сыртқы дүниенің объективтік шындығын заттанған және жатсынған ойлау тегі ретінде түсінді, – дейді Ж. Әбділдин [2, б.38].

Категориялардың табиғаты, ойлау қалыптасуының негізі деп диалектикалық логика заттық қызмет, қоғамдық қатынастарды таныды. Логикалық ойлауға қабілеттілік – адами мидың туа біткен функциясы емес. Адам дайын ой, дайын логикалық категориялар кестесімен туылып, кейін оны бүкіл өмір бойы жетілдіріп, дамытады деп санайтын антропологиялық философия ойлағандай да емес. «Ойлау қабілеті, ойлаудың өзі және категориялар табиғатпен күрделі күрес барысында, табиғатты адамиландыру процесінде, адамның адаммен қауышу процесінде қалыптасты, – дейді Ж. Әбділдин [2, 60-61 бб.]. Сана, ойлау субъекті болып табылатын адамның өзі ең алдымен әлеуметтік тарихтың, қоғам-тарихи қозғалыстың жемісі, өйткені сана, ойлау дегеніміз – әлеуметтік субъектінің, қоғамның заттық қызмет пен қауышу процесіндегі негізгі функциясы. Ойлау өзбетіншелік шындық, өзбетіншелік субстанция емес, ол – заттық қызметтің идеалдық формасы. Егер заттық қызмет процесінде адам табиғат затын өзгертіп, оны өзінің мақсатына бейімдесе, ал ойда, категориялар да оны идеалды бітімдейді. Ойлау, категория дегеніміз объективтіктің субъективтік формасы.

Категориялар шындықты бейнелеу, шындықты практикалық заттық өзгертудің идеалдық формасы. Адами заттық қызмет жағынан қарастыратынымыз шынайы нәтиже, нәрсе болып табылса, ал ойлау жағынан қарастыратынымыз – идеалды нәтиже, яғни ұғым, логикалық категориялар. Заттық қызмет бірінші жағдайда – шынайылық, ал екінші жағдайда – идеалдық көрініс табады. Осы екі жақ бір-біріне немқұрайлы емес, олардың бір-біріне айналуына себеп бар, өйткені теория шындыққа ұласады, ал шындық теориялық танымда бейнеленеді. Адамның практикалық заттық қызметі болмыс пен ойлаудың сәйкес келуінің ерекше көрінісі. Ол сондай шындық, өйткені онда материалдықтың идеалдыққа, объективтіктің субъективтікке айналуы шартталған.

Ж. Әбділдин диалектикалық логика категорияларын жүйелеу принциптерін терең зерттеді.

Гносеологиялық ғылым ретіндегі диалектикалық логика өз-өзіндегі ойлау формалары, категорияларды зерттеумен шектеліп қоймайды, ол абстрактіліктен нақтылыққа өрлеу әдісі арқылы ойлаудың біртұтастық теориясын жасау мен негіздеу, формалардың ішкі өзара байланысының ашу міндетін қояды. Логикалық категорияларды осылай зерттеуде субъективтік алғышарт, гипотетикалық ойлауға сүйенуге болмайды. Диалектикалық зерттеу әдісінің өзі ойлау формаларының субординациясын, логикалық категорияларды объективтік негізде дәлелдеуді, негіздеуді қажет етеді, өйткені теория теория ретінде – ол біртұтастық объектті жаңғырту, көптүрлікті бірлікке келтіру, теориялық өрлеу, осы бірліктің көптүрлілікке өзіндік жіктелуі.

Іштей өзара байланысқан категориялар субординациясын жасау өте күрделі, әрі қиын міндет. Категорияларды жүйелеу мәселесіне оларды берілген ретпен жасай салатын оңай, формалды қызмет деп қарамау керек, оларды адами практика мен таным теориясының іргелі, түбегейлі дамуынан шығару, негіздеу қажет.

Диалектикалық логика ғылыми болуы керек, сондықтан ол логикалық категорияларды жүйелеу шарттарын жан-жақты негіздеуді ұйғаруы керек. Диалектикалық логиканы жүйелі зерделеудің негізгі тіректік негіздері: практикалық қызмет дамуының заңдылықтары, тарихи-философиялық процесс, ғылыми таным дамуы және бала ойының дамуы, – дейді Ж. Әбділдин [4]. Әбділдин категорияларды жүйелеудегі философия тарихының рөлін атап өтті.

Философиялық ой дамуының маңызды көрінісі – Пифагордың мөлшер категориясын зерттеуі болды, мөлшер (сан) дүние мен ойлаудың анықтаушы принципі ретінде қарастырылды. Ж. Әбділдиннің пікірінше, мөлшер категориясын зерттеуде элейліктер, кейін Демокрит, Платон, Аристотель, сонан соң, Жаңа заманда Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель және т.б. зор үлес қосты [2, 106 б.].

Гераклит сапа категориясын дамытып қана қоймай, сонымен бірге тікелей берілгендік логикасы ретіндегі қалыптасу категориясын қарастырды. Ойлау аясында ол тікелей берілгендіктің имманенттік принципі тұрғысындағы пайда болу мен жойылудың бірлігін негіздеді. Ол тұңғыш рет терең диалектикалық ой-барлығы ағымда, барлығы өзгереді, барлығы біреуден өзгеге өтіп, дүниеге әкелді. Дүниенің қалыпты күйі – ол мәңгі қалыптасу, пайда болу мен жойылудың бірлігі. Гераклит тек жалғыз дүние – тірлік пен тікелей берілгендік, біртұтастық дүниені ғана білді. Сондықтан ол, барлық жалпы гректер сияқты даму принципін, яғни дамудың қайнар көзі ретіндегі қарама-қарсылықтардың барабарлығын білмеді. Өлшем ұғымы элементтері грек ойлауында бұрын да болған. Бірақ тек Пифагор, Гераклит пен Демокрит қана өлшем туралы қағидатты категориалдық анықтама деңгейіне жеткізді. Гераклиттің теңдесі жоқ сіңірген еңбегі сол, ол логосты – тікелей берілген біртұтастық логикасын ашты. Өзінің логикалық мазмұнында Гераклиттің Логосы, оның ішкі анықтамалары өлшем категориясымен сәйкес келеді. Одан да маңызды жәйт, Гераклиттің өлшемдік логиканы ашуы болды – бұл сапа, мөлшер және өлшем категорияларында бейнеленген әмбебаптық анықтамалардың бірлігі және дәл осы өлшемде тікелей берілгендік аясындағы барлық әмбебаптық анықтамалар тұжырымдалады, әрі синтезделеді.

Категория мәселесін зерттеуде философия тарихында іргелі үлес қосқан Аристотель болды. Ол категорияларды неғұрлым кең ауқымда қарастырып, оларды бір жүйеге әкелуге тырысты. Философия тарихында ол тұңғыш рет әмбебаптық категорияларды топтастырды (классификациялады). Ол категориялардың жалпы санын анықтады, алдымен он категорияны қарастырып, кейін оған бес категорияны қосты. Он категорияның біреуі (мән) болмыстың не екенін айтса, ал қалған тоғызы оның сипатын береді: мән (субстанция), мөлшер, сапа, қатынас, орын, уақыт, жағдай, күй, әрекет және қасірет. Аристотельді өте жоғары бағалаған Энгельс, тек Стагириттен логикалық категорияларды шын мәнінде жүйелі зерттеу басталды, – деп атап өтті [4, 141 б.]. Аристотель фило-

софиясында мән, форма мен материя, мүмкіндік пен шындық категориялары жан-жақты қарастырылды. Ол категорияны зерттегенде шынайы өмір сүретін жеке заттардан (мәндерден) бастады.

Шынайы мәндіктің мүмкіндігі мен шындығын түсіндіру үшін Аристотель материя, форма, мақсат және т.б. категорияларға көңіл аударды.

Материя категориясын қарастырғанда әрбір шынайы мән (зат) ол тек мүмкіндік, ол болу да мүмкін және болмауы да мүмкін, ол әлі мөлшер жағынан да, сапа жағынан да, өзге қасиеттері жағынан да белгілі емес. Форма – заттың бейнесі мен принципі болып табылады, ол заттың орнықты анықталғандығы ретінде көрініс табады. Егер осылай болса, онда заттың формасы оның субстратынан (материядан) туындай алмайды, өйткені өзге жағдайда ол материалдық бөліктерден тұруы керек, бірақ бұл мүмкін емес, сонда бұл жағдайда берілген форманың шексіз формасы орын алған болар еді.

Аристотель форманы, тіпті ол қалыптасу мен өзгеру қабілетінен айырса да, белсенді, әрекетшіл бастама деп қарастырды. Форма мен материяның айырмашылығын ол «мүмкіндік» пен «шындық» категориялары арқылы көрсетті. Мүмкіндіктің шындыққа айналуы дегеніміз процесс, оны тану үшін екеуіне де ортақ момент – қозғалыстан бастау қажет. Қозғалыс дегеніміз мүмкіндіктің шындыққа айналуы, форманың материяда жүзеге асуы.

Ойлау категорияларының кейінгі дамуы, мына категориялардың – субстанция, мән, себептілік, өзара әрекет, кездейсоқтық пен қажеттілік, заң, сонымен бірге жалпыланған материя, кеңістік, уақыт ұғымдарының терең зерттелуі Ф. Бэкон, Б. Спиноза, Дж. Локк, Г. Лейбниц, Д. Юм және француз материалистерінің философиялық жүйелерінде жүзеге асты, – дейді Әбділдин.

Субстанция бүкіл мәнділіктің бірегей бастамасы болады деп санады Спиноза және осыдан ол материалдық бастама идеясын шығарып, оны одан әрі дамытты. Материалдық субстанцияны Спиноза, бүкіл алуан түрлі дүние негізінде жатады деп түсінді. Ол өз-өзінің себебі (causa sui) және өзінде өзінің тіршілігін сақтайды. «Субстанция деп мен, – деп жазды Спиноза, – өз өзінде өмір сүретін және өзін өзі арқылы білдіретінді, яғни өзін елестететіннің өзге затты елестететінін керек етпейтінді айтамын, одан ол құралатын болса да» [2, 113 б.].

Субстанция, атрибуттар мен модустар туралы ілімінде Спиноза субстанцияға басымдық маңыз бере келе, осы үш моментті ашып көрсетті. Осы тұста Гегель әмбебаптық, ерекше және жекенің аналогиясын атап өтті. Алайда, бұл ұғымдардың ақиқатты арақатынасын Спиноза түсіне алмады, ол оларды бір-бірінен формалды түрде шығарды.

Кант категорияларды талдау мен зерттеуде мүлде өзгеше принципті басшылыққа алды. Өзіне дейінгілерден өзгеше Кант категорияларды субъективтік қызмет санатында қарастырды, оларды адами сананың белсенділігінің формасы ретінде, сезімдік пен пайымның априорлық формасы ретінде түсіндірді. Сонда ол категориялар объективтік дүниенің шынайы мазмұны мен оның заңдылықтарын бейнелемейді, олар тек синтетикалық априорлық білімнің әмбебаптық шарты ғана, онсыз математика да, жаратылыстану да, метафизика да шынайы өмір сүре алмайды.

Гегель идеализм тұрғысынан категория мәселесін зерттеуде ірі жетістікке жетті, ол категориялардың шығу тегін, өзара қатынасын бүкіл адамзат рухани мәдениеті санатында қарастырды. Егер Кантқа дейінгі философияда категориялар онтологиялық тұрғыда, Канттың өзі оны сананың априорлық формалары ретіндегі гносеологиялық функция жағынан зерттесе, ал Гегель болмыс пен ойлау барабарлығы қағидатынан бастап, категорияны субъективтік пен объективтіктің бірлігі ретінде түсінді. Канттан өзгеше Гегель парасат, ойлау мен идеяны мүлде басқаша ұғынды: ол ойлау деп әлдебір объективтік процесті, рух қызметін түсінді, ол өзін-өзі және адами материалдық және рухани мәдениеттің бүкіл жүйесін өзінен туындатады. Объективтік, әмбебаптық ойлау бүкіл мәдениет дүниесін жасауға қабілетті, өзінің өзекті дінгегі қарама-қарсылықтардың барабарлығы заңы болып табылатын ойлаудың әмбебаптық заңдары, категориялардың бүкіл жүйесі негізінде қызмет етеді.

Қазақ философиясы тарихында Жабайхан Әбділдин диалектикалық логика принциптері мен таным методологиясын терең зерттеді. Ол өзінің зерттеулерінде мәннің ішкі анықтамаларымен қайшылық мәселесін қарастырды.

Қайшылық, қарама-қарсылықтардың бірлігі ретінде мына моменттерді өзінде сақтайды: біріншіден, ажырамас бірлікте болу; екіншіден, әртүрлі тарапта емес, бірегей қарым-қатынаста тұрып-ақ бірін-бірі жоққа шығару; үшіншіден, бір-біріне өту. Қарама-қарсылықтардың бірлігі шартты, өткінші, ал олардың күресі абсолютті. Қайшылықтарды шешу нәрсенің өз логикасы бойынша зерттеуді алға жетелейді және жаңа ұғымдар жасаудың, оларды жинақтаудың әдісі қызметін атқарады. Диалектикалық қайшылықты ұғыну дегеніміз – оның даму жолын және шешілуін ұғыну.

«Диалектикалық логика бойынша, қайшылық дегеніміз шын-дық пен танымның әмбебаптық бітімі, – дейді Ж. Әбділдин [2, 259-260 бб.]. Сонда нәрсенің мәні, объективтік қайшылықтығы диалектикалық логиканың нақты ұғымы формасында бейнеленеді. Нақтылық ұғыммен оң мен терістің бірлігі қамтылған. Терістеуді қарастыра келе, диалектикалық логика одан оң, жағымдыны іздеуді талап етеді. Бір нәрсені растаудан оны терістеуге, кейін терістеуден терістеуге өту – ұғымның диалектикалық мәні осы. Әрбір категория өзінің қарама-қарсылығына өтеді, өйткені оны өзінде сақтайды. Терістеуде оң, жағымдыны ұстау, соның нәтижесінде алғышартты сақтау – міне, диалектикалық логикада осы маңызды. Оң мен теріс – өз бетінше қалыптасқан қарама-қарсылықтардың жақтары. Осының әрқайсысы сонымен бірге бірмезетте өзінің өзгесі. Басқаша айтсақ, оң дегеніміз оң, теріс дегеніміз теріс, өйткені әрбір тарап өз ішінде өзінің өзгесін сақтайды; оң өзінің терістеуіне, ал терістеу – өзінің оңына ие. Тек абстрактты пайым ғана оларды байланыстан тыс қарастырады, өйткені ол оң туралы айтқанда терістен абстракциялайды; және керісінше, терісті қарастырғанда оңнан абстракциялайды. Ал ақиқи анықтама қарама-қарсылықтарды бірлікте сақтайды.

Нақты ұғым өзінде қайшылықты бір жағдайды және бір қатынаста сақтайды, дәлірек айтсақ: қарама-қарсылықтар бірін-бірі жоя отырып және бірін-бірі сақтайды.

Сөйтіп, диалектикалық логикада ойлаудың, ұғымның қайшылығы туралы мәселе танымның объективтік міндеті, объективтік шындықты рухани-теориялық жаңғырту мәселесімен тығыз байланысты [4, 235 б.]. Егер нәрсенің объективтік мәні қайшылықты болса, онда ойлау, ұғым формасында жаңғыратын нәрсе мәні де қайшылықты болу керек. Нәрсені ұғыну – оны тек өзге нәрселерден ажырата білуді емес, оның мәнін тану, ашу. Нәрсенің мәні оны ешқашанда оның ерекше белгілеріне теңеу емес, ол қалыптастыру әдісі. Нәрсе біртұтастықта қамтылғанда, бұл дегеніміз оның қалыптасуы, онда ол өзінің эмпириялық болмысын өзге бір нәрсенің көріну формасы, яғни өзінің қарама-қарсылығы ретінде табады.

Ж. Әбділдин дамудағы біртұтастық, әмбебаптық пен жекелік бірлігін мәселесін философия тарихын зерттей келе жан-жақты талдады.

Алғашқыда әмбебаптық пен жекелік мәселесі антикалық философияда пайда болды, бірақ өзінің дамыған формасын ол Жаңа Заман философиясында алды, бұл үрдіс капитализмге дейінгі локальдық қатынастардың тауарлық – ақшалай байланыстар мен қатынастарға ауысу барысында белең алды.

Спиноза философиясында әмбебаптық барлық шекті, өткінші заттардың бірегей негізі (субстанция) ретінде ұғынылды. Ал ерекшелік формасында субстанцияның өзінің бітімдік ерекшелігіндегі шексіз екі атрибуты – ойлау мен созылымдық (кеңістік) көрініс тапты. Жекелік дегеніміз – модус (күй немесе бөлшек), ол шексіз субстанциядан бөлінген, сондықтан өзі сияқты шекті және өткінші модустармен қатынаста болады. Жеке заттардан өзгеше, спинозалық әмбебаптық өзінің өзіндік себебі ретінде мәңгі, әрі шексіз. Алайда әмбебаптықты осылай түсіну әлі абстрактты, ол шекті модустардың айырмашылығы мен қарама-қарсы анықтамаларын ұғына алмайды. Спинозада әмбебаптық өз-өзінде тұйықталған, сондықтан оның ерекшелікке қозғалысы сырттай және кездейсоқтық ретінде қарастырылады. Осындай абстрактты әмбебаптық жекеліктің шекті анықтамаларын өзіне сіңіре алмайды, ол тек модустарды өзінің бейформалық бірлігіне ендіреді. Ерекше мен жеке субстанцияның әмбебаптығына келтірілмей одан туындауы үшін «дүниенің бірлігі идеясын даму принципімен біріктіру, өзіндік қозғалыс, өзіндік даму принципін қолдану, әмбебаптықтан ерекше мен жекеге өту қажет еді» [5, 420 б.].

Бұл мәселені шешу үшін Лейбниц қарама-қарсы принциптен, жеке мәндер ретіндегі монаданың абсолюттік көптігінен бастады: «Әрбір монада өз бетінше дербес, оның барлық анықтамалары мен түрөзгерімдері түгелдей оның өзінде жүреді және ешқашанда ол сырттан анықталмайды» [6, б. 180]. Дәл осыдан, монада дегеніміз өз ішінде нақты жекелік болғандықтан, әлемнің барлық анықтылығын өзінде сақтайтын, өзінде тұйықталған біртұтастық ретінде көрініс табады [6, 413-414 бб.]. Лейбниц өзінің философиясында монадалардың бір-бірімен біртұтастық өзара байланысы мен бірлігін түсіне алмады және сондықтан монаданың монадасы Құдай жасайтын «алдын ала мақсатталған гармония» идеясына жүгінді.

Жекелік пен әмбебаптың осылай метафизикалық қарсы қойылуын бірінші болып Кант жеңуге тырысты. Ол пайымның жекелік (сезімдіктің алуантүрлігі)

пен әмбебаптығын бірегей синтетикалық білімнің екі жағы ретінде қарастырды. Канттың пікірінше, танымның әмбебаптық, заңдылық сипат алуының себебі – ол пайыммен анықталады. Егер де білім толықтай тек әмбебаптық, пайыммен анықталған болса, онда ол жасампаздық, шығармашылық сипатынан айырылып, тек аналитикалық маңызға ие болар еді.

Әмбебаптық, ол сондай бүтіндік, өзінде ерекше мен жекені сақтайды және сол жекелікте өз-өзімен абсолюттік терістеулік ретінде қатынаста болады [7, 16-17 бб.].

Ерекше дегеніміз айырмашылықты, өзгемен қатынасты анықтау. Әмбебаптық пен жекелік өзіндік барабарлықта, өзімен өзі қатынаста болатын терістеулік. Ерекшені анықтауда жекелік, өзге жекелікпен айырмашылықта бола тұрып, сонымен бірге олар үшін субстанциялық мазмұны бар, әмбебаптық негізінде қатынаста болады. Ерекше тікелейлік бірлікте жекеліктің анықталу моментін, ол әмбебаптықтың – өзіне – рефлексия моментін өзінде сақтайды.

Егер Спинозада әмбебаптық пен жекелік сапа жағынан қарама-қарсылықта болса, ал Гегельде бұл қарама-қарсылықтар «алынады» және олардың барабарлығында шешіледі, яғни, егер әмбебаптық субстанцияның өзіндік барабарлығын көрсетсе, ал жекелік – субъективтіктің өзіндік барабарлығын, шексіздігін көрсетеді. Сондықтан олардың бір-біріне өтуі (терістеуді терістеу сияқты) екі түрлі қозғалыс ретінде емес, әмбебаптық пен жекенің бірмезеттегі болымдылығы, бірегей, өзіндік ажыратылатын рефлексияның (абсолюттік терістеулік) тотальдік қозғалысы ретінде жүзеге асады.

Диалектикалық логиканың маңызы мен міндеті және теориялық мәнін ашу

Ж. Әбділдин ойлаудың логикалық формалары, теория мәселесін зерттеді. Ғылым ретіндегі диалектикалық логиканың маңызды міндеті теорияның мәнін ашу. Алайда оны бейнелеу, салыстыру, эмпириялық жалпылау арқылы тану мүмкін емес. Қазіргі таңдағы көптеген ізденушілер осы мәселені қарастыруда эмпириялық әдісі шеңберінен шыға алмай жүр. Осы зерттеулердің авторлары негізінен бір теорияны өзге теориямен салыстырып, оларға ортақ болатын нәрсені іздеп, теория үшін ұғымдардың үш тобы: ұғымдардың бастапқы жүйесі, қорытындылар және ұғымдарды байланыстырушы буын қажет деген қорытындыға келеді. Осы ұғымдарды зерделей келе ізденушілер одан кейін теорияның экспериментке қатынасын қарастыруға, жаратылыстану ғалымдарының (Эйнштейн, Дирак, Мандельштам және т.б.) айтқан ойларына сүйене отырып интерпретация мәселесін тұжырымдауға өтеді.

Проблеманы осылай қарастырудың кемшілігі – мұнда теорияның субстанциялық анықтылығы, мәні ашылмайды және теориялық пайымдаудың, адамның практикалық қызметімен байланысы көлеңкеде қалады, өйткені теорияның кейбір жеке элементтерін бейнелеу – оның ұғымын беру, оның мәнін ашуды білдірмейді. Оны тек теорияның әмбебаптық анықтылығы, шынайы қалыптасуының әдісі берілгенде ғана оны жасауға мүмкіндік туады.

Диалектикалық логика теорияны тек бейнелеп қана қоймай, оның мәнін, субстанциялық анықтамаларын ашуға тырысады. Ол теорияның адамның заттық қызметімен байланысына ерекше көңіл бөледі. Ғылыми-теориялық таным дамуының ішкі логикасын ескере отырып, теориялық зерделеудің бір формасынан өзге формаға өтуінің басты себебін диалектикалық логика қоғамның практикалық қызметінің өзгеруі мен дамуынан деп түсінеді.

Ж. Әбділдиннің пікірінше, диалектикалық логикада теория деп объективтік, нақтылық біртұтастықтың табиғатын рухани жаңғыртатын ойлаудың күрделі формасын ұғынуды айтады [8, 229 б.]. Біртұтастық ең алдымен Адами заттық, практикалық қызметте берілетіндіктен, сондықтан теорияның негізі іштей тұйықталған, іштей аяқталған біртұтастық заттық қызмет болып табылады. Ал аяқталған деп адамның практикалық қызметін айтады, оның нәтижесінде адам нақты заттық шындықты біртұтас қалыптастыруға мүмкіндік алады. Мәселен, құрылысшы үй салып болғаннан соң ғана өз қызметін аяқталған деп санауына болады. Сөйтіп, теория – біртұтастық қызметтің формасы. Теорияда кез-келген біртұтастық құбылыс басынан аяғына дейін жан-жақты зерттеледі, жаңғыртылады.

Теорияда адам, нақты қозғалыстың жалпы шартын идеалды қамтиды – дейді Ж. Әбділдин [8, 221 б.]. Егер теорияны құру процесінде материалдықтың идеалдыққа айналуы жүзеге асса, ал шынайы – практикалық қозғалыс барысында – идеалдықтың материалдыққа айналуы жүзеге асады. Дегенмен, осы айналу процесі жай факт емес, ол қарама-қарсылықтардың екі жағы өзара байитын күрделі диалектикалық қозғалыс. Мәселен, теорияның практикалық – нәрселік шындыққа айналу үрдісінде теория тек расталып қана қоймай, сонымен бірге ол байи түседі. Және керісінше, практикалық- нәрселік қызметті рухани игеру барысында мәселе теорияда таныммен (бейнелеумен) шектеліп қоймайды, ол нәрселік қызметті тереңдету мен жалпылауға әкеледі. Практикалық қызметке теория сияқты өзіндік даму логикасы, ішкі импульс пен қайшылық тән. Сондықтан нәрселік қызметтің де, теорияның да даму себебі – бүкіл біртұтастық процестің ішкі диалектикалық қайшылығы болып табылады. Сөйтіп, теория логикасының өзгеруі нәрселік қызмет логикасының (принципінің) өзгеруімен шартталған. Таным тарихында адами ойлау дамуының әртүрлі сатысын, яғни категорияларды ұғыну дегеніміз, практикалық қызметте өтетін өзгерістерді бейнелеу нәтижесін ұғыну. Адами қызметтің жалпы шарттары, негізінен бірдей болғанымен, бірақ тарихи процесте олар әртүрлі формақұрылым, түржасамнан өтеді. Бұл процесс, сөзсіз, адами ойлауда да көрініс тапты.

Қорытынды

Теорияның формалық пен мазмұндық бірлігі, біртұтастығы – оның дамуы мен жетілуінің қайнар көзі, шығу тегі. Теорияның мазмұнды бөлігін құру мен ұғыну – ғылымның философиялық көзқарасына, дүниетанымына, нақты болмысты танудағы белгілі бір методологиялық принциптеріне байланысты. Жаратылыстану ғылымдары теориясы да, қоғамтану ғылымдары теориясы да өзі пай-

да болған тарихи жағдайға, өндірістің, техниканың, зерттеулердің, ғылымның сол замандағы тарихи деңгейіне тікелей тәуелді. Теорияның, әсіресе қоғамдық, әлеуметтік теорияның пайда болуы мен өркендеуі үшін белгілі бір кезеңдегі билік құрушы әлеуметтік жағдайдың теориясын жасау өте құнды. Ғылыми таным мен қоғамды қайта құру жолында теория үлкен рөл атқару мүмкін және атқарады да, сөйтіп ол таным әрекеттерін талдау, жинақтау және практика қорытындыларының нәтижесінде табиғат пен қоғам өмірін қайта құруға жол ашады. Теорияның ақиқаттылығының өзі практика болып табылады.

Теория ойлаудың неғұрлым дамыған, күрделі формасы болғандығынан, оның құрылымында ойлаудың барлық өзге формалары: ұғым, идея, пікір, тұжырым және т.б. сақталады. Дегенмен, теория құрылымында барлық осы логикалық формалар, ұғымдар өз бетінше болмай, дамудағы біртұтастық білімнің моменті ретінде көрініс табады. Басқаша айтсақ, барлық осы формалар теорияға бағынышты, бірегей идеямен бітімделген, теориялық білімді құру процесіндегі баспалдақ ретінде қызмет етеді.

Теорияның қалыптасу процесінде барлық осы логикалық элементтер әртүрлі функцияны атқарады. Мәселен, идея формасында адами таным дамуындағы шиеленіскен қайшылық шешіледі. Бастапқы ұғымда дамудағы нәрсенің қызмет етуінің әмбебаптық шарты танылады. Негізгі ұғым формасында зерттелудегі нәрселік ауқымындағы мәні, қайшылығы және т.б. танылады. Сондықтан біртұтастық теория тек синтез ретінде, практикалық қызметтің анықталған деңгейі негізіндегі ұғымдардың, идеялардың, заңдардың, тұжырымдардың ішкі өзара байланысы ретінде көрініс табады [9, 338-339 бб.].

Жоғарыда айтылғандардың үлгісін Ж.Әбділдин дамыған ғылыми теориялардың қайнар көзі Маркстің «Капиталы» мен Эйнштейннің салыстырмалы теориясынан іздеді. Егер «Капитал» туралы айтсақ, ол капиталистік өндіріс қатынастарының ғылыми теориясы тұрғысында мынадай көптеген ұғымдардың бірлігінде көрініс тапты: тауар, құн, ақша, қосымша құн, пайда, кіріс, процент, рента және т.т. Маркстің теориясы осы ұғымдардың сыртқы, механикалық синтезі емес, «Капиталдың» құрамында олар анықталған орын алып, анықталған функцияны атқарады.

Дәл осы жағдай Эйнштейннің арнайы салыстырмалы теориясында да орын алды, бұл теорияда мынадай ұғымдар қарастырылды – жарық жылдамдығының тұрақтылығы, бірауқыттылықтың салыстырмалы принципі, Лоренц өзгертулері, кеңістік пен уақыт, масса мен энергия және т.б.

Ж. Әбділдин абстрактіліктен нақтылыққа өрлеу методын терең талдады.

Абстрактілік пен нақтылықтың диалектикасы қарама-қарсылықтардың бірлігі мен бір-біріне көшу диалектикасының бір түрі. Таным нақтылықтан абстрактілікке, абстрактіліктен нақтылыққа өтетін күрделі қарама-қайшылықты диалектикалық процесс. Оның мақсаты заттың жеке жақтарын білумен шектелмейді, сол заттың алуан түрлі байланыстары мен қатынастарын және оның тұтастығын теория жүзінде бейнелеу болып табылады. Қандайда бір нәрсені зерттеуге кіріспестен бұрын сол нәрсе жөнінде алдын-ала белгілі бір тұтас түсінік болады. Ол түсінік танымда сезім арқылы нақтылықтан бастала-

ды. Алғашқы сезімдік нақтылық әлі жіктеліп, талданбаған және оның құрамды, аса маңызды элементтері анықталмаған күйде қабылданатындықтан, мұндай нақтылы сезімдік түсінік сол затты тұтас түсінуге мүлде жеткіліксіз. Объектіні танып білу, оны жіктеп ажыратумен және жеке абстракцияларды тұжырымдаумен шектелмей, керісінше зерттелетін заттардың мәнді, әрі қажетті байланыстарын осы абстракциялар арқылы айқындайды. Бірақ объектіні тұтас бейнелеу үшін бұл да жеткіліксіз. Себебі ойлаудағы нақтылық көптеген анықтамалардың жиынтығы, синтезі ретінде бейнеледі де, абстрактіліктен нақтылыққа өрлеу әдісі осы синтездің логикалық принципі болып табылады. Жүйелік ұғымға кіретін әрбір анықтама объектінің тек бір жағын ғана қамтиды, жеке алғанда, олар абстрактілі болады да, тек бір-бірімен сабақтасып, синтез күйінде ғана шын нақтылы ұғым бола алады.

Нақтылықтан абстрактілікке қозғалу процесінде адами танымның шынайы тереңдеуі, жалпының жекеден, ішкінің сыртқыдан, елеулінің елеусізден бөлінуі, ажыратылуы жүреді. Осы кезеңде танымның аналитикалық қызметі ерекше маңызға ие, өйткені сол арқылы объективтік нақтылықтың құрылымдық элементтері, аспектері, моменттері қарастырылады. Танымның аналитикалық кезеңі өзінің кемеліне жеткенде, яғни дамудағы нақтылықтың элементтері, көптеген байланыстары жеткілікті көріне бастағанда шындықты теориялық танудың, яғни абстрактіліктен нақтылыққа қозғалыстың реті келе бастайды. Танымның осы кезеңінде алынған анықтамалардың синтезі жүзеге асады, яғни объективтік шындық көптеген анықтамалардың бірлігі ретінде нақтылық ойлаумен, нақтылық ұғыммен танылады. Абстрактіліктен нақтылыққа өрлеудің нәтижесі болып табылатын ойлаудағы нақтылық дегеніміз ақиқаттың жүзеге асатын «табиғи формасы». Теориялық анықтамалардың жүйесіне кіретін әрбір анықтама нәрсенің біржағын қамтиды: окшау, жеке алынғанда ол абстрактты, ал олардың байланысы, синтезі нәрсе туралы біртұтастық теориялық білім құрайды. Сөйтіп, ойлаудағы нақтылық абстрактілік арқылы жүзеге, іске асады. Өз тарапынан абстрактілік, өзге абстракциялармен байланыса келе, өзінің абстрактілігінен, біржақтылығынан арыла бастайды [4, 253 б.].

Әдебиеттер тізімі

- 1 Абдильдин Ж.М. Диалектико-логические принципы построения теории. Соч. в 5-ти т., т.2. – Алматы, 2001. – 448 с.
- 2 Абдильдин Ж.М. Диалектическая логика: общие проблемы. Категории сферы непосредственного. Соч. в 5-ти т., т. 4. – Алматы, 2001. – 440 с.
- 3 Энгельс Ф. «Анти-Дюринг». – Каз. Мемл. Баспа, 1957. – 376 с.
- 4 Жабайхан Абдильдин. Собрание сочинений. Т.IV. Диалектическая логика: Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. Категории сферы сущности и целостности. Формы и методы познания. Роль категории «идея» в научном познании. – Астана, 2011. – 440 с.
- 5 Абдильдин Ж.М., Нысанбаев А.Н. Диалектико-логические принципы построения теории. Алма-Ата: Наука, 1973. – 420 с.

6 Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Т. I / Ред. и сост., авт. вступит, статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.

7 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 3. – М., «Мысль», 1972. – 371 с.

8 Жабайхан Абдильдин. Собрание сочинений. Т.2. Диалектико-логические принципы построения теории. Роль принципа конкретности в современной науке. Принцип противоречия в современной науке. – Алматы: Изд. «Қазығұрт», 2010. – 229 с.

9 Жабайхан Абдильдин. «Диалектическая логика: Формы и методы познания». Т.3. – Алма-Ата. Наука, 1987. – 547 с.

Transliteration

1 Abdil'din ZH.M. Dialektiko-logicheskiye printsipy postroyeniya teorii. [Dialectical and logical Principles of Theory Construction] // Soch. v 5-t., t. 2. – Almaty, 2001. – 448 s.;

2 Abdil'din ZH.M. Dialekticheskaya logika: obshchiye problemy. Kategorii sfery neposredstvennogo [Dialectical Logic: General Problems. Categories of the sphere of the Immediate.] // Soch. v 5-t., t. 4. – Almaty, 2001. – 440 s.

3 Engel's F. «Anti-Dyuring» [Anti-Duhring]. – Kaz. Meml. Baspa, 1957. – 376 s.

4 Zhabaykhan Abdil'din. Sobraniye sochineniy. T.IV. Dialekticheskaya logika: Obshchiye problemy. Kategorii sfery neposredstvennogo. Kategorii sfery sushchnosti i tselostnosti. Formy i metody poznaniya. Rol' kategorii «ideya» v nauchnom poznanii. [Collected Works. T.IV. Dialectical Logic: General Problems. Categories of the Sphere of the Immediate. Categories of the Sphere of Essence and Integrity. Forms and Methods of Cognition. The Role of the Category «Idea» in scientific Knowledge]. – Astana, 2011. – 440 s.

5 Abdil'din ZH.M., Nysanbayev A.N. Dialektiko-logicheskiye printsipy postroyeniya teorii [Dialectical and Logical Principles of Theory Construction.]. – Alma-Ata: Nauka, 1973. – 420 s.

6 Lejbnic G.V. Sochineniya v chetyreh tomah [Works in Four Volumes] T. I / Red. i sost., avt. vstupil, stat'i i primech. V.V. Sokolov; perevod Ja.M. Borovskogo i dr. – M.: Mysl', 1982. – 636 s.

7 Gegel' G.V.F. Nauka logiki [Science of Logic]. V 3-h t. T. 3. – M., «Mysl'», 1972. – 371 s.

8 Zhabaykhan Abdil'din. Sobraniye sochineniy. T.2. Dialektiko-logicheskiye printsipy postroyeniya teorii. Rol' printsipa konkretnosti v sovremennoy nauke. Printsip protivorechiya v sovremennoy nauke [Collected Works. T.2. Dialectical and Logical Principles of Theory Construction. The Role of the Principle of Concreteness in Modern Science. The Principle of Contradiction in Modern Science]. – Almaty: Izd. «Kazygyrt», 2010. – 229 s.

9 Zhabaykhan Abdil'din. «Dialekticheskaya logika: Formy i metody poznaniya». T3. [Dialectical Logic: Forms and Methods of Cognition]. – Alma-Ata, Nauka, 1987. – 547 s.

Иманқұл Ж.Н., Мадалиева Ж.Қ.

Исследование Ж.М. Абдильдиным диалектико-логических принципов и методологии теоретического познания

Аннотация. В этой статье рассматривается понимание академиком Ж.М. Абдильдиным диалектико-логических принципов и методологии теоретического познания в диалектической логике. В истории казахской философии Ж.М. Абдильдин впервые глубоко исследовал принципы диалектической логики, методологии теоретического познания, раскрыл внутренние противоречия и определения понятия сущности. Ключом в раскрытии предмета диалектической логики является единство диалектики, логики и теории

познания. Проблема противоречия мышления, понятия в диалектической логике тесно связана с проблемой объективности познания реальности, духовно-теоретического ее осмысления. Ж.М. Абдильдин подчеркивает важнейший момент всякой теории – выбор предметной области, выявление начала мышления, обоснование всеобщего принципа, выявление диалектической связи сущности, единство единичного, особенного и всеобщего.

Ключевые слова: диалектическая логика, философские идеи, формальная логика, теория, логические категории, форма, универсальность, субстанционные определения.

Imankul Zh., Madalieva Zh.

Dialectical and Logical Principles and Teoretical Knowledge of J.M. Abdildin's Study Methodology

Abstract: This article examines the understanding of academician J.M. Abdildin dialectical - logical principles and methodology of theoretical knowledge in dialectical logic. In the history of Kazakh philosophy, J.M. Abdildin for the first time deeply investigated the principles of dialectical logic, the methodology of theoretical knowledge, revealed the internal contradictions and definitions of the concept of essence, the key to uncovering the understanding of the subject of dialectical logic is the unity of dialectics, logic and the theory of knowledge. The problem of the contradiction of thinking, concepts in dialectical logic is closely connected with the problem of objectivity of cognition of reality, its spiritual - theoretical comprehension. J.M. Abdildin emphasizes the most important moment of any theory - the choice of the subject area, the identification of the beginning of thinking, the substantiation of the universal principle, the identification of the dialectical connection of the essence, the unity of the individual, the particular and the universal.

Key words: dialectical logic, philosophical ideas, formal logic, theory, logical categories, form, universality, substantive definitions.

ӨТЕЖАН НҰРҒАЛИЕВ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ ЖӘНЕ МАРТИН ХАЙДЕГЕРДІҢ СӨЗ ХАҚЫНДАҒЫ ОЙ-ТОЛҒАУЛАРЫ

¹Құранбек Әсет Абайұлы, ²Оразхан Тайыржан

¹akuranbek@gmail.com, ²taiyrzhan@list.ru

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

²Қазақстан-Ресей медициналық университеті

(Алматы, Қазақстан)

¹Kuranbek Asset, ²Orazkhan Tairzhan

¹akuranbek@gmail.com, ²taiyrzhan@list.ru

¹Al-Farabi Kazakh National University

²Kazakh-Russian Medical University

(Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа. Мақалада қазақтың көрнекті ақыны Өтежан Нұрғалиев шығармашылығы мен неміс философы Мартин Хайдеггердің сөз хақындағы «Поэзия һәм шайырлар жайында» Гелдерлин. Рилке. Тракл» еңбегіндегі сөз күдіреті мен поэзия болмысы туралы идеялары отандық ғылым мен әлемдік философиядағы теориялық және методологиялық зерттеулер негізінде сарапталып, тілдің пайда болуының алғышарты әрі болмыс бастауының да негізі поэтика болып табылатындығының мәні бағамдалады. Ақын өлеңдері мен ой-толғауларындағы қоғамның рухани болмысы мен әлеуметтік шындыққа қатысты символдар мен поэтикалық образдардың астарлы мәні байыпталып, олардың заманауи қоғам мен қазіргі күннің шындығын түсінудегі маңызы айқындалады. Өтежан Нұрғалиев «Афина мектебі» өлеңдер жинағында әлемдік философия мен антик дәуірінің даналығын қазақ оқырмандарына өзінің ұлттық болмысына жақын поэзия тілінде жаңа қырынан ашып берген еді. Бұл тәсілді ақын әлемдік философия мен әдебиет, сол уақытта жарық көрген Шығыс мәдениеті, ұлттық руханият, түркілік дәстүр, халық даналығына ерекше ден қою арқылы меңгерген болатын.

Түйін сөздер: болмыс, таным, мифологиялық ойлау, мифологиялық дүниетаным, уақыт, кеңістік, тіл, поэзия, метафора, символ.

Кіріспе

Өтежан Нұрғалиев өзінің ешкімге ұқсамайтын мінезі, қоғам, әдебиет туралы, кешегі кеңестік дәуір болсын, кейінгі еліміз егемендік алған уақыттардың өзінде өмірдегі сан алуандылық жоғалып, орнын біркелкілік басқан, осыларға сәйкес қоғам болмысындағы да бәрінің бірдей тұрып, бірдей жүретін, бірдей ойлап, бірдей өмір сүруге дағдыланған, өмір тек ақ пен қара түстен ғана тұратындай көрінетін сүреңсіз уақыттарда басқа елге үйлеспейтін тәрізді болып көрінетінді үйлеседі деп біліп, қызылды-жасылды киініп жүретін, кейде иығына Диогеннің

шапаны сияқты көне плащын іліп, қолына әдейі жаман сөмке ұстап көшеге шығатын, байлықтан кітап жинаған, ешкімге ұқсамайтын ойлары, адам, қоғам, заман жайында өткір сыни пікірлері, өз ұстанымына берік, ісіне адал, шындық жағында боламын деп жүріп өмірінде де көп қиындық көрген, тағдыры да аямай сынға алып отырған ақын ретінде ел есінде. Ақын мұрасы, қазірше дейік, оның лирикалық өлеңдері мен балладалары, «Афина мектебіндегі» философиясымен бірге, ақынның әр жылдары баспасөзге берген сұхбаттары, Қазақстан ұлттық телеарнасында еңбек еткен жылдары эфирге шыққан Шығыс шайырлары мен грек философиясына арналған «Даналық әліппесі», сондай-ақ әдебиет мәселелерін талқылаған «Желтоқсан көшелері» атты әдеби-танымдық, сыр-сұхбат телехабарларын дайындау, жүргізу барысындағы әлемдік философия мен әдебиетке қатысты хатқа түсіп, таспаға басылған ойтолғауларынан тұрады. Сонымен қатар, Ұлттық телеарна ұжымының әр жылдары «Мұрагер», «Орда» шығармашылық бірлестіктері түсірген бірқатар телехабарлар да қаламгердің өмірі мен шығармашылығына арналған.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеудің мақсаты мен міндеттерін жүзеге асыруда антика дәуірі мен ортағасырлардағы философиялық дәстүрлерден бастау алған көркем шығармашылықтың дүниетанымдық болмысын зерделеудің теориясы мен әдіснамасы бағдарға алынып, Өтежан Нұрғалиев пен Мартин Хайдеггердің сөз өнері мен қоғамның рухани болмысына қатысты пайымдауларының мәнін түсінуде, әсіресе мәтіннің семиотикалық мән-мазмұнын бағамдауға мүмкіндік беретін герменевтикалық тәсілге сүйендік. Сонымен қатар, зерттеуде салыстырмалы-компаративистикалық, логикалық пен тарихилықтың бірлігі, абстрактіліктен нақтылыққа өрлеу, мифсіздендіру, сондай-ақ анализ, синтез, индукция, дедукция, салыстырмалы-тарихи методология, құрылымдық-функционалдық талдау әдістері мен принциптері де басшылыққа алынды.

Қоғамның рухани болмысы мен әлеуметтік шындықты бейнелейтін символдар және поэтикалық образдар

Өтежан Нұрғалиев «Афина мектебі» жыр жинағында лирикада жеткен жетістіктері мен балладада бағындырған биігімен тоқтамай, өзін, өмірді, әлеуметтік өзгерістердің мәнін түсінуге, заманауи мәдениет, қоғам дамуының жағдайын жаңаша бағамдауға қадам жасайды. Ол көнедегі мифтік сюжеттерді бүгінгі күнмен шебер жымдастыра отырып, ерте дәуірдегі адамдарды бүгінгі заманның кейіпкерлерімен теңестіріп, кеңістік пен уақыт өлшемдерінің арасындағы шектерді алып, олардың мифтік ойлаудағыдай бір-біріне еркін өтпелілігін шеберлікпен бейнелей білген.

Мұның мәнісіне келсек, философ Берік Аташ «Бейболмыс философиясы» атты монографиясында, философия тарихындағы Бейболмыс мәселесін зерделей келіп, болмыс мәні, бар мен жоқ, болу мен болмау, немесе болу мен солай көріну т.б. қатысты бейболмыс жайын жан-жақты талдап, оны «Мифтік Бейболмыс-

тық логика жүйесі» деп тұжырымдайды. Бейболмыс мәселесін қарастыруды тарихи-салыстырмалы талдаулар негізінде дүниеге көзқарастың, сондай-ақ философиялық ойлаудың бастапқы негізі ретінде танылатын – мифтік ойлау, мифтік дүниетанымды сараптаудан бастауды ұсынады. Мифтегі көркемдік-образдық танымның формальды логикаға бағына бермейтінін, ойдың көп жағдайда көркемдік тәсілмен айшықталып – образдар, аллегориялар, тұспалдар, символдарды қолдану арқылы шындықты танудың ғылыми емес парадигмасын басшылыққа алатынын айтып, оны түсінудің жолы ретінде, мифсіздендіру арқылы рационалдандыру тәсілін басшылыққа алуды ұсынады.

«Әфсаналардағы болмыс пен Бейболмыстың өзара еркін өтпелі, бір-біріне икемді ауыспалы (динамикалы), әрі жарасымдық (синкретизмдік) бірлікті құрайды. Мифтік оқиғаларда жиі кездесетін жеке болмыс түрлерінің кездейсоқ жоғалуы мен кенеттен пайда болу құбылыстары осының айғағы» [1] – дей келіп, оның мысалына кеңістік пен уақыттың қазіргі заманғы ғылымдағы түсінігі бойынша атқаратын функцияларын толық атқармай, яғни кеңістіктің физикалық денелердің орны болып табылатындығы мен уақыттың өткен-бүгін-болашақ жүйесінің хронологиялық сабақтастығының жойылатынын: «өткен – бүгінге және болашаққа; бүгін – өткенге және болашаққа; болашақ – бүгінге және өткенге» оңай айналып отыратынын айтып, «мифтік дәуірдегі: «ұшқыш кілем» сол кезеңдегі бүгіннің болашаққа өтуі болса, түрлі құбыжық типтестердің адамзат қоғамында өмір сүруі өткеннің бүгінге айналуы» – деп көрсетеді. Мифтік оқиғалардағы кеңістік пен уақыттың динамикалығы: олардың созылмалығы және сығылмалы болып келетінімен байланысты екенін түсіндіріп, «ұлттық дүниетанымның байырғы рухани көздеріне сүйенер болсақ, – дейді, – батырлар жырындағы «алты айшылық жолды алты күнде аттау» – кеңістіктің, «жыл санап емес, күн санап, сағат сайын ер жету» – феномендері уақыттың сығылуын, ертегілердегі «темір етігі теңгедей, темір таяғы тебен инедей болғанша жүру» – кеңістіктің, «қалыпты адамның 200-300 жыл өмір сүруі» – уақыттың созылуы болып табылады. Яғни, кеңістік пен уақыт динамикалық арқылы бірқалыпты, үздіксіз, объективті т.б. қасиеттерінен айырылып, кейде тіпті жоғалып отырады. Бұл – «универсум антиконтинуумданып кетеді» дегенге келіп саяды. Бұндай параметр мифтік сюжеттерде жиі кездесетін болғандықтан, оны мифтік Бейболмыстық логика жүйесі деп бағамдауымызға болады» деп тұжырымдайды [1, 16 б.].

Осы негізде алғанда Өтежан Нұрғалиевтің «Афина мектебі» жыр жинағының – «Өмір сүру өнері» бөліміндегі өлеңдерінен, ақын ұшатын адамға теңеген Құштай образы, соғыс уақытында үйлеріне жолаушылап келіп, өзінің «не еңбек нормасын орындамаған жалқау», «не қашқын», «не есірік» екенін ешкім ажыратып болмаған, бірақ камкөңіл жұртты жырымен сусындатып, түннің бір уағына дейін домбырамен ән салатын, кей күндері ашық аспан астында далаға қонатын, жатысының өзі Диогенді елестететін Қоныс бейнесі, сонымен қатар ақын:

Үстіндегі киімі де күрте шалбар... қамтиған,

Сұлулықты, дегдарлықты басқаларға шал қиган [2, 227 б.] –

деп суреттейтін, ақ таяғына әр өткен күнді бәкімен кертiп белгiлеп жүретiн, кейде сол таяғын амандаспай кеткендерге лақтырып та жiберетiн, жасы сексеннiң сенгiрiне шықса да жұмысшы қолы тапшы болғандықтан колхозда ет шабатын, мiнезi, iс-әрекеттерiмен киниктер сияқты жамандық, жасандылық атаулыға жаны қас, Бимағамбет қарияның образдары арқылы, заманында Антисфен мен Диоген сияқты киниктер қарсы тұрған, Платон сынаған, Кант, Ницше, Шәкәрім айтқан, болмыстағы өмiр бақи итжығыс түсiп келе жатқан жақсылық пен жамандықтың күресi, адами болмыстың перiште мен сайтани бастамадан тұратын қайшылықты табиғаты, осылармен қатысты киниктердегi адамның өзiн-өзi билеуi мен тежеу шектерi, шынайы еркiндiк, ар-ұждан бостандығы, терiс, жалған құндылықтар: байлық, лауазым, атақ т.б., осылардың қазiргi заманғы мәдениеттегi Жил Делез бен Жан Бодриар айнытпай суреттеген, Жак Деррида өзiнiң деконструкциясы арқылы ақылды болып көрiнген сандырақтарын сығып алып тастамақ болған, қазiргi заманауи мәдениет, қоғам дамуының жағдайында әбден асқынып, адамзат баласын азғындап, құрып кетудiң аз-ақ алдына, жаһандық мәселелермен бетпе-бет әкелген дәл бүгiнгi күннiң ащы шындығын көреміз.

Және осы үш кейiпкердiң өзiнiң символдық тұрғыдан алғанда, өзге үш нәрсенi бiлдiрiп тұрғанын да айта кеткен абзал. Семиотика бойынша белгi дегенiмiз өзiнен бөлек басқа бiр нәрсенi, затты, құбылысты бiлдiретiн және басқаларға жеткiзетiн құрылым. Символ оның күрделi түрi. Философиялық ұғымдар, категориялар, жалпы философияның өзi символдық сипатта. Әдебиет те сол. Нағыз әдебиет, сондай-ақ философияның да мiндетi, жазушы Асқар Сүлейменов пайымдағандай, «...Жазушының бiр мiндетi – ой-идеяны ашу емес, оны мұнартқа көмiп, мұнармен бүркеу» [3], астарлап айту, тұспалдап жеткiзу. Осыған орай, бiрiншi, ұшатын адамға теңейтiн Құштай, символдық негiзде алғанда, бiрiншiден, Ұлы Дала төсiн мекендеп, көшпендi өмiр салтын ұстанған, темiрдей әскери тәртiп, күштi жауынгерлiк дайындықтың арқасында, қу толағай бастанып, күн, түн демей жорытқан, ұлан-байтақ кеңiстiктердi бағындырып, ерлiктерi аңызға айналған ата-бабаларымыздың, «бұрынғы мәтiндердiң семантикасы, соңғы жазылған мәтiннiң мағынасының астынан сәуле шашып көрiнiп тұратыны» [4] сияқты, ерлiк iстерiн көз алдымызға елестетсе, екiншiден, философ Берiк Аташтың «ұшқыш кiлем» сол кездегi бүгiннiң болашаққа өтуi» деп көрсеткенiндей, Құштай образы арқылы, ақын өзi өмiр сүрген советтiк заманның дәстүрлi қоғамдағы сияқты уақыттың өзi созылып кететiндей көрiнетiн (70 жылдың өзi жетi ғасырға созылғандай, сол заман ешқашан өзгермейтiн, өтпейтiн сияқты болып көрiнгенi де шындық едi ғой) бiркелкiлiк үстемдiк құрып, еркiн ойлауға мүмкiндiк болмаған бiрқалыпты бұйығы, бұғаудағы тiршiлiгiнен жалығып, осының бәрi бiтiп, өзге бiр заман келер күн туар ма деп келешекке ұшып кеткiсi келген көңiл-күйiн де бiлдiредi. Екiншi, домбырашы, жыршы, шерлi жұрттың көңiлiн жұбатушы Қоныс бейнесi, өнерiн өмiрiне серiк етiп, өмiрiн өнерiмен мәңгi еткен атам қазақтың билiк алмасулар мен мәдениеттердiң өзара ұшырасу қиылысындағы ауыр халiн сезiндiредi. Ал Бимағамбет қария сол қазақтың тағдырына бойұсынса да, өзгерiстермен келiсе алмаған, оңаша тiрлiктi таңдап, жанына еңбектi ғана серiк, алданыш еткен жалғыздық күйiн бейнелейдi.

«Тіл – күллі игіліктің ішіндегі ең қатерлісі»

Ақын шығармашылығынан осы тұрғыдағы, яғни қоғамның рухани болмысы мен әлеуметтік шындыққа қатысты символдар мен поэтикалық образдарды көптеп кездестіруге болады. «Соғыстың соңғы жазы» балладалар жинағының түйінді қорытындысы әрі философиялық тұжырымы болған, жазушы Мәди Айымбетов «Поэтикалық автопортреттерін әрі-бергі кезеңдердегі ұлы ақындардың бәрі де өз шығармаларында жасап кеткен, бұл да Өтежанның тыңнан салып отырған ерекше жаңалығы емес, әйтсе де бұл шығармадағы автопортрет ақынның өмірден ірілікті – өзінің «мамонтын» іздеу жолындағы шыншыл, ақиқатшыл күресінің поэтикалық стихиясымен жазылған портрет» [5] – деп бағалаған «Мамонттарға баратын жол» атты поэмасы, ондағы іріліктің символы Мамонт образы да терең философиялық мәнге ие метафора.

Себебі, мамонт осыдан бес миллион жыл бұрын тіршілік етіп, кейін жойылып кеткен қазіргі пілден екі есе шығатын алып жануар. Сондай-ақ бұл идея неміс философы Мартин Хайдеггердің «Поэзия һәм шайырлар жайында» Гөлдерлин. Рилке. Тракл» атты Фридрих Гөлдерлин, Райнер Мария Рилке және Георг Тракл шығармаларының негізінде поэзия болмысын зерделеген еңбегіндегі әуел бастағы тілдің пайда болуы, ондағы поэзияның орны туралы идеяларымен үндес тұжырым.

Мартин Хайдеггер бұл еңбегінде поэзия болмысын зерделеу үшін Гомер мен Софокл немесе Вергилий мен Данте, я болмаса Шекспир мен Гетени емес, Фридрих Гөлдерлинді таңдайды. Және оған ақын шығармашылығынан поэзияның мәнін ұғынуға мүмкіндік береді деген, басты-басты бес пайымдауды алып, сол арқылы тіл мен поэзияның болмыстық мәніне талдау жасайды. Оған, бірінші, Гөлдерлиннің 1799 жылы анасына жазған хатында ақындық қабілет, өлең шығаруға қатысты, сөз өнерін «барлық кәсіптердің ішіндегі ең бейкүнәсі» деп жазғанын, екінші, поэзиямен тікелей қатысты тілге байланысты, оны «күллі игіліктің ішіндегі ең қатерлісі» атағанын, үшінші, адам баласының «тілді пайдалану арқылы өзара араласу барысында шүйіркелесіп, сөйлесуге үйренгенін», төртінші, «поэзияның сөздегі сөз арқылы дүниедегі тұрақты бар нәрсеге негіздемелік мән беріп, мағына үстейтін қасиет иеленетінін», бесінші, тілдің дүниедегі заттар мен құбылыстардың мәнін парықтап, Тәңір Иені тану, болмыста болу, поэтикалық тұрақтануды қамтамасыз ететінін (себебі, болмыс негізінің өзі поэтикалық) тезистер ретінде алады [6, 24 б.].

Енді осы тезистерге жеке-жеке тоқталсақ, Хайдеггер сөз өнері, өлең жазудың «барлық кәсіптердің ішіндегі ең бейкүнәсі» болатынын, өлең жазу бір қарағанда ең қарапайым ойын сияқты, ақынның өзімен-өзі болып, ойындағысын өзінің қиял әлемінде жасай алатын оның жеке шығармашылық әлемі екенін айтады. Ол сондай-ақ ешқандай әрекет те, шындыққа баса-көктеп кіру де емес, айту немесе ойын сөзбен өрнектеу ғана дейді. Бірақ бұл пайымдаудың сөз өнеріне қатысты нақты нені білдіретінін кесіп айтудың мүмкін еместігіне орай, ойшыл келесі пайымдаудың, яғни поэзия өз туындыларын тіл аясында және тіл арқылы жасайтын болғандықтан, тіл «күллі игіліктің ішіндегі ең қатерлісі» деген тезиске тоқталуды жөн көреді.

Бірақ, бұдан бұрын Хайдеггердің техника философиясына қатысты еңбектерінде «күнә» сөзінің көне гректерде қазіргі біздің қабылдауымыздағы адамгершілік тұрғысындағы мағынасынан бөлек, яғни «себеп», «себепкер», «сылтау» мағынасын білдіргенін де пайымдағанын ескерген жөн [7]. Яғни, бұл сөздің Аристотельдің «Төрт себеп туралы» іліміндегі «себеппен» сәйкес келетінін көреміз. Аристотельдің төрт себеп туралы ілімін болмыстың, сондай-ақ барша тіршіліктің неден, қалай және қандай мақсатта жаралғаны мен өмір сүруінің мәні туралы пайымдау, бар нәрселердің табиғи болмысын ғылыми тұрғыдан зерделеудің әдіснамасы деуге болады [8, 23 б.]. Сондықтан да Аристотель гректің тұңғыш табиғатты зерттеуші натурфилософтарын, олардың материалдық себепке (неден жасалған?) ғана мән беріп (су, ауа, от, төрт элемент), өзге тиімді себеп (кім жасаған?), формалды себеп (жасалған нәрсе не болып табылады?) және мақсатты немесе қорытынды себепке (қандай мақсатпен жасалды?) мән бермегендеріне қарамастан оларды алғашқы философтар деп есептеді. Осы тұрғыдан келгенде, дүниедегі барлық заттар мен құбылыстардың пайда болуы мен өмір сүруінің белгілі себептері (себепкері де) болады. Ал сөз өнері, поэзия болса Канттың өнерді «мақсатсыз мақсатқа жету» [9, 18 б.] деп есептегені сияқты, ешбір себепсіз жүзеге асырылатын, адамның еркіндік пен жасампаздыққа негізделген шығармашылық әрекеті десек болады. Канттың ілімі ақиқат, ізгілік және сұлулықтың өнерде тоғысатынын көрсетеді. Дәлірек, философияның тарихы, эстетика ілімінің білгірі, неміс және орыс философиясының зерттеушісі, КСРО Жазушылар Одағының мүшесі Арсений Гулыганың (1921-1996) сөзімен айтқанда: «Кант, таным мен этика, немесе ақиқат пен ізгіліктің арасына, екеуін біріктіруші буын ретінде әсемдікті орналастырады. Және оның қалған екеуінің мәнін толықтыра түсетінін айтады. Философиямен танысудың жүйесін әсемдік теориясынан бастау керек дейді. Яғни, үшінші «Сынмен» таныстық алдыңғы екі «Сынмен» таныстықтан бірінші жүруі керек, сонда барып ізгілік пен ақиқат мәні толықтай ашылады» [10].

Келесі тезистің «тіл – күллі игіліктің ішіндегі ең қатерлісі» екенін айттық. Бұл тезис, тілдің бір жағынан игілік, ал екінші жағынан оның ең қатерлісі де қауіптісі екенін айтып тұр. Жаңа заманнан бастап ХІХ ғасырға дейін батыстық мәдениетте тіл үнемі сананың, ақыл-ойдың, рухтың, танымның құралы ретінде қарастырылып, солардың көлеңкесінде қалып келді. Тек ХІХ ғасырдың басында философияда тілге деген бетбұрыс байқалды. Нәтижесінде, тіл адам болмысының негізгі тәсілі екендігі айқындалады. Мартин Хайдеггер тілдің қарым-қатынастың, сондай-ақ ойды жеткізудің құралы екенін мойындай отырып, тілдің қызметін мұнымен ғана шектеуге болмайтынын айтады. Ол «тіл бар жерде ғана әлем бар, әлем болса тарих бар» [6] дейді. Сондай-ақ ойшыл, әлем – ондағы тіршілік ететін адамның оған деген қызығушылық, қамқорлық сияқты адамшылық қарым-қатынасының арқасында ғана болмыстық мәнге ие болады деп есептейді. Бірақ, тіл арқылы әлем болмыстық мән иеленумен қатар, тіл арқылы барша жұмбақ, белгісіз де есім мен атау иелену арқылы әлемге жария болып, құпиясын ашады. Өркениет дамуынан артта қалып, алғашқы қауымдық құрылыс кезіндегідей ру, тайпа болып тіршілік етіп жатқан халықтардың жат

жұрттықтардан өз тілін құпияда ұстап, есімін жасыруының да себебі осында болса керек. Сондықтан да тіл «күллі игіліктің ішіндегі ең қатерлісі» болмақ.

Болмыс мәнін негіздеудегі поэзияның орны

Үшінші тезис – тілдің сөйлесуді мүмкін ететін, яғни адамдардың басқа жан-жануарлардан басты айырмашылығы сана, ойлау, тілді иелену арқылы өзара тіл табысып, ортақ мәселелерге байланысты өзара қарым-қатынас жасай алатындығы. Яғни, сөйлеуде адамдар бірін-бірі естіп, өзара тіл арқылы қарым-қатынас жасауға мүмкіндік алады. Сондықтан, сөйлеу ақпарат алмасу, әңгімелесу ғана емес, ол адамдарды біріктіруші де феномен. Бұл бірлік болмыстың бірлігі мен тұтастығын да қамтамасыз етуші құрылым. Және де осы сөйлесудің, өзара қарым-қатынас жасаудың арқасында адам көптеген дүниелерді біліп, құдайларды танып үйренеді.

Төртінші, поэзияның сөздегі сөз арқылы дүниедегі тұрақты бар нәрсеге негіздемелік мән беріп, мағына үстейтін қасиет иеленетіндігі. Бұл арадағы Хайдеггердің айтып отырғаны, ертедегі адамдарың бойындағы символ тудырушылық қасиеті арқасында «әлемдегі әр нәрсеге сөз арқылы есім беріп, ат қою арқылы тас түнек, меңіреу дүниеге жан бітіргені» десек болады [11]. Сондай-ақ бұл тезистегі болмыс мәнін негіздеу, Хайдеггердің пікірінше, поэзияда жүзеге асқан. Тілдің өзінің пайда болуының алғышарты да поэзия. Мұның мәнін түсіну үшін, бесінші тезис, яғни тілдің дүниедегі заттар мен құбылыстардың мәнін парықтап, құдайларды тану, болмыста болу, поэтикалық тұрақтануды қамтамасыз ететіне келсек, Құдай жаратқан адамдар алғашқыда бүгінгі күйбең тірлікке байланған адамдар сияқты емес, болмыста болып, болмыспен тұтастықта шынайы өмір сүрген. Өзелдегі бейкүнә, пәк қалпын, шыншылдығын жоғалтпаған, шын қуанып, шын күле алатын тірлік кешкен. Тапқыр да шығармашыл, яғни шеттерінен ақын болған. Сол адамдар дүниедегі заттар мен құбылыстардың мәнін парықтап, құдайларды таныған. Ал бүгінде біз ақын деп қоғамдағы ат кекіліндей ғана бойында сол шығармашылық қасиеті біршама сақталған сөз өнерін жасаушы, шығармашылықпен айналысатын адамдарды айтамыз. Ал өзгелерінің сол өнерді бағалайтын талғамы, қажет ететін сезімі бола тұра, тіршіліктің қамымен жүріп шын қуануға да, басқаға да мұрсаты болмайды. Керісінше, өмірдегі мәні де мағынасы жоқ, сырты жылтыраған алдамшы нәрселеге байланған тірлік кешуі мүмкін.

«Болмыста болу және онымен тұтастықта өмір сүру»

Жалпы бұрынғылар мен бүгінгі адамдардың айырмашылығына байланысты Мартин Хайдеггер өзге еңбектерінде де жазған. Ол Сократ, Платондарға дейінгі байырғы гректердің (Гераклит, Парменид) әлі де «күмісқұмар», «атаққұмар» сын есіміндегі «даналықты сүюші» философ емес, дүниемен сәйкестік, үндестіктегі ұлы ойшылдар, ірі қоғам қайраткерлері, ақындар болғанын, оның мәнісі алғашқы адамдардың табиғатпен әлі де терең үндестікте өмір сүріп, жалған мен

жасандылық, көлгірсу мен ділмарлықтан ада ойындағысын таза көңілмен, шын жүректен айтатын тазалығында екенімен түсіндірген [12, 136 б.]. Яғни, Аристотель мен әл-Фарабидің поэтиканы силлогистік өнердің ең көне түрі, логикалық ойлаудың бастапқы формасы деуінің де мәні осында екенін көреміз [13, 117 б.]. Немесе тарих философиясындағы, әсіресе, Арнольд Тойнбидің еңбектерін, Үнді мифологиясы мен Конфуцийдің ілімін, Гесиод жырларын алсақ та, адамзат қоғамының заманалар өткен сайын рухани жағынан ілгері басып, ізгілікті болудың орнына кері кетіп, құлдырай беретіні туралы жиі айтылады. Мәселен, Гесиод «Еңбектер мен күндер» атты дидактикалық поэмасында Көне Шығыс халықтарының алтын басты, кеудесі мен екі қолы күміс, іші мен бөкселері мыс, аяқтары темір мен балшықтан жасалған адам туралы аңызына да, үнділердегі адамзат баласының алтын, күміс, мыс және темір дәуірлерінен өтетіні, рухани құлдырай отырып бүгінгі күні оның соңғы кезеңі Калиюга дәуірінде өмір сүріп жатқаны туралы аңызына да ұқсас өз тұжырымын ұсынған. Яғни Гесиод та адамзат қоғамының дәуірлер алмасқан сайын құлдырай беретіні туралы Шығыстық мифтерді дамыта отырып, сол дәуірлердің қатарына өз тарапынан бесінші етіп, мыс пен темір дәуірлерінің арасына, қаһармандар дәуірін қосады [14, 34 б.].

Шынайы өмір сүру, болмыста болу дегеніміздің мәнін түсіндіру үшін, адамның ауыр бір наукастан айығып, аяғына қайта тұрған кезіндегі оның өмірге деген көзқарасындағы өзгерістерді де мысалға алуға болады. Зерттеушілердің пікірінше, «Сауығу балалыққа қайта оралуды еске түсіреді. Емделушілер де, бала тәрізді, барлық нәрселерге, тіпті ешқандай маңызы жоқ дүниелерге де ерекше қызығушылық танытады. Қиялдың ретроспективті күші арқылы, егер мүмкін болса, біз артқа шегініс жасап, өзіміздің балалық шағымыз бен жас кезіміздегі әсерлерімізге оралайық. Төніп тұрған сыртқы қауіп-қатердің салдарынан рухани қабілеттеріміз «зақымдалмай» таза қалпында сақталған жағдайда, балалық шақтан туған жарқын әсерлердің тән ауруына ұшырағаннан кейінгі туындаған әсерлермен рухани байланысын көре аламыз. Бала барлық нәрсені жаңалық ретінде қабылдайды, ол әрқашан масаттана алады. Баланың түс пен пішінді ұғынудан алатын ләззаты, біз шабыт деп атап жүрген ұғымды еске салады» [15, 21 б.].

Яғни, бұл соңғы тезистен бұрынғы адамдар мен кейінгілердің айырмашылығы олардың дүниені қабылдауында екенін көреміз. Хайдеггердің пайымдауындағы, бұрынғы адамдар заттар мен құбылыстардың мәнін парықтап, құдайларды таныған деген сөз, бастапқыдағы адамдардың шыншыл да шығармашыл өмір сүріп, әлемнің сакралды болмысын, яғни, қасиет пен кие деген нәрселерді ұғынғанын, дүниені шынайы бейнесінде қабылдап, онымен тұтастықта өмір сүргенін білдіреді. Себебі діндерде айтылатындай, бастапқыда Құдай адам баласын жер бетіндегі барлық мақұлықтардан артық етіп жаратқан. Дүниедегі барша игіліктің де адамның тіршілік етуіне қолайлы болуын ойластырған. Бірақ, оған жануарларға тән күш-қуат, жылдамдық пен ұшқырлық, инстинкт, алдын ала сезу сияқты қасиеттерді бермеген. Есесіне оны сана, ақыл-ой, парасат, тіл сияқты ерекше қасиеттерді иелену нығметіне бөлеген. Және оның сол қасиеттер арқылы ақ пен қара, жақсылық пен жамандықты ажыратып үйренгенін, ізгілікті таңдау

жасағанын қалаған. Сонымен қатар, Гөлдерлиннің құдайлар дейтіні, Спинозаның Құдайды ең бірінші және ең кемел Идея, Болмыс (Барлық) деп санағаны [16, 99 б.], байырғы түркілердің құдайды Көк Тәңірі деп сыйынғаны, немесе қытайлардың Көк аспанды кие тұтып, құдай деп табынатыны Құдай ұғымының дүниедегі барша ұлы, асқақ, биік, жоғары тұрған, қастерлі нәрселермен байланысты екенін көрсетеді. Бұл түсінік те ежелгі дәуірден бастап «үнділерде – брахма, қытайда – дао, гректер үшін – логос, ал әлемдік діндер, әсіресе монотистік діндердің пайда болуымен – теос» [17, 120 б.] деген ұғымның қалыптасуына дейінгі даму жолынан өткен. Ал гректердің адам бейнесіндегі көп құдайлары туралы айтсақ, олардың да адам мен қоғам болмысын, табиғаттың объективті заңдарын танудың тәсілі болғанын [18, 77 б.], сонымен қатар, адам бойындағы белгілі бір қадір-қасиеттер мен өмірдегі (мысалы, қайыршылық құдайы Пеня), қоғамдағы құбылыстардың мәнін, ертедегілер үшін әлі де жұмбақ, тылсым, құдіретті күш саналған табиғат құбылыстарын сипаттайтын түсініктерден келіп шыққанын көреміз.

Тілдің пайда болуындағы поэзияның орны

Мартин Хайдеггер Гөлдерлиннің бастапқыдағы тілдің пайда болуы, ондағы поэзияның орны туралы ойларын сараптай келіп, адам баласының бір замандарда алғашқы болмысынан айнып, Құдайлар жүр деп бұйырған жолдан қиыс кеткенін айтады. Сол кезден бастап, яғни Геракл, Дионис, Файсалардан соң әлемнен құдайлар кетеді. Олармен бірге дүниеден тәңірі нұр да, жарық та кетеді. Қазіргі кез, – дейді ойшыл, – бұрынғы құдайлардың кетіп, жаңалары әлі келіп үлгермеген құдайсыз әлем. Кеш түсіп, қас қарайған сәттен әлемнің түн құшағына енген уақыты. Әлемді зұлымдық пен әділетсіздіктің кара түнегі басқан шақ. Сол кезден бастап адамзат баласы түнекте өмір сүріп жатыр. Адамзат бұл түннің түн жарымында өмір сүріп жатуы мүмкін. Адамдар бірақ бұл қараңғылыққа да үйреніп алған. Себебі, мұндағы түн метафорасы Платон жазған мифтегі үңгір тұтқындары отырған алакеуім қараңғылықпен бірдей. Үңгір тұтқындарының да көзі бұл қараңғылыққа үйренген. Олар сыртта басқа өмір бар десе сенбейді [19, 25 б.]. Сол сияқты бұрынғылар мен кейінгі адамдар арасындағы да айырмашылық осындай. Жеке адамның кейде бір ауыр науқастан сауығып, беті бері қарай бастағанда өмірге, айналаға басқаша жаңа көзқараспен қарайтыны сияқты, адамзат баласына да рухани сауығып, өмірге деген көзқарасын өзгертуі керек. Ал болмыстың бастапқы негізі поэтикалық болған деген сөз, өмірдің мәні өлеңдегі сияқты үйлесім мен үндестікке құрылған гармонияда, ізгілікте, махабатта, әділеттілікте, шынайы болуда деген сөз. Бұл үйлесімділік бұзылғанда әлемде профанациялану, яғни сиықсыздану басталады [20, 29 б.]. Хайдеггер осындай заманда өмір сүрген ақындарды Тәңір мен адам баласының арасын жалғаушы дәнекер ретінде түсінеді. Олар бір жағынан әлемнен құдайлардың кеткенін түсінеді (ұлы идея, сенім, иман, әділет, шындықтың кеткенін), Тәңірінің ишара тілінде адамдарға айтқысы келгенін жеткізеді, екінші жағынан ақындар халықтың өзі айтып жеткізе алмайтын көкейіндегісін айтады. Себебі, халық бәрін де көріп, біліп отырады. Халық – ең әділ сыншы. Бірақ, ол ештеңе айтпай-

ды, айта алмайды, іштен тынады. Сондықтан, оның көкейіндегісін айтатын біреу керек.

Хайдеггер көрсеткендей қадір мен қасиет қашқан заманда өмір сүрген Өтежан Нұрғалиев те бастапқы болмыс негізі поэтикалық болған заманды аңсайды, ірілікті іздейді. Сондай-ақ халықтың көкейіндегісін айтқысы келеді.

Ақын Қазақстан Ұлттық телеарнасының мұрағатында сақталған бір сұхбатында осыған байланысты (халықтың көкейіндегісін айтуға байланысты) пікір білдіреді. Бейнежазба ескі болғандықтан нақты түсірілген мерзімін айта алмаймыз, бірақ ақынның сөз арасында Абайдың жасынан биыл мен екі жас астым дегеніне қарағанда, 1999 жылдың шамасы деп ойлаймыз. Сол сұхбатта, журналист Молдабек Сағымбектің «Поэзияны көркем шығармашылық, сұлулық туралы өнер деп жатамыз, сіздің кейінгі өлеңдеріңіздегі көркемдік жағының соларға жауап бермей жататындығы неліктен?» – деген сауалына, ақын: «Сендер амандықты жырласаңдар – дейді, – мен жамандықты жырлап жүрмін. Оны-ма өкінемін. Менде лирика жазуды білемін, табиғаттың қандай сұлу екенін, Алатаудың асқақ, әдемі екенін, Жайықтың суы қандай екенін білемін, бірақ, өкінішке орай, қоғамның бүгінгідей жағдайында олай жаза алмаймын. Менің көзім қазір ылғи жамандықты ғана көреді. Қыз Жібектің айтатыны бар ғой: «Жайықтың суы ылай-ай, Қор болды көзім жылай-ай!...» – деп, дәл сондағыдай менің де көзім қазір қоғамдағы жамандықтан басқаны көре алмай қалды. Себебі, бүгінгі қоғамның шынайы күйі, халқымның жағдайы осындай. Қазіргі жүз қазақтың оны бай, банкте ақшасы, қос-қостан үйі бар, қалған тоқсанының шекпені жыртық, тізесі тесік, олар анау жолда тұр, өзінде үміт, көзінде сенім жоқ», дейді. «Адам тоқсан киім кие алмайды. Бір киім киеді. Сол сияқты сөйлегенде де адам тоқсан ауыз сөзді қатар айта алмайды. Бір-ақ сөз айтады. Менде бір-ақ сөз айтам. Ол біздің халқымыздың бүгінгі мүшкіл хәлі» дейді. Өзінің осындай жаман күрте киіп, жаман дорбаны әдейі ұстайтынын айтады. «Себебі халқымның тұрмысының өте төмен екенін көріп жүрмін. Қазақтың үйіне кіре алмайсың, кірсең бас салып тонап алады деп қорқасың. Оның жағдайының мүшкіл екені жаныма қатты батады. Қазақ енді жылқы былай тұрсын, – дейді, – сиыр ұрлайды, адам тонаудан да, ештеңеден де тайынбайды ол» – деп ашынысын білдіреді. «Біз, – дейді, – өзіміздің сорлы екенімізді, жамандығымызды, кемшілігімізді көріп, сол туралы бүкпей айтуымыз керек. Сонда ғана болашақтың да, шындықтың жүзіне тіке мұнара сияқты қарайтын боламыз». Өзінің шығармашылығының қоғамға осы кемшіліктерді тануға, кеуделердегі үміт отын жағуға аздап болса да септігі тисе қуанатынын айтады.

Яғни, ақын қоғам дертінің бір емі оны жасырмау екенін, соны мойындау арқылы, сөйтіп барып қана одан құтылуға болатынын айтып тұр. «...Жылқы былай тұрсын, сиыр ұрлайды» дегеніне келсек, жылқы, онымен қатысты қымыз, қазы-қарта, жал-жая бәрінің байлықпен, баршылықпен байланысты, символдық тұрғыдан жылқыны солардың белгісі деп те қарастыруға болады. Бұрынғы қазақ өштескен жауының жылқысын айдап алатын, байлар өз бақталастарының малын барымталау үшін қарулы жігіттерден өз адамдарын ұстайтын. Бірде өзі алса, бірде өзгеге алдыратын. Былайша айтқанда жылқы, сол уақыттағы байдың елмен бәсекеге түсуіне мүмкіндік беретін қолындағы дәулеттен ақша бірліктерінің ор-

нына жүретін құнды қағаз іспетті барлықтың өлшемі болған. Ал, сиыр қарапайым жұрттың бетіне қарап отырған жалғыз сиыры болуы мүмкін. Ақынның «...енді ол жылқы былай тұрсын, сиыр ұрлайды» деп отырғаны, қоғамның әлеуметтік жағдайы осылай төмендей берсе, адамдардың ақыр аяғында өзінің адамгершілік қасиеттерінен жұрдай, бірін-бірі аямайтын қатыгез, ештеңеден де тайынбайтын имансыз болып кетулері мүмкін екенінен, құлдыраудан қауіптенеді. Бұрын шетелдерде ғана бар деп жүрген небір сұмдықтар бүгінде қазақстандық қоғамда да жиі кездесетін болды.

Қорытынды

Ойымызды қорытыңдалар болсақ, Өтежан Нұрғалиев кеңестік кезеңнің өзінде әлемдік философия мен әдебиет, сол уақытта жарық көрген шығыс мәдениеті мен әдебиеті, ұлттық руханият, түркілік дәстүр, халық даналығына да ерекше ден қойған ақын. Қаламгермен ең жақын араласқан досы әрі шәкірті, ақын, аудармашы, мәдениеттанушы ғалым Әуезхан Қодар сол кезде жарық көрген «Қорқыт ата кітабының» Өтежан Нұрғалиевті ерекше қызықтырып, ондағы халық даналығы, Қорқыт философиясының мәні мен мазмұны, аңыздар желісіндегі ізгілік, зұлымдық, адамгершілік мәселелерін өздерінің ұзақ уақыт талқылайтыны жайында және оның кәсіби, академиялық философ болмағанымен, философия саласында ұзақ ізденіп, мол тер төккенін, классикалық пен классикалық емес, постклассикалық емес философия, ғылымды терең зерделей келе, «Афина мектебінде» Батыс пен Шығысты синтездеп, антикалық философияны қазақтың ұлттық болмысы, рухани дүниетанымымен сабақтастықта поэзия тілінде жырлағанын айтады. Шығармадағы ақынның кейде бірді айтып, бірге кететіндей көрінетін күрделі амалдар ұйымдастыратынын ғылымға тән қатаң қағидалар мен бұлжымас заңдылықтардың рухани болмыс мәселесіне келгенде тасырқап, дәрменсіздік танытатынына байланысты уақыт пен кеңістік аралығындағы өлшемдер, өмір, тіршіліктің ғылым мен философиядағы үдеріс, үнемі қозғалыс, дамудағы себеп-салдарлы байланыс негізіндегі үздіксіз ағын ретіндегі түсінігіне орай, өткен мен бүгін, келешек аралығын бөлген шекараларды өшіру қалыптасып, қайнасып кеткен кейбір қасаң түсініктердің қалыбын бұзу, рационалдылықтың жаңа үлгісін іздеуге талпыныс, жаңаға ұмтылыс деп түсіну қажеттігін ескертеді.

Әдебиеттер тізімі

1 Аташ Б. Бейболмыс философиясы. Монография. – Алматы: ЖК Сагаутдинова, 2013. – 317 б.

2 Нұрғалиев Ө. Афина мектебі: Өлеңдер. – Алматы: Жазушы, 1996. – 360 б.

3 Сүлейменов А. Шығармаларының толық жинағы. Төртінші том. Шашылып түскен тіркестер. – Алматы, Қазығұрт, 2008. – 366 б.

4 Әсемқұлов Т. Интертекст. [Электронный ресурс] URL <http://otuken.kz/%d0%b8%d0%bd%d1%82%d0%b5%d1%80%d1%82%d0%b5%d0%ba%d1%81%d1%82/> (қараған күні: 02.04.2021).

5 Айымбетов М. Мамонттарға апаратын жол (ақынның автопортретінен бір үзік ой). [Электронный ресурс] URL https://adebiportal.kz/kz/news/view/mamonttarga_aparatin_zhol_20771 (қараған күні: 02.04.2021).

6 Хайдеггер М. О поэтах и поэзии. Гёльдерлин. Рильке. Тракль. – М.: Водолей, 2017. – 236 с.

7 Хайдеггер М. Вопрос о технике. [Электронный ресурс] URL http://www.bibikhin.ru/vopros_o_tekhnike (қараған күні: 10.04.2021).

8 Кенни Э. Батыс философиясының жаңа тарихы, 1-том, Антика философиясы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2018. – 408 б.

9 Әдебиет теориясы: Антология. 2-том / Джули Ривкин мен Майкл Райанның редакциясымен. – Алматы: Ұлттық аударма бюросы, 2019. – 372 б.

10 Гулыга А. Кант. (1977). [Электронный ресурс] URL www.Lib.ru/MEMUARY/ZHZL/kant.txt (қараған күні: 04.04.2021).

11 Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 269.

12 Хайдеггер М. Философия дегеніміз не? // «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. 13-том. Классикалық емес батыс философиясы. Аударған Ә. Қодар. – Алматы: Жазушы, 2006. – 528 б.

13 Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.

14 Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. – М.: «Издательство иностранной литературы», 1956. – 124 с.

15 Әдебиет теориясы: Антология. I том / Джули Ривкин мен Майкл Райанның редакциясымен. – Алматы: Ұлттық аударма бюросы, 2019. – 568 б.

16 Хесс Р. Философияның таңдаулы 25 кітабы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2019. – 360 б.

17 Хамидов А. Гуманизм как дискурс. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 218 с.

18 Серікқалиұлы З. Таңдамалы шығармалары. 3-том. / Зейнолла Серікқалиұлы. / Құраст. З. Сақиұлы. – Алматы: Раритет, 2012. – 320 б. [Электронный ресурс] URL <https://adebiportal.kz/web/viewer.php?file=/upload/iblock/6f5/6f53f4a03b943be879fc67435db08752.pdf&ln=kz> (қараған күні: 15.04.2021).

19 Джонстон Д. Философияның қысқаша тарихы: Сократтан Дерридаға дейін. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2018. – 216 б.

20 Нуржанов Б.Г. Модерн. Постмодерн. Культура. – Алматы: Өнер, 2012. – 336 с.

21 Авторлардың жеке архив қорынан.

Transliteration

1 Atash B. Veibolmys filosofiyasy. Monografiya. – Almaty: ZhK Sagautdinova, 2013. – 317 b.

2 Nurgaliev O. Afina mektebi: Өлеңдер. – Almaty: Zhazushy, 1996. – 360 b.

3 Suleimenov A. Shygarmalarynyn tolyk zhinagy. Tortinshi tom. Shashylyp tysken tirkester. – Almaty, Kazygurt, 2008. – 366 b.

4 Asemkulov T. Intertekst. [Электронный ресурс] URL <http://otuken.kz/%d0%b8%d0%bd%d1%82%d0%b5%d1%80%d1%82%d0%b5%d0%ba%d1%81%d1%82/> (қараған күні: 02.04.2021).

5 Aiyymbetov M. Mamonttarga aparatyn zhol (akynnyn avtoportretinen bir uzik oi). [Электронный ресурс] URL https://adebiportal.kz/kz/news/view/mamonttarga_aparatin_zhol_20771 (қараған күні: 02.04.2021)

- 6 Haidegger M. O poetah i poezii. Gyl'derlin. Ril'ke. Trakl'. – М.: Vodolei, 2017. – 236 s.
- 7 Haidegger M. Vopros o tekhnike. http://www.bibikhin.ru/vopros_o_tekhnike (қараған күні: 10.04.2021).
- 8 Kenni E. Batys filosofiyasynyn zhana tarihy, 1-tom, Antika filosofiyasy. – Алматы: «Ultytk audarma byurosy» kogamdyk kory, 2018. – 408 b.
- 9 Adebiet teoriyasy: Antologiya. 2-tom / Dzhuli Rivkin men Maikl Raiannyn redakciyasymen. – Алматы: Ultytk audarma byurosy, 2019. – 372 b.
- 10 Gulyga A. Kant. (1977). [Электронный ресурс] URL www.Lib.ru/MEMUARY/ZHZL/kant.txt (қараған күні: 04.04.2021).
- 11 Losev A.F. Filosofiya imeni. – М.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1990. – С. 269.
- 12 Haidegger M. Filosofiya degenimiz ne? // «Alemdik filosofiyalyk mura». Zhiyrma tomдық. 13-tom. Klassikalyk emes batys filosofiyasy. Audargan A. Kodar. – Алматы: Zhazushy, 2006. – 528 b.
- 13 Kasymzhanov A.H. Abu-Nasr al-Farabi. – М.: Mysl, 1982. – 198 s.
- 14 Trencheni-Valdapfel I. Gomer i Gesiod. – М.: «Izdatelstvo inostrannoi literatury», 1956. – 124 s.
- 15 Adebiet teoriyasy: Antologiya. I tom / Dzhuli Rivkin men Maikl Raiannyn redakciyasymen. – Алматы: Ultytk audarma byurosy, 2019. – 568 b.
- 16 Hess R. Filosofiyanyñ tandauly 25 kitaby. – Алматы: «Ultytk audarma byurosy» kogamdyk kory, 2019. – 360 b.
- 17 Hamidov A. Gumanizm kak diskurs. Monografiya / Pod obshch. red. Z.K. Shaukenovoi. – Алматы: IFPR KN MON RK, 2012. – 218 c.
- 18 Serikkaliuly Z. Tandamaly shygarmalary. 3-tom. / Zeinolla Serikkaliuly. / Kurast. Z. Sakiuly. – Алматы: Raritet, 2012. – 320 b. [Электронный ресурс] URL <https://adebiportal.kz/web/viewer.php?file=/upload/iblock/6f5/6f53f4a03b943be879fc67435db08752.pdf&ln=kz> (қараған күні: 15.04.2021).
- 19 Dzhonston D. Filosofiyanyñ kyskasha tarihy: Sokrattan Derridafa dein. – Алматы: «Ultytk audarma byurosy» kogamdyk kory, 2018. – 216 b.
- 20 Nurzhanov B.G. Modern. Postmodern. Kultura. – Алматы: Oner, 2012. – 336 s.
- 21 Avtorlardyn zheke arhiv korynan.

Қуранбек А.А., Оразхан Т.

Творчество Отежана Нурғалиева и размышления Мартина Хайдеггера о слове

Аннотация. В статье анализируется творчество выдающегося казахского поэта Отежана Нурғалиева в контексте идеи немецкого философа Мартина Хайдеггера о могуществе слова и сущности поэзии в его работе «О поэтах и поэзии. Гёльдерлин. Рильке. Тракль». На основе теоретических и методологических исследований в отечественной науке и мировой философии оценивается идея о поэтическом как предпосылке возникновения языка и основе начала бытия. В стихотворениях и размышлениях поэта прослеживается подтекст символов и поэтических образов, относящихся к духовному бытию и социальной реальности, определяется их значение в понимании реалий современного общества. В сборнике стихов «Афинская школа» Отежан Нурғалиев открыл казахским читателям, на языке поэзии, мудрость мировой философии и Античной эпохи с новой стороны, которая близка его национальной реальности. Этот подход был освоен поэтом через мировую философию и литературу, изданную в то время, а также объединяет восточную культуру, национальную духовность, тюркские традиции и народную мудрость.

Ключевые слова: бытие, познание, мифологическое мышление, мифологическое мировоззрение, время, пространство, язык, поэзия, метафора, символ.

Kuranbek A., Orazkhan T.

Creativity of Otezhan Nurgaliev and Reflections of Martin Heidegger About the Word

Abstract. The article analyzes the work of the outstanding Kazakh poet Otezhan Nurgaliev and the ideas of the German philosopher Martin Heidegger about the power of words and the essence of poetry in his work “On Poets and Poetry. Hölderlin. Rilke. Trakl ” on the basis of theoretical and methodological research in domestic science and world philosophy, it is also assessed whether the prerequisite for the emergence of language and the basis of the beginning of being is poetic. In the poet’s poems and reflections, the subtext of symbols and poetic images related to the spiritual being and social reality of society are traced, their significance in understanding the realities of modern society and modernity are determined. In the collection of poems «School of Athens» Otezhan Nurgaliev opened to Kazakh readers the wisdom of world philosophy and the ancient era from a new side in the language of poetry, which is close to its national reality. This approach was mastered by the poet through world philosophy and literature, as well as oriental culture, national spirituality, turkic traditions and folk wisdom published at that time.

Key words: being, cognition, mythical thinking, mythical worldview, time, space, language, poetry, metaphor, symbol.

АЛМАТЫ ҚАЛАСЫ ОНОМАСТИКАЛЫҚ КЕҢІСТІГІНІҢ ЖАҒАНДАНУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ТІЛДІК-ӘЛЕУМЕТТІК ДАМУ ҮДЕРІСІ*

¹Рысберген Қыздархан Құрмаишқызы, ²Садық Дидар Айдарұлы,
³Рсалиева Нұрсауле

¹q.rysbergen@tilbilimi.kz, ²sadyq.didar@tilbilimi.kz, ³nursauler@mail.ru
^{1,2,3}Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты
(Алматы, Қазақстан)

¹Rysbergen Kyzdarkhan, ²Sadyk Didar, ³Rsalievya Nursauler

¹q.rysbergen@tilbilimi.kz, ²sadyq.didar@tilbilimi.kz, ³nursauler@mail.ru
^{1,2,3}Institute of Linguistics named after Akhmet Baitursynov
(Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа. Жаһандану үдерісі қоғам өмірінің барлық салаларына белсенді еніп, етек жайған кезеңде тілдің ұлттық иммунитетін күшейту, мемлекеттің ұлттық әлеуеті мен сәйкесімділігін арттырудың маңызы зор. Ономастика мәселесі мемлекеттік саясаттың стратегиялық маңызы бар бағыттың бірі. Мақалада Алматы қаласының ономастикалық кеңістігін құрайтын маңызды тілдік элемент ретінде эргонимдердің семантикалық және сөзжасамдық ерекшеліктері, сандық-сапалық көрсеткіштері айқындалады. Бұл атаулар жалпы бұқараның, мегаполис тұрғындары мен қонақтардың, шетелдік туристердің тілдік, мәдени және әлеуметтік-этикалық санасын қалыптастыратын, тәрбиелік маңызы бар фактор болғандықтан жан-жақты зерттеуді қажет етеді. Алматы шаһарының тілдік ландшафтында көптеген мәдениеттер мен тілдердің тоғысуы нәтижесінде алуан тілде өрнектелген коммерциялық кәсіпорындар, қала көшелеріндегі маңдайшалардың тілдік ерекшеліктерін зерттеу мегаполистің қазіргі мәдени-әлеуметтік бет-бейнесін, ұлттық мазмұндағы атаулардың үлесін, жалпы даму бағыт-бағдарын айқындауға мүмкіндік береді. Жаһандану үдерісінің оң ықпалы ретінде Қазақстанның ономастикалық атаулары, оның ішінде мегаполис ономастиканы әлемдік, халықаралық ақпараттық кеңістікке еркін еніп, кең көрініс табатынын атауға болады. Алайда, екінші жағынан, қоғамның шамадан тыс американдану, вестерндену, әлеуметтану метафорасымен айтқанда, «макдональданду» үрдісі, яғни ағылшын тілінің басымдылығы қазақ тілінің, ономастикалық атаулар жасау механизмін, оның этномәдени семантикасын, ұлттық мазмұнын әлсіретеді. Мақалада Алматы қаласы көшелерінде көзге бірінші ілігетін коммерциялық нысан атауларына (кейбір сауда-саттық кешендері, бизнес орталықтары, мейрамхана, кафе), қаржылық, білім беру мекеме атауларына (банк, ақша айырбастау пункттері, ломбард және балабақша атаулары салыстырмалы-статистикалық талдау жүргізу нәтижесінде шеттілдік кірме және қазақ тіліндегі эргонимдердің үлесі айқындалып, пікірлер айтылды. Қала ономастикасын реттестіруге, оңтайлы үйлестіруге қатысты ұсыныстар берілді.

Тіл. Халықаралық қабынастар. Саяси үрдіс

* Бұл зерттеу ҚР БҒМҒК-нің қаржыландыруымен АР09563281 «Алматы қаласының урбанонимдік жүйесі» атты ғылыми зерттеу гранты аясында әзірленді.

Түйін сөздер: тіл саясаты, элеуметтік ономастика, жаһандану, урбаноним, эргоним, нейминг, жарнама тілі, сөз мәдениеті, тілдік күзиреттілік.

Кіріспе

Ұлттық ономастика мәселесі мемлекетіміздің тіл саясатының, тілдік жоспарлау саясатының маңызды компоненті. «Справедливо считать, что имена собственные являются маркерами социально-бытовой, природно-географической, экономико-политической, межкультурной и других сфер жизнедеятельности того или иного народа, и в целом они могут служить толчком к формированию и дальнейшему развитию национально-культурного пространства государства» [1, 10 б.].

Халықаралық, мемлекетаралық саяси-экономикалық, мәдени қатынастардың артуы еліміздің, шаһарымыздың мыңдаған ономастикалық атауларын глобалды әлемдік геоақпараттық кеңістіктегі айналымға түсіріп отыр. Тәуелсіздікке ие болған сәттен бастап еліміздің экономикасында, Алматы қаласының нарығында ірі, орта және шағын кәсіпкерлік секторы қарқындап дами бастады. Өз кезегінде бұл жағдай көптеген отандық және халықаралық өнім, тауар, сауда маркалары мен брендтер, қызмет көрсету түрлерінің, оларға қатысты компания, фирма, агенттіктердің т.б. күн өткен сайын күрт өсуіне әкеліп отыр.

Сондай ақ, заманауи технологиялардың арқасында әлемдік, Қазақстанның ақпараттық кеңістігінде онлайн қызмет түрлері де көбейе түсті, жер жүзіндегі індет (пандемия) салдарынан халықаралық, ел іші онлайн шаралар, алуан түрлі интернет-платформалардың рөлі де анағұрлым арта түсті.

Жаһандану үдерісі элеуметтік ортамыздағы консьюмерлік үрдісті арттырып, тұтынушылық психологиямызға өзгерістер әкелуде. Америкалық элеуметтанушы Дж.Ритцер бұл жайлы: «Экспансивный и креативный характер консюмеризма радикально меняет как модусы современности, так и цивилизационный порядок общества. Примером таких изменений является макдональдизация общества», – деп ой қозғайды [2, 20 б.]. Джордж Ритцер қазіргі заманауи тұтынушылық құралдар мен оның жаңаша тетіктерінің көбейе түсуі жаһандану мен макдоналдтанудың өзара байланысты болуы біздің қоғамдық өміріміздегі көптеген өзгерістерге себеп болып отыр. Оның жарқын дәлелі ретінде Алматы мегаполисінің ономастикалық, тілдік-жарнамалық ортасын келтіруге болады.

Ономастикалық терминологияда қала іші ономастиконы жалпы *урбаноним* терминімен белгіленеді, оған көше атаулары (годоним), мәдени маңызы зор ғимараттар, коммерциялық нысан атаулары жатады. Мақалада негізінен сөз болатын коммерциялық нысан атауларын *эргоним* деп атайды, яғни ол адамдардың іскери бірлестіктерінің жалқы атауы, компания, фирма, ЖШС, акционерлік бірлестіктер, сауда орталықтары, ойын-сауық кешендері, сән салондары, бутиктер, жалпы барша коммерциялық құрылым атауларын белгілейтін термин. Өзге ономастикалық атаулармен қатар эргонимдерді зерттеу қажеттігін қазақстандық автор Ш. Жарқынбекова : «...из всех известных нам онимов именно эргонимы обладают большим языковым потенциалом и являются генераторами инновационно новых идей и подходов в условиях рыночной экономики и жесткой конкурен-

ции и универсальным показателем развития языкового планирования и языковой ситуации» – деп, дәйектейді [1, 21 б.].

Коммерциялық кәсіпорындардың, іскерлік және мәдени мекемелердің атаулары қай тұрғыдан зерттелетініне байланысты ғалымдар әртүрлі терминдерді ұсынып келеді: эргонизмдер деп, яғни историзмге ұқсас өмір сүрген ұйымдар мен кәсіпорындардың атауларын атауды ұсыну Ю.А. Карпенконың еңбегінен көрініс табады [3, 85 б.]; ойкодомонимдер – сауда орындарына атау берген дүкендердің, фирмалардың, банктердің екіншілік атаулары И.А. Астафьеваның зерттеуінде ұсынылған [4, 15 б.]; фирмонимдер – фирма атаулары (Т.Н. Николаева) [5, 31 б.] және т.б. Ал біз, осы зерттеуімізде жарнамалық сипаттағы адамдардың іскерлік бірлестіктерінің, коммерциялық кәсіпорындардың, мәдени нысандардың, спорт мекемелерінің және т.б. атауларын ғана қарастырамыз, сондықтан жалпыға ортақ бекітілген эргоним терминін қолданатын боламыз.

Мультимәдениетті Қазақстанның көптілді кеңістігіне, сонымен қатар қазақ лингвомәдени кеңістігіне, күнделікті тыныс-тіршілігімізге көптеген шеттілдік кірме сөздер, терминдер үсті-үстіне еніп жатыр. Мәселен, қызмет көрсету нарығында *кейтеринг, каршеринг, клининг, мерчендайзинг, брендинг, нейминг, трэвел* т.б. компаниялары мен сауда-саттық саласында *шоу рум, маркет, плаза, молл, дисконт, сток, аутлет* т.б. терминдер, қоғамдық тамақтандыру саласында ағылшын тілінен тікелей енген *бар* (ресто-бар, шоу-бар, спортбар, лаундж-бар, караоке-бар, коктейль-бар, суши-бар), *наб, хаус* т.б. сөздерінің қатысуымен жасалған эргонимдер жүздеп кездеседі. Ал осы қызметтердің әр бағытындағы сауда кешендер, ірілі-ұсақты сауда, тамақтандыру орындары, қызмет көрсету мекемелері, жеткізу қызметі, тасымалдау қызметі, яғни барлығының мыңдаған жеке аттары бар. Ол атаулар ғимарат маңдайшасында, көше, даңғыл бойында, қаланың ортасында да, шеткері аймағында да аттап басқан сайын кездесе береді. Сондықтан бұл атауларға жай қарауға болмайды, өйткені олар қаламыздың тілдік, мәдени ландшафтын қалыптастырады, ұйымдастырады, қала тұрғындары мен қонақтардың тілдік құзіретінің, эстетикалық талғамының қалыптасуына әсер ететін, жас ұрпақты тәрбиелейтін маңызды әлеуметтік-психологиялық фактор. «Заимствование элементов чужой культуры существенным образом меняет жизнь человека в собственной культуре. Иногда может возникнуть ощущение незаметного перехода в другую культурную среду. К этому выводу можно прийти при анализе вывесок и общих впечатлений от наблюдений за людьми на центральной улице города» [6, 45 б.].

Бұл зерттеудің басты мақсаты еліміздің ең ірі шаһары Алматының ономастикалық кеңістігінің ұлттық мазмұны қандай дәрежеде сақталды, жаһандану үрдісі қаламыздың тілдік ландшафты қалыптастырудағы оң және теріс ықпалы қандай? деген сауалдарға жауап іздеу болып табылады.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеуге қажет материалдар түрлі ақпараттық, анықтамалық дерекөздерден алынды, алайда ең тиімді және онлайн түрде жаңартылып отыратын Алматы

қаласы компания, фирма, мекемелерінің анықтамалығы 2GIS [7] интернет-ресурсы пайдаланылды. Эргонимнің көпфункционалылығы атау берушінің күрделі ойлау белсенділігінің жоғары екендігін көрсетеді. Атауларды құрылымы мен тілдік мазмұнына қарай талдау арқылы қала тұрғындарының әлеуметтік, тілдік-танымдық, психологиялық таңдау ерекшеліктерін де айқындауға, когнитивтік әрі менталдылығының көрсеткішін де анықтауға болады. Зерттеу нысаны Алматы қаласы болғандықтан, негізінен үш тілдегі (қазақ, орыс, ағылшын) атаулардың тақырыптық репертуары әралуан екендігі анықталды. Зерттеуде тілдік деректерді жинақтау, каталогтау, сипаттау тәсілдерімен қатар статистикалық, графикалық әдіс-тәсілдер қолданылды. Бұл тәсіл эргонимдік нысан түрлерінің қолданыс жиілігін айқындауға мүмкіндік береді. Сондай ақ сипаттамалы, сөзжасамдық тұрғыдан біршама талдау жасалды, эргонимдердің тілдік, типтік үлгі моделдері айқындалды. Тілдік талдау, статистикалық тәсілдер мегаполистің тілдік-әлеуметтік хал-ахуалын айқындауда бірден-бір тиімді тәсіл екендігін дәйектейді.

Алматы қаласының эргонимдік қабаты

Ономастиканың урбанонимия, эргонимия салалары Ресей ғалымдары қолға ертерек алып, Мәскеу, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Новосібір, Иркутск, Махачкала, Архангельск, Сургут т.б. сынды бірқатар ірі қалалардың эргонимдері зерттелді. Бұл мәселе Қазақстанда 2000-шы жылдардың басында қолға алына бастады, Солтүстік Қазақстан облысы эргонимдерін М. Какимова, ал Алматы тағамханаларының тарихы мен тілдік құрамын С. Иманбердиева [8, 85 б.] өз диссертациялық зерттеулерінде қарастырған болатын. Бұл бағыттағы жұмыстар тоқтап барып, соңғы жылдары қайта қолға алына бастады. Әсіресе, қазақстандық тілші ғалымдар Ш. Жарқынбекова мен Г. Мадиева қала ономастикасын зерттеуді қолға алып, шәкірттері жалғастыруда.

Жалпы эргонимдердің жасалу ерекшеліктеріне қарай кейбір мынадай басты функцияларын атап көрсетуге болады: 1. атауыштық қызметі; 2. ақпараттық қызметі; 3. қызмет, тауар түріне қатысты; 4. қызмет ұсынушы субъектіні көрсететін; 5. коммерциялық нысан иесі мен оның туыстарының атымен аталатын; 6. жарнамалық-эмоционалды эргонимдер; 7. оң ассоциация тудыратын экспрессивті атаулар т.б.

Сондай ақ коммерциялық атаулар номинациясына қойылатын бірқатар талаптардың болуы заңды: 1. ақпараттық жүктемесі болуы (мекеменің көрсететін қызмет түрін баяндайтын); 2. эстетикалық тұрғыдан жағымды болуы; 3. есте сақтауға жеңіл, тартымды болуы; 4. мәдени-ұлттық әлеуеті жоғары болуы; 5. көптілді тұтынушы ортаның сұранысына жауап беретін, қызығушылығын тудыра алатын болуы керек және 6. бейәдеп мазмұндағы, вульгаризм эргонимдер болмағаны жөн, мәселен, *СытоПьяно* кафесінің атының прагматикасында алкоголь ішімдігін жарнамалап тұрғандай, ауызекі стильдегі семантикасында антиқұндылықты дәріптейтін интенция байқалады.

Алматы қаласындағы эргонимдердің басым бөлігі латын графикасында әрі ағылшын тілінде берілген. Мәселен, қала аумағында үлкенді-кішілі 250-ден астам сауда орталықтары мен кешендері бар болса, олардың 36 пайызы қазақ тіліндегі кирилл не латын графикасында *Alatau, Bereket*, Алтын Тараз, 33 пайызы

латын графикасындағы шеттілдік атаулар *Mart, Lotos, Mega Center*, 26 пайызға жуығы орыс тіліндегі атаулар *Евразия, Спутник, Форум, Эталон, Квартал* және т.б., ал қалған 5 пайызы қостілді күрделі гибридік атауларды: *Қайсар тауэрс, Жетісу-Семіречье, Almaty Mall, Atakent Mall, Dostyk Plaza, Esentai Mall* және т.б. қамтиды. Топографиялық локалдык ерекшеліктері бойынша ағылшын тіліндегі, латын графикасындағы атаулар қаланың орталығында, ал қазақ тілінде рәсімделген атаулар мегаполистің шет аймақтарында орналасқанын оп-онай аңғаруға болады.

Эргонимдерді лексика-семантикалық, не грамматикалық тұрғыдан жіктеу арқылы олардың ареалды лингвистикалық деңгейін анықтауға болады. Ғалым А.В. Суперанская өз еңбегінде эргонимдерді 5 лексика-семантикалық топқа бөліп қарастырған: 1) жанды атаулардан пайда болған эргонимдер; 2) жансыз заттар атауларынан пайда болған эргонимдер; 3) кешенді объектілердің атауларынан пайда болған эргонимдер; 4) адамның бихевиористтік сипаттарынан құралған эргонимдер; 5) семантикасы ескірген не күңгірт эргонимдер [9, 81 б.]. Қаланың эргонимдік жүйесі көрсеткендей, Алматыдағы атаулардың басым бөлігі белгілі бір символдық мағынаны арқалап жүреді, өзіндік уәжділігі бар.

1-кестеде эргонимдердің тілдік, графикалық ерекшеліктеріне қарай жіктелімі көрсетіледі.

1-кесте. Сауда, бизнес орталықтары, сауда үйі атаулары

Орыс тілінде (кирил графикасында)	Қазақ тілінде (кирил, латын графикасында)	Ағылшын тілінде (латын графикасында)	Қазақ ағылшын тілдеріндегі аралас атаулар
Аэровокзал	Alatau	Abylai Khan Plaza	A-Kense
Теремок	Aspara	Car City	Almaty Mall
Аврора	Bereket	Aizex	Almaty Residence
Автобизнесцентр	Jenis	Ambassador	Almaty Towers
Спутник	Koktem	Ambassador Towers	Atakent Mall
Азия	Kulan	Apex Company	Bailyk-Development
Азия-Мост	Nur	Arena	Dostyk Plaza
Эталон	Parasat	Armada	Esentai Mall
Алматыгорстрой	Айсұлтан	A-Store	Kaisar Plaza
Арена	Айтеке	Atrium	Koktem Square

Алдағы уақытта қазақ тілін латын графикасына көшіруге байланысты маңдайшадағы латынграфикалы атаулар көптеп жазыла бастады, әлі бекімеген әліпбимен жазуда көп қате кездеседі. Сондықтан латын графикасына негізделген қазақ әліпбиінің сан түрлі нұсқалары жұртшылық назарына ұсынылғаннан, сауда орталықтарының атаулары да сан түрлі графикада бейнеленіп беріліп келеді. Атаулардың шұбалаңқылығына жол бермес үшін, тілдік реформаны тездетіп әзірлеу керектігі де кезек күттірмейтін мәселе. Сондай-ақ батыстық өркениеттің жаппай белең алуынан жартылай қазақ тіліндегі, орыс, ағылшын тілді атаулар алуан түрлі дизайнда латын графикасында беріліп келеді. Таза ағылшын тіліндегі эргонимдердің де басымдылығы байқалады, оларды қала тұрғындарының 70-

80 пайызы түсінбейді деуге болады. Яғни, бұл сегменттегі ірі, орта, шағын кәсіп иелерінің тілдік таңдауына қарай арасында орыстілділердің басымдығы, байқалады.

2-кесте. Балабақша атаулары

Орыс тілінде (Кирилл графикасында)	Қазақ тілінде (Кирилл, латын графикасында)	Ағылшын тілінде (латын графикасында)
Чудесная страна	Ertargin	Kids Preschool
Медвежонок	Зердеш	FasTracKids
Наша няня	Sultan-Beibarys	Happy Land
Парасолька	Tatti balaqai	Almaland
Солнышко	Бакытты Baby	Fastrackids
Зайка	Көкетай	Baby Smile
Ступеньки	Kulpash	Atlantis
Тип-Топ	Болашак ғалым	FIRST
Лесная сказка	Қошақаным	Happy Ville
Журавушка	Айзере	Kidsberry
Ивушка	Ғанибет	Classic
Детский сад	Айбала	Smart Kids
Золотой Дракоша	і.Сәби	DiDi
Комарик	Кайсар	Oxford Academy Almaty
Дочки-Сыночки	Зердеш	Lucky Kids
Капитошка	Мирас	Home academy
Голубой парус	Үкілі Үміт	The Apple Tree
Улыбка	Балажан	Mikosha
Капельки счастья	Padishah	Villa Bambini
Хотейка	Бөпешім	Mega Kids
Солнечный лучик	Балауса	Montessori Samal
Мир детства	Күншуак	Mykid
Умка	Данашым	INDIGO
Берёзка	Балбөбек	Babypark

Ал, 2-кестеде Алматы қаласындағы балабақша атауларының тізімі берілген. Жинақталған барлық балабақша атауы 516. Бір қуантарлығы, балабақша статистикасы бойынша қазақ тіліндегі атаулар саны барлық жинақталған атаулардың 53 %-ын құрайды. Демек, 516 атаудың 271-і бірінғай қазақ тілінде деген сөз. Ал, екінші жиілікте орыс тіліндегі атаулар, барлығы 28%, 145 атау қамтылған, кейін 100 атаумен қалған пайызды ағылшын тіліндегі атаулар қамтыған.

Бұл сегменттегі қазақ тіліндегі атаулардың басымдылығы білім беру, тәрбие саласындағы балабақша иелерінің қазақтілді тұлғалар екендігі, қазақ тілі мен ұлттық тәрбиенің маңыз-қадірін түсінетін, бағалайтын мамандар деп ой түйюге болады.

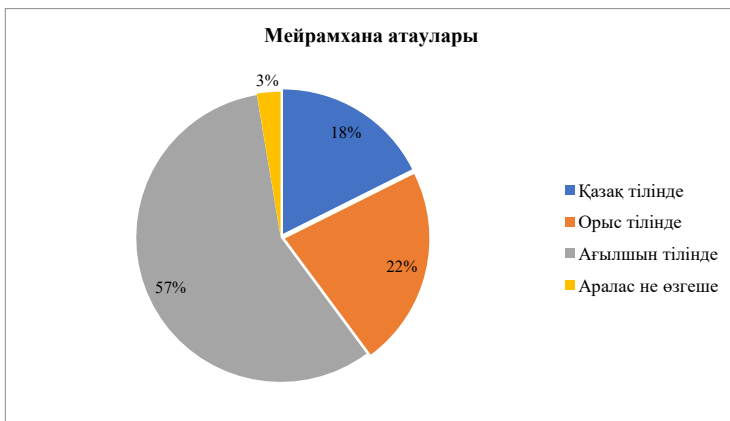
Эргонимдердің тілтанымдық әлеуеті

Жоғарыдағы көрсетілген қаладағы эргонимдердің лексика-семантикалық параметрлері бойынша 60 пайызға жуығы (512 атау) адамның қиялынан туған абстрактілі, жансыз, сигнификаттық атаулардан құралған, мәселен, *Асыл арман*, *Береке* тұрғын үй кешені, *Шипа* сауда кешені, *Қадам инвест* және т.б.).

Топонимдерден пайда болған эргонимдердің де саны едәуір. Оған *Жібек жолы*, *Қаратау*, *Қаратал*, *Жетісу*, *Азия* сынды сауда орталықтары мен *Бесағаш*, *Москва*, *Қарғалы* сынды тұрғын үй кешендерін атап өтуімізге болады. Олар комеморативтік және ішінара бағыттық функцияларды орындайды. Топонимдерді эргонимдік объект ретінде қолдана отырып, субъект коммерциялық кәсіпорынның қасиеттерін топообъекттің өрісінде ерекшелеп көрсетеді, бұл да қаланың эргонимдік жүйесі үшін маңызды белгілердің бірі.

Компания, фирмалардың қызметіне қарай оның брендин, атауы мен логотипін, жалпы концепциясын әзірлейтін арнайы брендинг, нейминг компаниялар бар. Мегаполис көшелерінде орналасқан дәмхана, мейрамхана, кафе және т. б. мыңдаған атауларды, олардың логотипін, графикасын әзірлейтін мамандардың тілдік, эстетикалық, этикалық таңдауына сүйенетіні анық. Ондай болса, төмендегі 1-диаграммада көрсетілгендей Алматыдағы қоғамдық тамақтану орындарының жартысынан көбі тек ағылшын тілінде жазылған.

Ал, Нұр-Сұлтан қаласында бұл көрсеткіш мемлекеттік тілдің пайдасына шешілген екен. Қаладағы эргонимдердің жалпы санының 56% қазақтілді атаулар болса, ал ағылшын тіліндегі атаулар 32% құрайды екен және жыл сайын қазақтілді сегмент 5-6 пайызға артып отырады [10, 29 б.].



1-сурет. Мейрамхана атаулары

Зерттеу барысында барлығы 1424 эргонимдік бірлік жинақталып, статистикалық әдіс арқылы сараланды, оның ішінде 38 банк атауы, 108 ломбард атауы, 243 сауда, бизнес орталықтары, сауда кешендері, 75 ақша айырбастау пункті, 460 мейрамхана атауы мен 516 балабақша атаулары зерттеуге алынды.

Латын графикасындағы шеттілдік атаулардың саны бойынша антирекорд орнатқан эргонимдік объект – Алматы қаласындағы мейрамхана атаулары.

1-диаграммада көрсетілгендей, қаладағы мейрамхана атауларының жартысынан көбі (57%) латын графикасына телінгенін аңғаруға болады. Бұл қаланың мегаполистік деңгейін танытқанымен, ұлтымыздағы асхана мәдениетінің дамымай, көште қалып қойғанын да көрсетеді. Сондай-ақ тәуелсіздік алғалы бері кафелер мен мейрамханаларды шетелдік сөзбен атау немесе қазақ сөзін латын графикасында жазу үрдісі жаппай белең ала бастады. Мұндай үрдіс импорттық өнімнің отандық өнімнен сапалырақ, жақсырақ деген бұрын қалыптасқан ассоциацияны әлі жоймай келеді. Себебі, шет тіліндегі атау адамдарға шетелдік брендтермен және жеткізілетін өнімнің сапасымен байланысты болады. Кеңес Одағы кезінде қоғамдық санадағы «Батыстың бәрі жақы, батыстағының бәрі сапалы» деп санаға құйылған танымдық ассоциациялар мейрамхана атауларынан да көрініс тауып отыр. Асхана мәдениетінде ұзақ жылдар бойы француз және итальян мәдениеті көш бастап келеді. Сондықтан сол француз, итальян тіліндегі *Paul, Bon Appetit, Del Papa, Alfredo* сынды атаулар қаладағы үздік, сапалы мейрамханалар деп есептеліп келеді.

Эргонимдердің басым бөлігі кәсіп иелерінің есімі не тегінен, яғни антропонимдерден (102 бірлік) пайда болған атаулар көп: *Natali, Самал, Сымбат, Ясмин* және т.б. олардың жоғары жиілігі номинатордың өзі, жақындары, тарихи тұлғалары және т.б. еске алуды немесе қаланың эргонимдік жүйесінде белгілі бір символ ретінде «мәңгі жасауды» ұнататындығымен түсіндіріледі. Мифонимдерден пайда болған эргонимдер мифтердегі, эпостардағы, ертегілердегі ономастикалық кеңістіктің өзектілігін көрсетеді: Аладдин, Қыз Жібек, Алпамыс және т.б., бұл әдеби-мифологиялық тақырыптың актуализациясын, номинатордың реципиентте оң ассоциация құруға деген ұмтылысын білдіреді. Жиілігі бойынша ең төменгісі – семантикасы күнгірт атаулар тобы. Меншік иелеріне атаудың уәжділігі жайлы сұрақ қою барысында бір-біріне ұқсас жауаптар алдық, мұндай эргонимдер номинатордың ерекше «символикалық» түрі болып табылады, әрі ол символ номинатордың өзіне ғана түсінікті болады. Көбінесе мұндай атаулар өзінің және туыстары не достарының



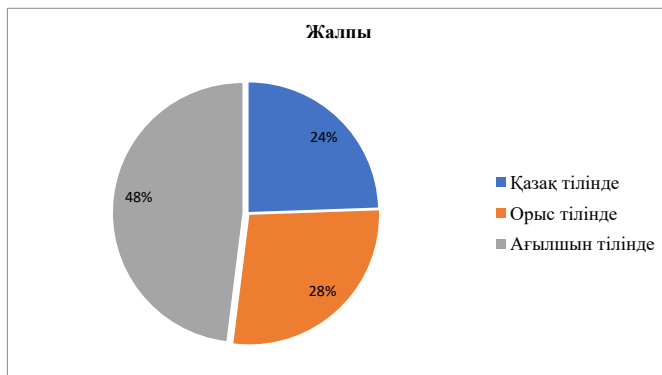
3-кесте. Эргонимдердің лексика-семантикалық құрылымы

есімдерінің бастапқы элементтерінен тұратын қысқартулар негізінде пайда болады. *ВалДи* (Валентина и Дмитрий), *Беккер и К* (Роберт Беккер және Иван Кравченко), *РиК* (Рим және Компания). Басқа жағдайларда, бұл қарапайым квази-сөздер, санада екі түрлі ассоциация тудыратын эргонимдер: *Жан плов Лагман*, яғни Жан-Клод Ван Дамм, *Saebiz* – Сәбіз, *Сильвестр в столовой* – Сильвестр Сталлоне, *Брюс Рис* – Брюс Ли және т.б. немесе номинатор мағынасын түсіндіруден бас тартатын түсініксіз атаулар, мәселен: *775, Валдэм, Стуз, ВНВ* және т.б. Семантикасы күңгірт атаулардың саны аз болғанымен, соңғы жылдардағы көрсеткіштер бойынша, жаңадан ашылған эргонимдік объектілердің қойылу уәжділігінің артуына жастардың слэнг сөздерінің интернет желісіндегі таралымы мен қоғамның еуроцентристік көзқарасындағы қақтығыстар себеп болып отыр.

Сондай-ақ жоғарыдағы 1-кестеде эргонимдердің семантикалық тәсіл арқылы жасалуының негізгі үш түрі көрсетілген. Мысалға келтірілген эргонимдік атаулар тікелей Алматы қаласының лингвистикалық ландшафтысымен байланысты.

Кестеде көрсетілген сөз тіркесі категориясындағы билингвалды графикалық атаулардың саны күннен күнге артып келеді. Бұл жаһанияттағы тілдік ахуал мен ағылшын тілінің кең таралымдылығы, интернет желісіндегі батыстық бағыттар мен Алматы қаласының мегаполистік деңгейін көрсетеді. Бұның айқын көрсеткіші ретіндегі қаладағы фитнес орталықтарының атауларын мысалға келтіре аламыз. Зерттеуімізге негіз болған 108 фитнес орталықтың 101-і ағылшын тілінде, латын графикасында таңбаланған, оның ішінде 30-дан аса атау *fit* не *fitness, gym* және *sport* тіркесімен берілген, Мысалы: *Fitnessblitz, Technofit, Urban Gym, Workout Fitness & Gym, Cordial Crossfit*, т.б. Қаланың эргонимдік жүйесінен *қаһарман, батыр, ержүрек, Алпамыс, Қажымұқан* сынды ұлттық мазмұндағы менталды ассоциативтік онимдермен келетін спорттық кешен атауларын таба алмадық.

Сонымен, Алматы қаласы бойынша 1424 жинақталған эргонимдік бірліктің 222-сі қазақ тілінде, 250-і орыс тілінде, ал 436 атау бірінғай латын графикасында (ағылшын, испан, итальян, француз және т.б. тілдерде) рәсімделген болып шықты.



2-сурет. Алматы қаласы бойынша эргонимдік атаулардың пайыздық көрсеткіші

Демек, қаладағы маңдайшада жазылған атаулардың 50%-ға жуығы латын графикасында, ағылшын тілінде, 28% орыс тілінде, тек 24 % ғана қазақ тілінде рәсімделген. Яғни, Алматы мегаполисі урбанонимдік кеңістігінде жаһандану үрдісі Нұр-Сұлтан қаласына қарағанда басымырақ екендігін айқындалды.

Қорытынды

Эргонимдік атаулардың әр алуандығы Алматы қаласының полиэтникалық жағдайын да көрсетеді. Алматыда тұратын әр түрлі ұлт өкілдерінің негізгі бөлігі (санын ескере отырып) орыстар, ұйғырлар, татарлар (түркі халықтары) және немістер болып табылатындығын лингвистикалық талдау нәтижелері де ішінара дәлелдеп беріп отыр. Осыған байланысты, Алматы эргонимиясында, біріншіден, орыстардың мәдениетін, өмірін, салт-дәстүрін батыстық ағыммен сүйемелдейтін атаулар кеңінен ұсынылған: *S-Market*, *Эко-продукт*, *GastronoMиЯ* және т.с.с.

Эргонимдерде жалқы есімнің барлық негізгі белгілері бар екендігі анықталды. Дегенмен, эргонимдік атау адамның санасында (номинатор санасында) нақты психологиялық, когнитивтік, интеллектуалдық бейнені қалыптастырады. Егер номинатор бірқатар ережелерді ұстанса, Алматы қаласындағы эргонимдік атаулар жүйелі әрі өміршең болар еді, яғни онимдердің осы түріне тән максималды функцияларды орындайды: нақты тұжырымдама жасау, болжамды аудиторияны талдау, соған сәйкес қажетті стратегия мен тактиканы дамыту, сөйлеу құралдарын мұқият таңдау сынды қызметтер.

Алматы қаласындағы эргонимдік атаулар әлі де болса лингвистикалық зерттеулерді қажет етеді. Бұл аталған зерттеулер Қазақстандағы психолингвистиканың, сөз мәдениеті мен әлеуметтік ономастиканың жетілуіне ықпал етеді.

Бұл коммерциялық нысандардың иелері мемлекеттік тіркеуден өтеді, сонда атты өз еріктерімен таңдайды, айдар тағады. Қой дейтін қожа жоқ, құқығын ешкім шектей алмайды. Солай екен деп жүре берсек, қаланың тілдік ортасын қалыптастыратын ағылшын тілді бутик, спа-салондардың, маңдайшасында аты жазылған ірілі-ұсақ саны жоқ коммерциялық нысандардың атаулары күн озған сайын арта түсе ме деген қауіп бар. Сонда ұлттық құндылықтарымыз, жас ұрпақты тәрбиелеудегі игі мұраттарымыз қайда қалады? Космополиттік мазмұндағы тілдік ортада жүрген жеткіншек қандай құндылықтарды бойына сіңіріп бағалайды? Онсыз да ғаламторда отыратын жастардың санасы вестерденіп, батыстық антиқұндылықтармен уланып келеді. Жастардың, жалпы қала тұрғындардың санасында ағылшын тілді атауы бар Нұр-Сұлтан, Алматыдағы бес жұлдызды қонақ үй, отельдер, тұрғын үй, сауда кешендері немесе спа-салон болсын, жоғары еуропалық сапаның, элиталықтың көрсеткіші сияқты қабылданады. Әсіресе еліктеуіш қасиеттің жетегіне көп ереміз. Бұл ақиқат. Айтпағымыз, еліміздің ең ірі мегаполисінің ономастикалық кеңістігі, тілдік ортасының мазмұнын, атаулар репертуарын ұлттандыруға ұмтылу керек.

Ұсыныс. Қаланың ономастикалық кеңістігіндегі коммерциялық нысан атауларын қалыптастыруға тікелей атсалысатын нейминг, брендинг компания мамандарының тілдік-танымдық құзіреттілігін арттыру мақсатында әдістемелік

құрал әзірлеп, тренингтер өткізу қажет; сондай ақ эргонимдерді заңдастыратын патенттік мекемелер жаңа атауға формалды қарамай, атаулар тізімін ұсынғаны абзал; жаһандану өрісі кеңейген сайын ұлттық мазмұндағы атауларға басымдылық беру жағын ойластыру керек.

Батыстың әлеуметтанушы философы Карл Манхеймнің сөзімен қорытындыласақ: «Все, что когда-либо возникло в процессе развития культуры, не может просто исчезнуть, а входит составной частью в последующие культурные преобразования в измененной форме» [11, 63 б.]. Яғни «жаманнан жиреніп, жақсыны үйрену керек» деген қағидат өзекті болмақ, жаһанданудың күнделікті тыныс-тіршілігімізді жеңілдететін тұстарын санамызға сіңіріп, керісінше, болмысымызды бейұлттандыратын қасиеттерден сақ болғанымыз абзал. Ол үшін ең алдымен әр түрлі әлеуметтік топтағы тұтынушылардың, қала тұрғындарының тілдік құзіреттілігін арттыра беру қажет.

Әдебиеттер тізімі

1 Жаркынбекова Ш.К., Акжигитова А.Ш. Функционирование программы языкового планирования в Республике Казахстан (на материале эргонимов г. Астана) // Вестник РУДН, серия Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2011. – № 4. – С. 32-37.

2 Ритцер Дж. Макдональдизация общества 5. – М.: Праксис, 2011. – 593 с.

3 Карпенко Ю.А. Современное развитие русской ономастической системы // Актуальные вопросы русской ономастики. – Киев, 1988. – 236 с.

4 Астафьева И.А. Способы номинации в речевой ситуации города: На материале онкодомонимов г. Омска диссертации и автореферата по ВАК РФ 10.02.01, кандидат филологических наук. – 25 с.

5 Коршунков В.А., Николаева Т.Н. Новые названия в старой Вятке (Текст) / В.А. Коршунков, Т.Н. Николаева // Русская речь. – 1997. – №4. – С. 85-92.

6 Глухова Т.И. Потребление как фактор изменений в социальной жизни российского общества // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2011. – Том XIV. – № 5 (58). – 66-77 с.

7 [Электрондық ресурc] URL <https://2gis.kz/almaty> (қаралған күні: 09.09.2021).

8 Иманбердиева С.К. Қаладағы тағамхана атаулары. Филол. ғылым. канд. автореф... канд. филол. наук. 10.02.20. – Алматы: КазНУ, 2001. – 29 с.; Какимова М. Типология эргонимов Северо-Казахстанской области. Автореф.... канд. филол. наук. 10.02.20. – Алматы: КазНУ, 2004. – 29 с.

9 Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. – М., – 1973. – 194 с.

10 Жаркынбекова Ш.К., Сейтханова Н.А. Языковые трансформации в лингвистическом ландшафте г. Нур-Султан // Вестник Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева – Серия филология. – №1 (130). – 2020. – С. 99-110.

11 Манхейм К. Избранное: Диагноз нашего времени. – Москва: РАО Говорящая книга, 2010. – 744 с.

Transliteration

1 Zharkynbekova SH.K., Akzhigitova A.SH. Funkcionirovanie programmy yazykovogo planirovaniya v Respublike Kazahstan (na materiale ergonimov g. Astana) [Functioning of the

Language planning Program in the Republic of Kazakhstan] // Vestnik RUDN, seriya Teoriya yazyka. Semiotika. Semantika. – 2011. – № 4. – S. 32-37.

2. Ritcer Dzh. Makdonal'dizaciya obshhestva [McDonaldization of Society] 5. – М.: Praksis, 2011. – 593 s.

3 Karpenko I.U.A. Sovremennoe razvitie russkoi onomasticheskoi sistemy [Modern Development of the Russian Onomastic System]. Aktualnye voprosy russkoi onomastiki 1(1) – Kiev, 1988. – P. 230-231.

4 Astaf'eva I.A. Sposoby nominacii v rechevoj situacii goroda: Na materiale oikodomonimov g. Omska [Methods of Nomination in the Speech situation of the City]: Avtoref. ... dis. kan. filol. nauk. – М., 2001. – 44 p.

5 Korshunkov V.A., Nikolaeva, T.N. Novye nazvaniya v staroj Vyatke [New Names in Staraya Vyatka] // Russkaya rech'. – 1997. – №4. – P. 85-92.

6 Gluhova T.I. Potreblenie kak faktor izmenenij v social'noj zhizni rossijskogo obshhestva [Consumption as a Factor of Changes in the Social Life of Russian society] // Zhurnal sociologii i social'noj antropologii. – 2011. – Tom XIV. – № 5 (58). – 66-77 p.

7 [jelektrondyk resurs] URL <https://gis.kz/almaty/> (karalfan kyni: 10.08.2021).

8 Imanberdieva S.K. Qaladagy tagamhana ataulary [Names of Restaurants in the City]: filol. gylm. kand. avtoref. ... : 10.02.20. – Almaty: KazNU, 2001. – 23 p.

9 Superanskaya A.V. Obschchaya teoriya imeni sobstvennogo [General Theory of the Proper Name]. – М., – 1973. – 194 p.

10 Zharkynbekova Sh.K., Sejthanova N.A. Yazykovye transformacii v lingvisticheskom landshafte g. Nur-Sultan [Language Transformations in the Linguistic Landscape of Nur-Sultan] / Vestnik Evrazijskogo nacional'nogo universiteta imeni L.N. Gumileva. – Seriya filologiya. – №1 (130). – 2020. – P. 99-110.

11 Manheim K. Izbrannoe: Diagnost nashego vremeni [Favorites: The Diagnosis of our Time]. – Moskva: RAO Govorjashhaja kniga, 2010. – 744 p.

Рысберген К.К., Садык Д.А., Рсалиева Н.

Социолингвистический анализ процесса развития ономастического пространства г. Алматы в условиях глобализации

Аннотация. Процесс глобализации затрагивает буквально все сферы общественной жизни социума, в котором, бесспорно, включаются защитные механизмы языка, направленные на усиление национального иммунитета языка, укрепление национальной идентичности государства. Проблема языка, в том числе ономастика, является одним из стратегически важных направлений государственной политики. В статье раскрываются семантические и словообразовательные особенности, количественно-качественные показатели эргонимов как важного языкового элемента, составляющего ономастическое пространство города Алматы. Данные названия требуют всестороннего изучения, поскольку являются важным фактором, формирующим языковое, культурное и социально-этическое сознание широких масс, жителей и гостей мегаполиса, иностранных туристов, а также играют немаловажную роль в воспитании подрастающего поколения. Изучение языковых особенностей вывесок на улицах города, коммерческих предприятий, выраженных на разных языках в результате слияния многих культур и языков в языковом ландшафте города Алматы, позволит определить современный культурно-социальный облик мегаполиса, количественно-качественное соотношение наименований национального содержания, общие направления развития. Позитивным влиянием процесса глобализации можно назвать то, что ономастические названия Казахстана, в том числе онама-

стикон мегаполиса активно вовлекаются в мировое, международное информационное пространство. Однако, с другой стороны, чрезмерная американизация, тенденция к вестернизации, говоря социологической метафорой «макдональдизация» общества, преобладание английского языка ослабляют механизмы номинации ономастических названий на государственном языке, минимизируют этнокультурную компоненту и национальное содержание семантики эргонимов. В результате проведения языкового, сравнительно-статистического анализа названий коммерческих предприятий (некоторых торгово-развлекательных комплексов, бизнес-центров, ресторанов, кафе), финансовых и образовательных учреждений (банков, обменных пунктов, ломбардов и детских садов), в первую очередь, привлекающих внимание потребителей на улицах мегаполиса, была выявлена доля иноязычных названий и эргонимов на казахском языке. Даны рекомендации по упорядочению, координации городской ономастики для более эффективной организации языкового пространства мегаполиса.

Ключевые слова: социолингвистика, ономастическое пространство города, урбаноним, эргоним, нейминг, язык рекламы, культура речи.

Rysbergen K., Sadyk D., Rsaliyeva N.

Sociolinguistic Analysis of the Process of Development of the Onomastic Space of Almaty City in the Conditions of Globalization

Abstract. The process of globalization affects literally all spheres of public life of society, in which, undoubtedly, the protective mechanisms of the language are included, aimed at strengthening the national immunity of the language, strengthening the national identity of the state. The problem of language, including onomastics, is one of the strategically important areas of state policy. The article reveals semantic and word-forming features, quantitative and qualitative indicators of ergonyms as an important linguistic element that makes up the onomastic space of the Almaty city. These names require a comprehensive study, since they are an important factor that forms the linguistic, cultural and socio-ethical consciousness of the masses, residents and guests of the metropolis, foreign tourists, and also play an important role in the education of the younger generation. The study of the linguistic features of signage on the streets of the city, commercial enterprises, expressed in different languages as a result of the merger of many cultures and languages in the linguistic landscape of the city, will allow us to determine the modern cultural and social appearance of the metropolis, the quantitative and qualitative ratio of national content names, general directions of development. The positive influence of the globalization process can be called the fact that the onomastic names of Kazakhstan, including the onomasticon of the megapolis, are actively involved in the world, international information space. However, on the other hand, excessive Americanization, the tendency of Westernization, and the predominance of the English language weaken the mechanisms of nominating onomastic names in the state language; minimize the ethno-cultural component and the national content of the semantics of ergonyms. As a result of a comparative statistical analysis of the names of commercial enterprises (some shopping and entertainment complexes, business centers, restaurants, cafes), financial, educational institutions (banks, exchange offices, pawnshops and kindergartens), primarily attracting the attention of consumers on the streets of Almaty, the proportion of foreign-language names and ergonyms in the Kazakh language was revealed and comments were made. Recommendations on the ordering and coordination of urban onomastics for a more effective organization of the language space of the metropolis are given.

Key words: sociolinguistics, onomastics, onomastic space of the city, urbanonym, ergonym, naming, advertising language, speech culture.

A COMPARATIVE EXAMINATION OF LANGUAGE ECOLOGY AND LANGUAGE POLICY IN POST-SOVIET CENTRAL ASIA

William Fierman

wfierman@indiana.edu

Indiana University

(Bloomington, USA)

Уильям Фиерман

wfierman@indiana.edu

Индианский университет

(Блумингтон, США)

Abstract. In the late Soviet era, the domains of use of languages were largely a function of ethnic groups' status in the Soviet administrative hierarchy. Russian was at the top; below it were the eponymous languages of the non-Russian 14 "Union Republics;" all other languages were used in relatively narrow sets of domains. The "Union Republic languages" included five in Central Asia-- Kazakh, Kyrgyz, Tajik, Turkmen, and Uzbek. These languages' use in fewer domains than most other Union Republic languages profoundly affected their expansion into new domains after 1991. Two other factors affecting this primarily rooted in the Soviet era were the ethnic composition of the republics upon the USSR's collapse and their populations' language repertoires. In addition to these "Soviet heritage factors," language policy and ecology have also been shaped by each country's nation building project, its international orientation, the nature of its political system, and its economic resources. Russian today remains more widely used in high prestige domains in Central Asia than in all other former Soviet republics except Belarus. However, Russian is less used in a wide variety of domains in Central Asia than it is in "autonomous" units of the former RSFSR.

Key words: language, language ecology, Kazakhstan, language policy, Central Asia.

Introduction

In this essay I will try to highlight some of what I see as the most important factors affecting the language ecology of Kazakhstan today. My approach will be to examine the similarities and differences between Kazakhstan and other parts of the former Soviet Union, particularly other parts of Central Asia. I will pay special attention to the balance of use of Russian and the state language of each country. I recognize, of course, that analysis of language policy and language ecology in Central Asia warrants examination outside of what might be termed "Soviet studies" or "Post-Soviet studies." Certainly, for example, the subject warrants consideration in a variety of other contexts, especially those of colonized regions. However, limiting the focus here offers an opportunity to reflect on vastly different outcomes in independent states that

shared a common heritage of governance for decades by the very centralized Communist Party of the Soviet Union (CPSU).

Although I will focus primarily on developments since 1991, I will begin by looking at some of the roots of today's language ecology and policy in the relatively recent past, i.e., the late Soviet era. Although, as noted above, I will primarily be examining developments in Central Asia, at times I will also refer to patterns in other former Soviet republics.

Looking back at language issues in the USSR, we can observe variations in language ecology across republics as well as within each republic. Throughout the country, however, the Russian language had a special status, among other ways in serving as the Union-wide lingua franca. The Russian language's unique position in the late Soviet era was highlighted in its description as the "second native language" of non-Russian Soviet peoples and in its role as an integral part of what Soviet authors often referred to as "patriotic upbringing" [патриотическое воспитание]. Russian was also unique in the USSR because Russians, who overwhelmingly spoke Russian as their primary language and had little knowledge of other "Soviet languages,"¹ were by far the most numerous ethnic group in the USSR.

The importance of Russian was also highlighted in the way Soviet ideologists referred to the "progressive" nature of the "borrowing" of words from Russian into other languages and the maintenance of Russian orthography and pronunciation in other languages. Following rejection of the linguistic theories of Nikolai Marr in the 1950s, Soviet ideologists no longer predicted the merging of languages in the foreseeable future, there was nevertheless a sense that, over time, Russian would displace other Soviet languages. In particular, I recall that when I was conducting research in Tashkent in 1976-1977, my local "research supervisor" [научный руководитель] assigned by Tashkent State University informed me that within one or two five-year plans, only one language would remain in the USSR. It required no elaboration for me to understand that Gulyam Sharipovich was referring to Russian. Although my supervisor was profoundly mistaken in his prediction, the continuing importance of Russian in much of the post-Soviet space is an indication of its critical role throughout the USSR in the Soviet era.

During the late 1920s and early 1930s, the CPSU conducted a policy that was called "nativization" [коренизация]. As part of this process, the Party made serious efforts to expand the domains of use of non-Russian languages in administration, even demanding that Russian and other Russian-speaking administrative personnel learn the local languages where they worked. These efforts largely ceased in the early 1930s, when language policy underwent a major shift. The change in language policy was a component of the broader revised nationality policy signaled at the CPSU 17th Congress in 1934; after this congress "Great Russian chauvinism" was no longer singled out in Party documents as the primary danger on the nationality front [1, pp. 165-210].

Status of Languages in the Soviet Era

It is useful to view Soviet language policy after the early 1930s as a kind of three-level hierarchy. Following Russian in its unquestionably superior position, at the second level were languages of the ethnic groups inhabiting the USSR who were represented in the

Soviet federal political hierarchy by Union Republics (UR's). In addition to the Russian Soviet Federative Socialist Republic, from 1956 until the end of the Soviet era there were 14 such republics. ² Below, I will be referring to the languages of UR's simply as "UR languages. (henceforth "URL" for singular and "URLs" for plural). The bottom group in the tripart hierarchy were the eponymous languages of ethnic groups inhabiting the USSR who were represented in the Soviet system by units of a lower status and correspondingly called either "autonomous republic," "autonomous oblast" or "autonomous okrug." Below I will refer to the languages of these peoples as "tier 3 languages" (henceforth "T3Ls").

Although the domains of use of individual languages varied over time and within their "home" territories, as a rule, T3Ls were not utilized in education beyond the early grades of primary school, and their use in mass media was less than in the case of URLs [2]. During perestroika, some elites of ethnic groups speaking T3Ls expressed optimism and worked to expand the domains of use of their languages; however, for a variety of reasons, most of which lie beyond the scope of the present article, these hopes largely remained unfulfilled.

During the Soviet era, a much greater variety of literature appeared in URLs than T3Ls. Because URLs were widely used throughout primary and secondary education, many textbooks covering most curricular subjects were published in those languages. Another aspect that distinguished URLs from T3Ls is the broad-range multivolume encyclopedias published in each of the URLs.

All URLs were used extensively for publishing on subjects about the eponymous ethnic group in the humanities—literature, linguistics, folklore, history, and philosophy, as well as in the field of education. However, some URLs were used in a broader range of domains than others. Thus, for example, in the post-World War II era, higher education was available in the titular languages of the Baltic and South Caucasus republics much more than in the Central Asian languages. Even technical higher education specialties were taught in such languages as Estonian or Azerbaijani, and requisite textbooks were distributed in them; by contrast, the titular languages of Central Asia were rarely, if ever, used for this purpose, especially for teaching students beyond their first year of university or institute instruction.

With two arguable exceptions, in the post-Soviet era, all URLs have fared much better than even relatively "healthy" T3Ls. The first exception is Belarusian, which was experiencing shrinking domains in the late Soviet era; more importantly perhaps, the continued dominance of Russian in independent Belarus has been reinforced by policies pursued by Belarus's President, Aleksandr Lukashenko.

The second arguable exception, Moldovan, is vastly different. In a sense, the language has blossomed over the last 30 years, though under a different name. When, near the end of the Soviet era, Moldovan reverted to the Latin alphabet, it became virtually identical with Romanian; and today the state language in Moldova is called "Romanian." "Moldovan" as such survives only in the self-proclaimed republic of Transnistria, where it is still written with Cyrillic letters.

Except for Belarus, today the lion's share of primary and secondary education in each post-Soviet country is in the state language, and (at least on paper) pupils in schools or "streams" with other languages of instruction are obliged to study the state language. By contrast, in Russian Federation political units identified with a particular

ethnic group, Russian is the primary language of instruction, and the local language is not a mandatory subject for pupils of other ethnic groups living there, and in some cases not even for members of the titular ethnic group.

If we take the extent of use in secondary and higher education as an indicator of the vitality of Soviet languages today, we see that overall, T3Ls are much weaker than the URLs. Furthermore, among the URLs, those of Central Asia are in a weaker position vis-à-vis Russian than the state languages of Ukraine, the states of the Baltic, and south Caucasus.

I anticipate a possible objection to this statement based on grounds, say, that in Turkmenistan almost all higher education is in Turkmen, with very little in any other language. I would argue, however, that the overall quality of Turkmen-language education – in part for reasons related to language – is inferior to the quality of education in Ukrainian, not to mention education in the state languages of the Baltic and South Caucasus. Furthermore, I would argue that in the rest of Central Asia (i.e., outside Turkmenistan), students in native-language higher education “streams” nevertheless depend in one form or another on the Russian language in a way that is not the case in the other post-Soviet countries mentioned here. Even in Kazakhstan, which has been able to invest substantial resources in development of Kazakh-language textbooks, many supplementary materials used by students and instructors in “Kazakh language streams” of universities and institutes are not in Kazakh, but, rather, Russian, English, or another language. Beyond this, according to anecdotal information from Kyrgyzstan, Tajikistan, and Uzbekistan, higher education instructors often prepare their lectures by taking material off the internet in Russian or English and making their own summaries or translations into the respective state language.³

In the remainder of this article, I will discuss six other factors (beyond their Soviet era status) that relate to the language ecology in post-Soviet Central Asia. In various degrees, these factors are interdependent. Two of these factors (as in the case with status in the Soviet era), are deeply rooted in the period before the Soviet Union’s collapse. One of these two is the language repertoires of the population in the late Soviet era; the other is the ethnic composition of the individual Union Republics. In addition to these factors, I will also discuss states’ nation-building projects, their international orientation, nature of their political systems, and their economic resources.

Language Repertoires in the Late Soviet Era

Unfortunately, in assessing the population’s language repertoires in the late Soviet period, one of the primary sources we must depend on – the published results of the 1989 Soviet census – is itself unreliable.⁴ One reason for this is that many individuals claimed that their native language was the eponymous language of their reported nationality; many who made this claim in fact had very little knowledge of that language.⁵ The data problem is particularly serious in urban areas with a multi-ethnic population, where Russian was the dominant language of many of the “native speakers” of Central Asian languages, and where therefore many of these individuals did not know much of “their own” language.

The census appears more indicative of the real situation in the case of two other sorts of data. These are 1) the share of non-titular groups in each republic who were

fluent in the republic titular group's language and 2) the share of the titular ethnic group and other non-Russians with a mastery of the Russian language.⁶ As for the former, throughout the USSR the share of non-titulars who claimed fluency in the local titular language was low. However, In the case of Central Asia, substantial numbers of Central Asians living outside "their own" titular republic did claim to be fluent in the republic titular group's language.⁷ On the other hand, among Slavs living in the region, the share claiming fluency in the titular language was uniformly low, nowhere exceeding a few percent; the number of Slavs claiming the republic titular language as their native language was a tiny fraction of 1% everywhere in Central Asia.

Despite such data problems, we can be fairly confident that in 1989, Kazakhstan was an outlier in terms of the titular group's fluency in Russian.⁸ According to the 1989 census, 64.2% of the Kazakh SSR's titular group claimed to be fluent in the USSR's lingual franca; analogous figures for Kyrgyzstan were 37.3%, and only 30.5%, 28.3%, and 22.7 % respectively in Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan.

Ethnic Composition

Not surprisingly, the share of Central Asian titular nationalities fluent in Russian occurred in those republics where the Slavic populations were large and the share of titulars smaller. According to the 1989 census, the share of Russians (37.8%) was almost equal to the share of Kazakhs (39.7%). In addition, populations of other Slavs (primarily Ukrainians, Belarusians, and Poles) comprised almost another 7%. Many of these individuals were linguistically Russified. Elsewhere in Central Asia, the 1989 census shows that Russians comprised over 21% of the population in Kyrgyzstan (and other Slavs almost 3% more), whereas only between 7% and 10% in Turkmenistan, Uzbekistan, and Tajikistan were Russians (and other Slavs in each of them accounted for something in the range of 1%).

It is worth noting that although a less dominant share of the titular nationality in individual Central Asian republics correlates with a higher level of Russian fluency, in some cases elsewhere in the former Soviet Union this relation between population composition and Russian language fluency does not hold. That is, the ethnic population ratio is just one factor, albeit an important one. Looking beyond Central Asia, it seems to account for the situations in Latvia and Estonia: in 1989 in the former, where Latvians and Russians respectively comprised 52.0% and 34.0% of the republic population, the census shows that 65.7% of ethnic Latvians were fluent in Russian as a second language and another 2.6% claimed it as their native language. As we might expect, in neighboring Estonia, where the titular ethnic group comprised a larger share of the republic's inhabitants (61.5%) and Russians a smaller share (30.3%), the census results show that fewer of the titular group were fluent in Russian as a second language (33.6%) and merely 1.0% claimed it as their native language.

However, the need to consider other factors beyond ethnic composition is illustrated by Armenia, where the Armenians comprised 93.3% of the population in 1989 and Russians a mere 1.6%; yet in Armenia, 44.3% of the titular nationality—a much larger share than in Estonia—claimed to be fluent in Russian as a second language. (Another 0.3% of Armenia's ethnic Armenians claimed Russian as their native language.)

Although, as this illustrates, demography alone does not allow us to predict language repertoires, it stands to reason that after independence, with leaders of independent countries promoting their titular languages, a growing share of the titular ethnic group would likely favor the state language. This appears to be the case in Kazakhstan. In the 30 years since attaining independence, Kazakhs have grown from less than 39.7% of the total population to about 70% today. Conversely, Russians have slipped from 37.8% to about 20%. The change has been particularly dramatic in urban areas, where in 1989 Russians comprised over half of the population, and Kazakhs just over one quarter. Although the direction of the trend has been the same throughout Central Asia, Kazakhstan still has by far the largest share of ethnic Russians in the region; even in Kyrgyzstan, Russians today account for only about 5% of the population, probably only about 2% to 3% in Uzbekistan and Turkmenistan, and well under 1% in Tajikistan. Conversely, the titular group in the other four republics of Central Asia is larger than in Kazakhstan.⁹

The demographic changes just discussed have taken place as the role of the Russian language in such a privileged domain as higher education has declined and the role of the local state languages has increased everywhere. Here again, the example of Latvia provides an interesting comparison. Despite the continued large share of ethnic Russians living in Latvia, the state language there is in a much stronger position in higher education than it is in Kazakhstan [3].

Nature of the Nation-Building Project

Perhaps the most important reason for this difference in the respective roles of the titular languages and Russian in Kazakhstan and Latvia has been the nature of their respective “nation building projects.” I will differentiate here between two types of “nation-building projects” that I see as opposite ends of a continuum. These two ends are the “civic” and “cultural” models. By “civic” project, I have in mind a project to create a sense of national identity in which all ethnic, religious, linguistic, etc. groups are considered and treated as equal. By the “cultural” model, I mean one in which identity is linked to the attributes of one or more groups within the population and that in some way(s) this group’s identity is privileged.¹⁰

Every post-Soviet state has articulated and promoted a nation building project somewhere on this continuum. Inasmuch as no post-Soviet state has limited citizenship only to members of a single group defined by religion, language, none is at the absolute “cultural” end of the continuum as I imagine it. Likewise, since at least in some form each post-Soviet country privileges a single ethnic group, none are at the absolute “civic” end, either. Before comparing the Central Asian nation-building projects, let me point out that at least the publicly articulated model of Kazakhstan’s project is further away from the “cultural” pole and closer to the “civic” pole than Latvia’s. Thus, upon the Soviet collapse, Latvia did not grant citizenship to non-ethnic-Latvians who could not trace their roots back to the period prior to Soviet accession. For those without a claim to immediate citizenship in Latvia, residents had to meet certain requirements, including passing a Latvian language test. In contrast, and despite the unambiguous special role for ethnic Kazakhs in Kazakhstan’s project, upon the USSR’s collapse, Ka-

zakhstan granted citizenship to everyone living on the republic's territory, and it has never demanded knowledge of the Kazakh language for citizenship. In line with the relatively civic model, Nursultan Nazarbayev has repeatedly emphasized that Kazakhstan is the common home of all who live there, regardless of ethnicity, religion, or language. Nazarbayev also oversaw the creation of an Assembly of the People of Kazakhstan in which representation is explicitly accorded to non-Kazakhs.

Despite movement in recent years in Kazakhstan in the direction of a cultural model of nation building, Kazakhstan remains closer to the civic model than any other Central Asian country. Throughout the post-Soviet period, in Turkmenistan, Uzbekistan, and Tajikistan, as well as in Kyrgyzstan during the last couple decades, the models have been closer to the "cultural" pole than Kazakhstan's. It is worth noting that the rest of the post-Soviet states (outside of Central Asia) have also followed "cultural" projects.

In turn, again except for Belarus, throughout the former Soviet states outside of Central Asia, the nation building projects have been embodied in the promotion of the titular group's language as a major symbol of the nation. The situation in Belarus, where Russian has equal status with Belarusian, but in fact dominates in most domains, appears to be part of President Lukashenko's larger but intricate unique political game with Russia.

The relatively broad civic model pursued in Kazakhstan has been reflected in its language policy, which assigns Kazakh a unique superior position, but which also allows a very large role for Russian. Yes, Kazakh is the only state language in Kazakhstan and (despite the popular belief in Kazakhstan to the contrary), Russian is *not* identified in the still valid 1995 constitution as the language of "cross-ethnic communication" [4]. Yet the leadership's deference to the Russian language in Kazakhstan has been much greater than in the rest of Central Asia with the partial exception of Kyrgyzstan. The relatively high status for Russian in Kazakhstan diminishes the unique position of the state language, a situation which such Kazakh linguistic nationalists such as Qazybek Isa have sought to change [5].

The nature of the balance between Kazakh and Russian in Kazakhstan at times seems to have been intentionally obfuscated. For example, even before Kazakhstan's independence but after Nazarbayev took the reins of power, Kazakhstan (as other Soviet republics) adopted a language law. Curiously, though, the Kazakh name of this law referred to a single language" (Тіл туралы заң [Law on Language]), while the Russian title referred to languages in the plural (Закон о языках [Law on Languages]) [6, p. 178]. Almost certainly this law was written initially in Russian, and many articles were simply copied with slight modifications from Russian versions of laws adopted in other Soviet republics.

Another example of uncomfortable compromise and confusion concerning the balance between Kazakh and Russian in Kazakhstan is the article in the 1995 Constitution (repeated in the language law adopted in 1997) which reads "In state institutions and local self-administrative bodies the Russian language shall be officially used on equal grounds along with the Kazakh language." Due to its vagueness, even today opposing sides argue about the meaning of this formulation. The more nationalistically inclined seek to have this article removed entirely.

The “fuzziness” of Kazakhstan’s language policy and its telltale signs of being part of a civic model are evident in the fact that although Nursultan Nazarbayev at times has seemed to speak out strongly in support of Kazakh replacing Russian in high prestige domains, this support from the (now former) president and his closest political allies has not been consistent: thus, at the end of February 2018 President Nazarbayev explicitly announced that government ministers and parliamentary deputies would be obliged to speak only in Kazakh in their official work; he also said that those who did not know Kazakh would need to use simultaneous translation. However, just a few days later, Dariga Nazarbayeva, the president’s daughter and member of Kazakhstan’s senate, gave a Russian-language interview which greatly weakened what her father had said: She claimed that the president’s words had been misunderstood, and that “no one has abolished the Russian language” [7]. Subsequent to this, Kazakhstan’s lawmakers and government officials have continued often to speak in Russian publicly in their official capacities; former President Nursultan Nazarbayev himself and his successor as president, Kassym-Jomart Tokayev, do the same.

With the arguable exception of Kyrgyzstan, the language policies of the other Central Asian states have reflected nation building models closer to the “cultural” model than Kazakhstan’s. The legal status of Russian in Kyrgyzstan has varied over time, though today the constitution refers to it as “official.” Yet if one looks at the status of Uzbek in Kyrgyzstan, the nature of Kyrgyzstan’s nation building appears much narrower and more culturally Kyrgyz. The country’s political leaders have consistently refused to consider any special status for the Uzbek language in Kyrgyzstan’s south, where Uzbek speakers are concentrated. Moreover, the special attention to the Russian language in Kyrgyzstan can also be viewed as a kind of “defense” against Kazakh and Uzbek, languages related to Kyrgyz that could claim to play greater regional roles in Central Asia. As Kyrgyz interlocutors have at times commented to me, it is easier for Kyrgyz to view Russia as less of a threat than Kazakhs do because Kyrgyzstan does not share a border with Russia, and even Russian nationalists cannot have the kind of territorial claims on Kyrgyzstan that they do on Kazakhstan.

Tajikistan’s constitution designates Russian as the “language of cross-ethnic communication,” but here, too, the foundation of national project is most clearly evident in relation to Uzbek: although few of Tajikistan’s Uzbeks have emigrated, the share of Tajikistan’s pupils in Uzbek-medium classes and schools has rapidly declined; this is very much in harmony with Tajikistan’s official historical narrative that stresses achievements of speakers of Iranian languages and denigrates those of Turkic speakers. Russian lost its status as “language of inter-ethnic communication” in Tajikistan in 2009, but this was restored in 2011 [8]. In any case, given the tiny share of Tajikistan’s population that is neither Tajik nor Uzbek, and the strong campaign to “Tajikify” the country’s Uzbeks, the reference to Russian as “cross-ethnic” should not be understood as a sign of a broad nation-building project.

Russian has never been mentioned in Uzbekistan’s constitution, though there were public proposals by some prominent Uzbeks officially to make Russian the “language of cross-ethnic communication” in 2019 [9]. The proposal, however, received a cold reception and appears to have been rejected. In any case, Uzbekistan’s nation building model is a narrowly based one, emphasizing the central place of ethnic Uzbeks and

their culture over others. In important ways, Uzbekistan's historical narrative today is the mirror image of Tajikistan's, downplaying the role of speakers of Iranian languages over the centuries. At the heart of the Uzbek project is Timur (Tamerlane), who is portrayed as an Uzbek. With Tashkent's encouragement, the Tajik language has been in sharp decline in Uzbekistan, most markedly in Bukhara and Samarkand; there has also been pressure on the Kazakh language in Uzbekistan, which has stimulated emigration of many of the country's Kazakhs to Kazakhstan.

Turkmenistan has unquestionably adhered to the nation building project in the region that is closest to the "cultural" pole, and this is evident in its language policy. Unlike all other Central Asian countries, which maintain some schools in state languages of their Central Asian neighbors, no such schools or classes exist in Turkmenistan. Furthermore, the number of middle schools and classes with Russian-medium instruction has been sharply curtailed.

International Orientation

Both in Central Asia and other post-Soviet countries, each country's nation building projects have gone hand in hand with the respective country's international alignments, particularly the nature of relations with Russia. Thus, overall, the decline of the Russian language has been most precipitous in those post-Soviet countries that have distanced themselves most from Russia-- the Baltic states, Georgia, and (since 1994) Ukraine. In line with this, these countries account for five of the nine states included in the list of nine "unfriendly" states recently identified in Russia's mass media. (The other four were the USA, United Kingdom, Poland, and the Czech Republic [10]. Although international political alignment is only a secondary factor, it is logical that Belarus, the only post-Soviet state where Russian has equal status with the titular language, also has had the closest political relations with Russia,

Despite the large number of native Russian speakers in Ukraine (including among ethnic Ukrainians), the status of the Russian language in Ukraine (especially the efforts of Ukraine's leadership to promote Russian's decline) has been a major irritant in Russian-Ukrainian relations. Indeed, as Russia's incorporation of Crimea and support for rebels in the Donetsk and Luhansk regions have aggravated bilateral ties, Ukraine has intensified linguistic Ukrainization.

While looking for links between language policies and international alignments, of the Central Asian states, it is worth keeping in mind that Kazakhstan is the only Central Asian country that has land borders with Russia; this reinforces the various political, economic, and cultural ties between Kazakhstan and Russia and has to some extent constrained Kazakhstan's international orientation. Despite some recent policy differences (e.g., Kazakhstan's refusal to recognize Russia's incorporation of Crimea), Kazakhstan is arguably Russia's closest ally. Russia's other very close ally in the region is Kyrgyzstan. Both Kazakhstan and Kyrgyzstan are members of the Russia-dominated Eurasian Economic Union (EAEU) and the Collective Security Treaty Organization (CSTO). Although Tajikistan is a member of the CSTO, it is not in the EAEU. Despite the exodus of Tajikistan's Russians and other native Russian speakers, the Russian language continues to play an important role there. One of the reasons for this is the lack of employment

opportunities in Tajikistan: the remittances from these labor migrants constitutes a large share of Tajikistan's GDP. The funds earned by labor migrants also appear to be a major reason for support of the Russian language in Uzbekistan which, however, as Central Asia's most populous country has been careful not to ally itself with Russia as closely as Tajikistan has: Uzbekistan only recently accepted observer status in the EAEU, and, although it was once a member of the CSTO, it withdrew.

Although Uzbekistan has been far less politically aligned with Russia than Kazakhstan or Kyrgyzstan, within the Central Asian region, it is Turkmenistan that has kept the greatest political distance from Russia. Turkmenistan, which proudly touts its "neutrality," has never joined the EAEU or CSTO and, in fact, is not formally even a member of the Commonwealth of Independent States. It is not surprising, then, that Turkmenistan has done less to support the Russian language in Central Asia than any other state in the region. At one point during the presidency of Sapamurat Niyazov, the Russian language ceased even to be taught as a mandatory subject in secondary schools and most books relating to the teaching of Russian were destroyed [11,12]. Beginning in 2008 the Russian State Institute of Oil and Gas named after I. M. Gubkin offered Russian-medium instruction in its Ashgabat branch, but Turkmenistan unilaterally closed this institution in 2012; its instructors from Russia returned home, and the institution's students and local instructors were transferred to the newly created Turkmen State Oil and Gas Institute [19]¹¹ To the best of my knowledge, there are currently no higher educational institutions in Turkmenistan offering higher education in Russian.

Nature of Political System

In principle, governments can allow language processes to develop on their own with relatively little state intervention. However, as described above, outside of Belarus, the governments of all post-Soviet states have devoted considerable attention to promotion of their own respective countries' titular languages as part of their nation building projects. That said, the nature of the political systems that engaged in language planning has varied greatly across the former Soviet states. Some of the countries have moved much further in the direction of democratic governance than others. If we take the 2021 Freedom House 7-point rating scale of "national democratic governance" as a shorthand indicator of democratization, we see, for example, that the Baltic countries received ratings ranging between 5.5 and 6.0, whereas Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan had ratings of 1.0, while Kazakhstan and Kyrgyzstan had ratings of 1.25 [13]. Thus, by this indicator Kazakhstan and Kyrgyzstan are a bit more democratic than the other three Central Asian countries but have not moved as far as the Baltic states from the authoritarian Soviet legacy.

Influential commentators in Russia have been particularly critical of what they claim are violations of ethnic Russians' linguistic rights in the Baltic. However, despite such censure, the ratings cited above suggest that policy decisions in the Baltic states (including those on language), have been reached through a much more open political process than in Central Asia. Furthermore, the states in the Baltic have responded to pressures from international organizations to respect language rights of minorities [14, pp. 217-218].

Despite the very modest progress towards democratization in Central Asia, the level of popular input into language policy decisions reflects the operation of the political systems in the region. In particular, the public debates on language status issues have been much more open and robust in Kazakhstan and Kyrgyzstan than in Tajikistan and Uzbekistan; such debate in Turkmenistan appears to be absent entirely.

One of the clearest examples of public opinion affecting language decisions in Kazakhstan involves the policy of “trilingualism” as rolled out under the direction of Yerlan Sagadiyev, Minister of Education and Science between February 2016 and February 2019. Although the policy was associated with this particular minister, President Nazarbayev also enthusiastically endorsed it [15].

“Trilingualism” as a policy to ensure that all of Kazakhstan’s school pupils study Kazakh, Russian, and English remains official policy in Kazakhstan today, but a key feature of the policy on Sagadiyev’s watch, namely the teaching of four subjects in English in the last two years of secondary school, was abandoned soon after Sagadiyev left office. According to the Trilingualism policy in the “Sagadiyev era,” biology, chemistry, physics, and computer science were to be taught in English in all Kazakhstan secondary schools, regardless of a school’s primary language of instruction. Despite endorsement by President Nazarbayev, this policy received a hostile reception from a large number of parents, teachers, educational administrators, and prominent public figures. Although initially piloted in a limited number of schools in Astana, it was envisioned to expand this initiative to *all schools* in the country within a few years. Proponents of the policy claimed that teaching content subjects in English had proven successful in a limited number of schools, and that all that had to be done was to expand it to the rest of the country. Among other things, however, the supporters failed to consider that the conditions in the elite schools which already had experience teaching in three languages were vastly different from most schools in the country: unlike the “average schools” or very weak rural schools, the pupils in elite schools were more motivated and came from families that provided better living conditions; furthermore, the elite schools’ facilities were better, and their teachers better trained and paid. The plan to begin teaching the hard sciences and computer science in English was particularly unrealistic because subject teachers—even those with no previous English language skills—were supposed to learn enough English in relatively short intensive language courses to be comfortable teaching their specialty subject in English.

Objectively, the country was nowhere near being prepared for this. Among the fundamental problems discussed in the press were the inadequate level of English skills of both teachers and students, parents’ dissatisfaction because of their inability to help their children who would be taking classes in English, and the lack of textbooks. Although this program was to include teaching certain subjects even in Russian-medium schools and Russian groups in “mixed schools” in the Kazakh language (e.g., History of Kazakhstan, Kazakh Literature), the strongest opposition to Sagadiyev’s program was framed in the context of undermining the next generation’s Kazakh-language skills through displacement by English [16].

There is, of course, no way to prove that the policy was eventually rejected due to articulated negative popular sentiment. However, following Sagadiyev’s removal in February 2019, the trilingual policy in the form he promoted was abandoned. Perhaps

a grass roots campaign leading to a rejection of an unpopular language policy in one of the Baltic states or most other EU countries would not be so unusual. However, by Central Asian standards it is quite rare; furthermore, this kind of process would have been unimaginable in Tajikistan or Uzbekistan, let alone Turkmenistan.

Economic Resources

Language policy implementation often requires substantial financial resources, especially when it involves change. Funds may be needed, for example, to support language instruction, retrain personnel in such fields as mass media and education, to reprint texts, change signage, etc. Beyond this, in some cases policy implementation may first require corpus development such as development of a standardized terminology. Because during the Soviet era Central Asian languages were used in fewer domains than most URLs, this is complex and expensive; and the opportunities for unanticipated financial and other costs to arise are many, e.g., when precision is lost because multiple terms are used for the same concept, and when it is necessary to republish materials that contain mistakes because editors have not followed rapidly changing rules.

The economic resources required for implementing language change vary greatly across the Central Asian states. This is evident, for example, in the range of per capita purchasing power (PCPP) in the individual countries.¹² In 2017, the latest year for which World Bank data are currently available, Kazakhstan's PCPP approached \$27,000. This was far higher than for any other country in the region: even in gas-rich Turkmenistan the analogous figure was around \$16,000; the figures for Uzbekistan, Kyrgyzstan, and Tajikistan were much lower still—over \$7,000 for Uzbekistan, just under \$5,000 for Kyrgyzstan, and under \$4,000 for Tajikistan [17].

Of course, having greater financial resources and even spending them does not mean that they are spent effectively, let alone efficiently; furthermore, results in real life do not necessarily conform to what is intended. For example, although Kazakhstan has funded teaching of Kazakh language in all schools and groups with Russian and “other” (i.e., non-Kazakh) languages of instruction, the results have generally been quite poor.

Kazakhstan has devoted large sums to the development of terminology and publication of specialized dictionaries to promote officially approved terminology and other lexical items. The government has also funded publication of many Kazakh-language textbooks, including for higher education in a wide array of disciplines. Yet the Kazakh press is replete with criticism of the choice of officially adopted terms and textbook authors' failure to use them, as well as other issues concerning textbooks published in Kazakh. Despite these problems, Kazakhstan's relative wealth has allowed it to support state language development more amply than has been possible in Uzbekistan, Kyrgyzstan, or Tajikistan. It is especially hard to imagine the governments of poorer and less populous Tajikistan or Kyrgyzstan investing the scale of resources that Kazakhstan has been able to afford. For that matter, the relatively slow development and standardization of terminology in Uzbekistan and the extremely extended process of Uzbek's Latinization appear to be at least partly a function of the regime's failure to direct scarce financial resources to resolution of language issues.

Is the Glass Half Full or Half Empty?

Against the background of other languages of peoples of the USSR, we can view the situation of Kazakh today either as a glass that is half empty, or one that is half full. As illustrated above, the roots of this “half full/ half empty” characterization extend back to the Soviet era. Of course, Kazakh never attained the status of Russian in the USSR, and as described above, Kazakh and other Central Asian languages were used in a more limited range of domains than most other URLs. In addition, Kazakh was displaced by Russian more than the titular languages in the other Central Asian republics, in part because of the Kazakh SSR’s very large Slavic population; this in turn contributed to Kazakhs in the republic learning Russian, and the displacement of the Kazakh language by Russian, especially in urban areas.

On the other hand, because Kazakh was a URL its status in the Soviet era was higher and its development greater than the T3Ls. Even more important, however, because Kazakh was a URL, upon the Soviet Union’s collapse, Kazakh became the state language of an independent country. Thanks to this and to demographic change, Kazakh today is in a vastly stronger position than T3Ls such as Tatar, Bashkir, Chuvash, or Chechen, not to mention others that are critically endangered.

If Kazakhstan’s leaders had wanted to and been successful in establishing the kind of authoritarian system that prevailed in Turkmenistan, and if the regime made a determined effort to alter the country’s language ecology, it might have been able at some point to afford large investments in areas related to language and achieved greater changes. However, Kazakhstan’s greater prosperity was largely thanks to increased oil production and high prices; yet oil production did not “take off” until the very end of the 1990s [18]. Thus, during the early period of independence it would have been very difficult to place such a high priority on expensive language reform and development.

Nationalistically minded Kazakhs have consistently supported increasing Kazakhization of the country’s language landscape. Even after the turn of the century, when Kazakhstan was in a more favorable economic position, President Nazarbayev did not support unambiguous policies promoting displacement of Russian by Kazakh. Rather, his language policy, with its continued support for Russian, has generally remained rooted in the civic model of nation building pursued under his leadership. The sustained support for Russian has also been in harmony with Nazarbayev’s close international alliance with Russia. Social, demographic, and other developments inside Kazakhstan have resulted in changes over time, but for the most part even today the policies articulated by Kassym-Jomart Tokayev regarding the model of nation building and foreign policy orientation have not deviated from those developed during the early years of Nazarbayev’s presidency.

Today the governments of all post-Soviet states, even the most authoritarian, claim to protect the rights of all ethnic and linguistic groups living within their borders. Putting aside the degree to which such claims conform to reality, it must be recognized that the nature of the national project is very different in a country like Kazakhstan or Latvia than it is in a state like Azerbaijan or Armenia. Demography is undoubtedly part of the explanation for the differences. In Kazakhstan and Latvia, minorities comprise in the range of 30% to 40% of the population; equally important, there is a single very large

ethnic minority in both (Russians), accounting for roughly 20 % of the population in Kazakhstan and 25% in Latvia. Furthermore, Russian is the state language in Russia, the powerful neighbor that borders both Latvia and Kazakhstan. In contrast, minority ethnic groups in Azerbaijan and Armenia comprise under 8% and under 3%, respectively of their populations. Furthermore, there is no single ethnic group in Azerbaijan accounting for more than about 2% of the population, and in Armenia no single ethnic minority comprises even 1%. Beyond these differences is the fact that a sizeable share of the titulars in Latvia and Kazakhstan speak both the state language and Russian, the language of the largest minority. This is certainly not the case in Armenia or Azerbaijan, where we can presume that only a very small number of the titulars know any language of a local ethnic minority. Consequently, it is understandable that whereas language nationalists in a country like Latvia or Kazakhstan might perceive Russian as a threat to the state language; it is hard even to imagine Azerbaijanis or Armenians in their “home” republics perceiving a threat from the language of a minority in their country.

As described above, following the USSR’s collapse, Latvia was much more prepared than Kazakhstan to shift to the state language in a wide variety of domains. The shift to Kazakh has been much slower, and the long-term role of Russian in Kazakhstan is still hard to predict. Kazakh has become a part of the repertoire of most of the country’s population. As a result, today, a substantial share of the country’s young specialists with higher or specialized secondary education are prepared to conduct much of their professional life in Kazakh, and this share is increasing every year. Furthermore, another major change in the country’s language ecology is that much of the population is able to use other languages (especially English), and that these languages have begun to be used in elite domain roles that in the Soviet era were the exclusive domain of Russian. At least for the next few decades Russian will undoubtedly continue to play an important role in Kazakhstan. However, the uncertainty of political, economic, social, and cultural processes further in the future make it difficult to predict the balance of Kazakh, Russian, and English in Kazakhstan’s linguistic ecology.

List of references

1 Fierman W. Language Planning and National Development. The Uzbek Experience. The Hague: De Gruyter Mouton, 1991. – pp. 165-210.

2 Silver B.D. The status of national minority languages in Soviet education: An assessment of recent changes // *Europe-Asia Studies*. – 26 no. 1. – 1974. – pp. 28-40. [Electronic resource]. URL https://www.researchgate.net/publication/248964191_The_status_of_national_minority_languages_in_Soviet_education_An_assessment_of_recent_changes (last accessed 3 Oct. 2021).

3 Latvia. Population: Demographic Situation, Languages and Religions // Eurydice. 2020. [Electronic resource]. URL https://eacea.ec.europa.eu/national-policies/eurydice/content/population-demographic-situation-languages-and-religions-40_en (last accessed 3 Oct. 2021).

4 Kazakhstan’s Constitution of 1995 with Amendments through 2017. – 2017. [Electronic resource]. URL https://adsdatabase.ohchr.org/IssueLibrary/KAZAKHSTAN_Constitution.pdf (last accessed 4 Oct. 2021).

5 Иса Қ. Мемлекетке мемлекеттік тілдің керегі жоқ болса, тілді кім, не үшін үйренеді? // Қазақ үні. - 10 March. 2021. [Электрондық ресурс]. URL <https://qazaquni.kz/basty-makalalar/156637-qazybek-isa-memleketke-memlekettik-t> (last accessed 3 Oct. 2021).

6 Fierman W. Language and Identity in Kazakhstan. Formulations in Policy Documents 1987-1997 // *Communist and Post-Communist Studies*. 31. no. 2. – 1998.

7 Половинко В. И вырвать русский ваш язык? // *Новая газета*. 7 March – 2018. [Электронный ресурс]. URL <https://novayagazeta.ru/articles/2018/03/05/75708-i-vyrval-russkiy-vash-yazyk> (last accessed 7 March 4 Oct. 2021).

8 В Таджикистане русскому языку вернули прежний статус // *Азия-плюс*. 09 июня. 2011. [Электронный ресурс]. URL <https://lenta.ru/news/2011/06/09/russian/> (last accessed 4 Oct. 2021).

9 Интеллигенция Узбекистана призвала повысить статус русского языка в республике // *Русский мир*. 30 апреля. 2019. [Электронный ресурс]. URL <https://russkiy-mir.ru/news/256424/> (last accessed 5 Oct. 2021).

10 Hankewitz, S. Russia puts Estonia on the “unfriendly” countries’ list // *Estonian World*. 27 April. 2021. [Electronic resource]. URL <https://estonianworld.com/security/russia-puts-estonia-on-the-unfriendly-countries-list/> (last accessed 4 Oct. 2021).

11 Волков В., Сарыев О. Как вернуть русский в туркменские школы? Новый указ Г.Бердымухамедова // *Немецкая волна*. 2007. [Электронный ресурс]. URL <https://centrasia.org/newsA.php?st=1173073080>, <http://www.prometeus.nsc.ru/contents/books00/vinograd.ssi> (last accessed 4 Oct. 2021).

12 Виноградов А.В. О состоянии русского образования в Туркменистане. 2009. [Электронный ресурс]. URL <http://www.prometeus.nsc.ru/contents/books00/vinograd.ssi> (last accessed 7 Oct. 2021).

13 Филиал РГУ нефти и газа имени И. М. Губкина в Ашхабаде’ n.d. // *Википедия*. [Электронный ресурс]. URL https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B8%D0%B%D0%B8%D0%B0%D0%BB_%D0%A0%D0%93%D0%A3_%D0%BD%D0%B5%D1%84%D1%82%D0%B8_%D0%B8_%D0%B3%D0%B0%D0%B7%D0%B0_%D0%B8%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B8_%D0%98_%D0%9C_%D0%93%D1%83%D0%B1%D0%BA%D0%B8%D0%BD%D0%B0_%D0%B2_%D0%90%D1%88%D1%85%D0%B0%D0%B1%D0%B0%D0%B4%D0%B5 (last accessed 4 Oct. 2021).

14 Nations in Transit. 2021. [Электронный ресурс]. URL https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-04/NIT_2021_final_042321.pdf (last accessed 7 Oct. 2021).

15 Ozolins U. The Impact of European Accession upon Language Policy in the Baltic States // *Language Policy*. 2. 2007. [Electronic resource]. URL <https://www.sas.upenn.edu/~haroldfs/540/handouts/exussr/fulltext.pdf> (last accessed 4 Oct. 2021).

16 Назарбаев Н.А. Мы будем трехязычными – жизнь заставляет // *Forbes Kazakhstan*. 1 March. 2016. [Электронный ресурс]. URL https://forbes.kz/process/nazarbaev_myi_budem_trehyazychnymi_jizn_zastavlyaet/?utm_source=forbes&utm_medium=incut&utm_campaign=107174 (last accessed 5 Oct. 2021).

17 Мамашұлы А. Үш тілде оқытудың дауы кезінде «ұлтты жою» да сөз болды // *Азаттық радиосы*. 29 June. 2016. [Электрондық ресурс]. URL https://www.azattyq.org/a/kazakhstan_three_languages_in_schools_dispute/27826546.html (last accessed 4 Oct. 2021).

18 World Bank (n.d.) GDP per capita, PPP (current international \$) - Europe & Central Asia. [Electronic resource]. URL https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.PP.CD?locations=Z7&most_recent_value_desc=false (last accessed 4 Oct. 2021).

19 Index Mundi (n.d.). [Electronic resource]. URL <https://www.indexmundi.com/energy/?country=kz&product=oil&graph=production> (last accessed 7 Oct. 2021).

Transliteration

1 Fierman W. Language Planning and National Development. The Uzbek Experience. The Hague: De Gruyter Mouton, 1991. – pp. 165-210.

2 Silver B.D. The status of national minority languages in Soviet education: An assessment of recent changes // *Europe-Asia Studies*. – 26 no. 1. – 1974. – pp. 28-40. [Electronic resource].

- URL https://www.researchgate.net/publication/248964191_The_status_of_national_minority_languages_in_Soviet_education_An_assessment_of_recent_changes (last accessed 3 Oct. 2021).
- 3 Latvia. Population: Demographic Situation, Languages and Religions // Eurydice. 2020. [Electronic resource]. URL https://eacea.ec.europa.eu/national-policies/eurydice/content/population-demographic-situation-languages-and-religions-40_en (last accessed 3 Oct. 2021).
- 4 Kazakhstan's Constitution of 1995 with Amendments through 2017. – 2017. [Electronic resource]. URL https://adsdatabase.ohchr.org/IssueLibrary/KAZAKHSTAN_Constitution.pdf (last accessed 4 Oct. 2021).
- 5 Isa K. 2021, Memleketke memlekettik tildiñ keregi zhok bolsa, tildi kim, ne yshin yjrenedi? [If the State Does Not Need the State Language, Who Studies It and Why?] // Kazak yni [Kazakh Sound]. - 10 March. [E`lektronny`k resurs]. URL <https://qazaquni.kz/basty-makalalar/156637-qazybek-isa-memleketke-memlekettik-t> (last accessed 3 Oct. 2021).
- 6 Fierman W. Language and Identity in Kazakhstan. Formulations in Policy Documents 1987-1997 // Communist and Post-Communist Studies. 31. no. 2. – 1998.
- 7 Polovinko V. I vy`rvat` russkij vash yazy`k? [And Rip Out Your Russian Language?] // Novaya gazeta [New Newspaper]. 7 March. 2018. [E`lektronny`j resurs]. URL <https://novayagazeta.ru/articles/2018/03/05/75708-i-vyrval-russkiy-vash-yazyk> (last accessed 7 March 4 Oct. 2021).
- 8 V Tadjikistane russskomu yazy`ku vernuli prezhnij status [In Tajikistan, the Russian language Returned to Its Previous Status] // Aziya-plyus [Asia-Plus]. 09 iyunya. 2011. [E`lektronny`j resurs]. URL <https://lenta.ru/news/2011/06/09/russian/> (last accessed 4 Oct. 2021).
- 9 Intelligenciya Uzbekistana prizvala povy`sit` status russkogo yazy`ka v respublike [The Intelligentsia of Uzbekistan Called for Raising the Status of the Russian language in the Republic] // Russkij mir. 30 aprelya. 2019. [E`lektronny`j resurs]. URL <https://ruskiymir.ru/news/256424/> (last accessed 5 Oct. 2021).
- 10 Hankewitz S. Russia puts Estonia on the “unfriendly” countries’ list // Estonian World. 27 April. 2021. [Electronic resource]. URL <https://estonianworld.com/security/russia-puts-estonia-on-the-unfriendly-countries-list/> (last accessed 4 Oct. 2021).
- 11 Volkov V., Sary`ev O. Kak vernut` russkij v turkmenskije shkoly`? Novy`j ukaz G.Berdy`mukammedova [How to Return Russian to Turkmen Schools? New Decree of G. Berdymukhammedov] // Nemeckzaya volna. 2007. [E`lektronny`j resurs]. URL <https://centrasia.org/newsA.php?st=1173073080>, <http://www.prometeus.nsc.ru/contents/books00/vinograd.ssi> (last accessed 4 Oct. 2021).
- 12 Vinogradov A.V. O sostoyanii russkogo obrazovaniya v Turkmenistane [On the State of Russian Education in Turkmenistan]. 2009. [E`lektronny`j resurs]. URL <http://www.prometeus.nsc.ru/contents/books00/vinograd.ssi> (last accessed 7 Oct. 2021).
- 13 Filial RGU nefi i gaza imeni I. M. Gubkina v Ashxabade` n.d. [[Branch of the Gubkin Russian State University of Oil and Gas in Ashgabat] // Vikipediya. [E`lektronny`j resurs]. URL-https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D0%B0%D0%B-B_%D0%A0%D0%93%D0%A3_%D0%BD%D0%B5%D1%84%D1%82%D0%B8_%D0%B8_%D0%B3%D0%B0%D0%B7%D0%B0_%D0%B8%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B8_%D0%98._%D0%9C._%D0%93%D1%83%D0%B1%D0%BA%D0%B8%D0%BD%D0%B0_%D0%B2_%D0%90%D1%88%D1%85%D0%B0%D0%B1%D0%B0%D0%B4%D0%B5 (last accessed 4 Oct. 2021).
- 14 Nations in Transit. 2021. [E`lektronny`j resurs]. URL https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-04/NIT_2021_final_042321.pdf (last accessed 7 Oct. 2021).
- 15 Ozolins U. The Impact of European Accession upon Language Policy in the Baltic States // Language Policy. 2. 2007. [Electronic resource]. URL <https://www.sas.upenn.edu/~haroldfs/540/handouts/exussr/fulltext.pdf> (last accessed 4 Oct. 2021).

16 Nazarbaev N.A. My` budem trex`yazy`chny`mi – zhizn` zastavlyaet [We'll Be Trilingual - Life Makes] // Forbes Kazakhstan. 1 March. 2016. [E'lektronny`j resurs]. URL https://forbes.kz/process/nazarbaev_myi_budem_trehyazyichnyimi_jizn_zastavlyaet/?utm_source=forbes&utm_medium=incut&utm_campaign=107174 (last accessed 5 Oct. 2021).

17 Mamashyly` A. Ysh tilde oky`tudy`n dauy` kezinde «yltty` zhoyu» da söz boldy` ["Destruction of the Nation" Was Also Discussed During the Controversy Over Trilingual Education] // Azatty`k radiosy`. 29 June. 2016. [Электрондық ресурс]. URL https://www.azattyq.org/a/kazakhstan_three_languages_in_schools_dispute/27826546.html (last accessed 4 Oct. 2021).

18 World Bank (n.d.) GDP per capita, PPP (current international \$) - Europe & Central Asia. [Electronic resource]. URL https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.PP.CD?locations=Z7&most_recent_value_desc=false (last accessed 4 Oct. 2021).

19 Index Mundi (n.d.). [Electronic resource]. URL <https://www.indexmundi.com/energy/?country=kz&product=oil&graph=production> (last accessed 7 Oct. 2021).

Notes

1 Although the term “Soviet languages” is clumsy and inexact, I cannot find a better concise term to refer to the eponymous languages of all ethnic groups inhabiting the USSR.

2 This reflected the incorporation of new territories during World War II and the corresponding administrative changes. The last change in this regard was the 1956 “demotion” of the Karelo-Finnish SSR (created in 1940 after the Soviet-Finnish War) and its absorption into the Russian SFSR.

3 Beyond this, the lectures in the state languages may contain many Russian terms and other words, or else still unstandardized “Kyrgyz,” “Tajik,” or “Uzbek” equivalents, frequently calques from Russian.

4 Except where otherwise indicated, all census data used below are drawn from Переписи населения...

5 The census results provide virtually no other useful data allowing us to determine the share of “X” ethnic group whose linguistic repertoires included “X” language. The only marginally useful data about this are those related to the small number of titular group respondents who claimed that their native language was not the eponymous language, but knew it as a second language.

6 Although these data are the best indicators we have, they are also problematic. Perhaps the best illustration of this are the responses for fluency in Russian as a second language by members of the titular group in Uzbekistan over the three censuses of 1970, 1979, and 1989: Although the 1970 census results purported that only 13.1% of Uzbekistan’s Uzbeks were fluent in Russian as a second language, the analogous results from the census nine years later were an astounding 52.9%, and then in 1989, the reported result was only 22.3%.

7 Thus, for example, approximately 30% of respondents in Uzbekistan who claimed Turkmen nationality claimed to be either native Uzbek speakers (7%) or fluent in Uzbek as a second language (23%).

8 The data used here for Russian fluency include both the very small number of Central Asians who claimed Russian as a native language or fluency in Russian as a second language.

9 No reliable comparable data exist for recent ethnic composition of Central Asian states. For lack of a better alternative, I present the data in the CIA World Fact Book. According to this source, the estimates for titular share of the total population are 73.5% in Kyrgyzstan (2019 est.), 84.3% in Tajikistan (2014 est.), 85 % in Turkmenistan (2003 est.), and 83.8 % in Uzbekistan (2017 est.). The 2019 estimate provided by World Fact Book for Kazakhstan is 68 %.

10 The basis for privilege in a particular society may change over time, and proclaimed policy may not in fact coincide with practice. I do not intend to single out the Central Asian countries for criticism on this account. I am well aware that in the United States, which prides itself in providing equal rights for all, the debates continue on questions of privilege based on identity of specific groups defined by language, religion, race, and other factors.

11 This information was confirmed by a personal communication from an individual in Turkmenistan who wishes to remain anonymous.

12 There are, of course, problems with using a single indicator of wealth like PCPP to compare costs of language policy implementation across countries. Thus, for example, many of those employed in implementing policy in poorer countries earn lower salaries than in the richer countries; and consequently, the same amount of money for a given objective might stretch considerably further in a poorer country. Regardless of problems of this nature, the scale of difference between Kazakhstan's PCPP and those of the three poorest countries is very large.

Уильям Фиерман

Посткеңестік Орталық Азиядағы тіл экологиясы мен тіл саясатын салыстырмалы талдау

Аңдатпа. Кейінгі кеңестік дәуірде тілдерді қолдану салалары кеңестік әкімшілік құрылымдағы этникалық топтардың мәртебесіне байланысты болды. Орыс тілі жоғарғы үстемдікке ие болса, құрылымы бойынша қалған орыс емес 14 "Одақтас Республикалардың" бір атаулы тілдері кейінгі орында тұрды және осы тілдер салыстырмалы түрде тар шеңберде қолданылды. "Одақтас Республиканың Тілдері" бес тілді - қазақ, қырғыз, тәжік, түрікмен және өзбек тілдерін қамтыды. Бұл тілдерді одақтас республикалардың басқа тілдеріне қарағанда аз алаларда қолданылуы, 1991 жылдан кейін пайда болған жаңа салаларда таралуына қатты әсер етті. Осы мәселеге қатысты тағы екі фактор, ең алдымен, Кеңес дәуірінде пайда болған, КСРО ыдырағаннан кейін республикалардың этникалық құрамы мен жергілікті тұрғындарының тілдік репертуары. Осыған қоса, "кеңестік мұраның факторлары" бар, тіл саясаты мен экологиясы әр елдің ұлттық құрылыс жобасымен, оның халықаралық бағдарымен, саяси жүйесінің сипатымен және экономикалық қорларымен қалыптасты. Бүгінгі таңда орыс тілі Беларусьты қоспағанда, бұрынғы кеңестік республикаларға қарағанда Орталық Азияның беделді аймақтарында кеңінен қолданылады. Алайда, орыс тілі бұрынғы РКФСР құрамында болған "автономды" бірліктеріне қарағанда, Орталық Азияның әртүрлі аймақтарында аз қолданылады.

Түйін сөздер: тіл, тіл экологиясы, Қазақстан, тіл саясаты, Орталық Азия.

Уильям Фиерман

Сравнительный анализ языковой экологии и языковой политики в постсоветской Центральной Азии

Аннотация. В позднесоветскую эпоху сферы использования языков в значительной степени зависели от статуса этнических групп в советской административной иерархии. Русский язык был наверху; под ним были одноименные языки нерусских 14 "Союзных Республик"; все остальные языки использовались в относительно узком наборе областей. "Языки Союзных Республик" включали пять языков в Центральной Азии - казахский, кыргызский, таджикский, туркменский и узбекский. Использование этих языков в меньшем количестве областей, чем большинство других языков Союзных Республик, глубоко повлияло на их распространение в новых областях после 1991 года. Двумя другими факторами, влияющими на это, в первую очередь, коренящимися в советской эпохе, были этнический состав республик после распада СССР и языковой репертуар их населения. В дополнение к этим "факторам советского наследия" языковая политика и экология также были сформированы проектом национального строительства каждой страны, ее международной ориентацией, характером ее политической системы и ее экономическими ресурсами. Сегодня русский язык по-прежнему более широко используется в престижных доменах в Центральной Азии, чем во всех других бывших советских республиках, за исключением Беларуси. Однако русский язык в меньшей степени используется в самых разных областях Центральной Азии, чем в "автономных" единицах бывшей РСФСР.

Ключевые слова: язык, языковая экология, Казахстан, языковая политика, Центральная Азия.

ҰЛТАРАЛЫҚ ҚАТЫНАС МӘСЕЛЕСІН МӘДЕНИ- ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТАЛДАУ

¹*Жалелова Гүлжан Мухамбедияқызы, ²Рахимжанова Саяна Кадирқызы,
³Мұханбетқалиев Есбол Есенбайұлы*

¹*Culzhan-z@mail.ru, ²rahimzhanova.82@mail.ru, ³yesbol-@mail.ru*

¹*Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті,*

²*Сәкен Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті
(Нұр-Сұлтан, Қазақстан),*

³*Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті (Ақтөбе, Қазақстан)*

¹*Zhalelova Gulzhan, ²Rakimzhanova Sayana, ³Mukhanbetkaliev Yesbol*

¹*Culzhan-z@mail.ru, ²rahimzhanova.82@mail.ru, ³yesbol-@mail.ru*

¹*L.N.Gumilyev Eurasian National University*

²*Saken Seifullin Kazakh Agrotechnical University
(Nur-Sultan, Kazakhstan),*

³*K. Zhubanov Aktobe Regional University (Aktobe, Kazakhstan)*

Аңдатпа. Жаһандану қоғамында ұлтаралық қатынас мәселесі ең маңызды адами қатынастардың біріне жатады. Мақалада Қазақстандағы ұлтаралық қатынастардың негіздерін айқындап, оның мәдени-философиялық қырларына мән беріледі. Қазіргі қоғамдағы этносаралық қатынастардың өзіндік ерекшелігін зерттей отырып, ғылыми талдаулар жасалынады. Ұлт мәселесін, этностың басқа әлеуметтік субъектілерімен байланысын, қатынасын зерттеу бұл мақалада айрықша орын алған. Ұлтаралық қатынастың мәдениетін айқындап, оның тарихи сипаты мен құндылықтық болмысы зерттеледі.

Түйін сөздер: этнос, этногенез, ұлт, ұлтаралық қатынастар, бірегейлік, философия, мәдениет.

Kipicne

Ұлтаралық қатынас адамзат қоғамындағы мәдени және тарихи негіздері бар құбылыс. Бүгінгі күннің ақиқаты адамзат өміріндегі мәдени-әлеуметтік әлемнің көптүрлілігі. Қазіргі таңда ел бірлігін арттыруда қазақ халқы өз мәдениеті мен салт-дәстүрлерін, тілін, дінін құрметтеу, отанды сүю, ұлттық рухтың болуы, басқа ұлттардың мәдениетін, тілін сыйлау әлемдік өркениеттік деңгейде ойлауға жетелемек. Қоғамда жеке адам, этникалық қауымдастықтардан, әлеуметтік құбылыстардан, мәдени құндылықтардан оқшау өмір сүре алмайды, олар субъектімен қарым-қатынас жасауға, өзара байланыста болуға ұмтылады. М.Бахтин адамзат өміріндегі қарым-қатынас мәселесі туралы былай байыптаған болатын: «Адамның өзіндік болмысы (ішкі және сыртқы) түгелдей дерлік қарым-қатынастан тұрады. Болу дегеніміз – қатынаста болу дегенді

түсіндіреді» – [1]. Адамзат өмірінде әртүрлі қатынастар жүйесі бар және бұл қатынастар адамның қоғамдық болмысын қалыптасуына, дамуына өз үлесін қоспақ. Адамның әлеуметтік болмысын қалыптастыруда, дамытуда қоғамдық ортада қатынастар жүйесінің маңызы айрықша. Соның бірі ұлтаралық қатынас. Жаһандану қоғамында ұлтаралық қатынас мәселесінің мәдени-философиялық сипаттамасын беруде, ең алдымен, ұлттың нақты қоғаммен, тарихи кезеңдермен байланысын қарастыру қажет, екіншіден, жаһандану аясындағы ұлт ұғымына сипаттамасын берген жөн, үшіншіден, бүкіл әлемдік ауқымда этносты зерттеу шарт, төртіншіден, этностың жалпы мегатарихи үдерістер ауқымындағы алатын орнын анықтай білу қажет. Бұл мақала ұлтаралық қатынастар мәселесінің мәндік негіздерін анықтауға арналған.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында ұлтаралық қатынас мәселесіне мәдени-философиялық талдау жасалынады. Тақырыпты зерттеуде гуманитарлық ғылымда кеңінен қолданып жүрген, герменевтикалық, тарихи-мәдениеттанулық, онтологиялық, антропологиялық, аксиологиялық, концептуалды талдау әдістері қолданылады. Ұлтаралық қатынас мәселесіне қатысты еңбек жазған отандық және шетелдік ғалымдардың теориялық тұжырымдамалары зерделенеді. Ұлтаралық қатынас мәселесіне философиялық зерттеу әдістері арқылы объективті зерттеу жүргізілді.

Ұлтаралық қатынас мәселесін зерттеудің теориялық негіздері

Ұлтаралық қатынас ұғымын жан-жақты қарастыруда «этнос», «этногенез», «ұлт», «ұлтаралық қатынастар» сияқты түсініктердің теориялық сипатталуы мен пайымдалуына айрықша назар аудару білу шарт. Философиялық тұрғыдан этнос ұғымының антологиясы мен мәдени болмысын анықтайтын саланы этнос эпистемологиясы деп атаймыз. «Ұлт» деген термин ежелгі гректердің «ту-малар» (nasci) деген ұғымынан туған «natio» сөзінен алынған. Римдіктер кезінде «natio» ұғымын ру, тайпалық одақтарға қолданды да, одан әрі ұлт бірлестіктеріне «genges» деген атау пайдаланылады. Ал біздің ата-бабамызда көшпенділер арасында бұл ұғымдар «ру, тайпа, ұлыс, халық, ұлт» деп жүйеленген болатын.

Этносты әлеуметтік-мәдени үрдістің нәтижесі негізінен қарастырған ғалымдардың бірі Ю.В. Бромлей. Ол өз еңбегінде төмендегідей тұжырым білдіреді: «Этнос дегеніміз тек өзін-өзі ұқсас қауымдастықтар арасынан бөліп қарайтын адамдардың мәдени қауымдастығы. Мұндайда этнос мүшелерінің топтық бірегейлікті сезінуін этникалық сана-сезім, ал сырттайғы паш етілуін өзіндік атау «этноним» деп атауға болады. Этнос мүшелерінің өзіне-өзі ат беруі, олардың территориялық-одақтық, тілдік, мәдениет пен психиканың ерекше айырмашылықтары және олардың шығу тегі мен тарихи тағдырластығы туралы ұғымдарды жинақтайды. Мұндай сана-сезім этнос мүшелерінің өзара бірегейлігін сезінудің негізі болып табылады» [2, 8 б.]. Ойшыл этностық құрылымдарда бірегей қасиеттерге ие менталитет болатындығын саралайды.

Л.Н. Гумилев еңбегінде «этнос өзге қауымдастықтарға өздерін қарсы қоятын, өздерінің ішкі құрылымы мен іс-әрекеттерінің ерекше стереотиптері бар адамдардың қайсыбір ұжымы болып табылатын динамикалық жүйе» [3, 16 б.] деп анықтауға ұмтылады. Ойшыл этногенез ұғымын тарихи – мәдени процестің елегінен өткізе қарастырады. Қоғамда этносаралық ықпалдасу процестері үнемі жүреді. Адамзат бірнеше тілді игеріп, әрбір халықтың мәдениетіндегі өзіндік қайталанбас құндылықтарды бағалай алса, ұлтаралық мәдениет жақындай түсіп, этносаралық ықпалдасу артатындығын зерделейді. Рудольф Шпинглер өз дүниетанымында «ұлт дегеніміз бірдей ойлайтын, бір тілде сөйлейтін адамдардың қауымдастығы» деп саралады. Әрбір ұлттың тегінен айырылмауға тырысатын қасиеттің маңызды екендігін көрсетеді.

Ұлт теориясының психологиялық ілімін ашқан австралиялық ойшыл О. Бауэр. Ойшыл өз еңбегінде: «Ұлт дегеніміз тағдырдың ортақтығы» деген ойды тұжырымдайды [4, 29 б.]. Ұлт ұғымын тарихи қалыптасқан адамдардың қауымдастығы ретінде зерделейді. Қазақстан Республикасындағы қазіргі замандағы ұлт мәселесінің әртүрлі қырларын саяси ғылымдар тұрғысынан талқылаудан өткізе келе А.Ж. Мұқажанова: «Ұлтаралық қарым-қатынас мәдениеті саяси құбылыс және әлеуметтік қарым-қатынас түрі ретінде әр түрлі ұлттық қауымдастық мүшелерінің бірлігін нығайтуға ғана емес, сонымен бірге сол қауымдастықтардың өздерінің ішкі бірлігін бірнеше есе күшейтуге де септігін тигізеді», – деп атап көрсетеді [5, 42 б.].

Зерттеушілер арасында этнос ұғымына кеңінен тарап келген түсінік мынандай: «этнос дегеніміз – ортақ тілі бар, мәдениет пен психиканың салыстырмалы орнықты кейбір жалпы белгілері бар, өзінің аты арқылы (этноним) айқындалатын, жалпы өзіндік санасы бар белгілі бір мекендерде тарихи қалыптасқан адамдардың тұрақты жиынтығы» [6, 22 б.]. Ғалымдар этносты белгілі өмір салты қалыптасқан әлеуметтік қауым ретінде зерделейді. Ұлтаралық қатынас адамдардың басқа ұлт өкілдерімен қатынасын айтамыз. Өткен тарихқа көз жүгіртсек, этноәлеуметтік тұтастықтығын нығайта білген ұлттар ғана этникалық субъект ретінде өзінің әлемін жақсы жетілдірген. Этностар арасындағы қатынаста табиғи немесе әлеуметтік қажеттіліктер ғана қалыптаспаған, сонымен қатар рухани, мәдени құндылықтарды өрбіту мәселесінде бар. Ұлт мәселесінде мәдениеттің орны айрықша. Мәдениет – адамның әлемге қатынасынан туындаған құбылыс. Мәдениеттен тысқары адамға маңызды тұлғалық, ұлтаралық қатынастар қалыптаспайды, сондықтан, қоғамда мәдени процестер үйлесімдіруші қызмет атқарады. Мәдениеттің негізінде адамның жасампаздық рухы жатыр, сондықтан, ұлтаралық қатынастар мәдениеттің негізінде болған кезде ғана, өркениеттілікке қол жеткізбек. Себебі, адам өз болмысын мәдениеттің ауқымында дамыттырып, сол арқылы құндылықтар жүйесін қалыптастырады. Бүгінгі таңда Еуропада, Америкада мультикультурализм саясаты ұлт саясатындағы әмбебап ұстаным ретінде бағаланады. Яғни бұл ұстаным арқылы мемлекеттегі әртүрлі этникалық топтар өзара түсінушілікте өмір сүріп келеді. Ұлтаралық қатынас мемлекет тарапынан демократияландырған сипатта. Бірақ, адамзат қоғамында ұлтаралық қатынасты дамуытуда маңызды қадамдарды ескере отырып, қадам

жасаған маңызды. Ұлтаралық қатынас мәселесінде бірегейлік сақталса, мәдени бірегейленуі кеңейе түсіп, өркениеттілікке қол жеткізеді. Этностардың барлығы бірдей емес, олардың дүниетанымы, құндылықтарды қабылдау болмысы мүлдем әртүрлі, сондықтан әр ұлтпен толеранттылық саясат ұстау бұл қоғамдағы маңызды құбылыстардың бірі. Ұлтаралық қатынас мәселесін реттеу мемлекеттік деңгейде жүзеге асырылмақ.

Әлемдік тәжірибеге сүйенсек Италия, Нидерланды, Швейцария мемлекеттерінде ұлттық мүддені ескеру, аз ұлттың құқығын қорғау, этностар арасындағы қатынастарды тудырмау құрлымы жақсы дамыған, әдетте бұл елдерде жергілікті халықтың арнайы этникалық топтармен айналысатын ұйымдары қалыптасқан. Германияда мұсылман елдерінен келген ұлт өкілдеріне, АҚШ-та үндістерге моноэтникалық бағыт бар, аз ұлт өкілдерінің құқықтарын арнайы тәртіппен реттейді. Жапония, Латын Америка елдері ұлттық саясаты этникалық топтарға біркелкі қарайды, басқа ұлттарға қатысты қандай да бір арнайы саяси принциптер жоқ. Түркия және Шығыс елдерінде мемлекеттік деңгейде этникалық проблемалар мен этносаралық қатынастарды жүйелі реттеу жоқ, басқа ұлт өкілдеріне қатысты мәселелерді аяқ асты шешіп отырады. Ал, Қазақстан Республикасы секілді полиэтникалық мемлекетте этносаралық қатынастар елдің тұрақты және демократиялық дамуының негізгі факторы болып табылады.

Қазіргі таңда еліміз әлемдік практиканың жетістіктеріне назар аударатырып, әрбір этникалық топтың мүдделерінің ескерілуін қадағалауға ұмтылады. Демократиялық қоғамда әрбір этникалық топтың мүддесі қорғалуы тиіс. Қазақстан – Орталық Азиядағы бірегей мемлекет, Қазақстан Еуразиялық кеңістікте орналасқан, әрі әлемдік ірі мемлекеттер арасында территориясы бойынша тоғызыншы орын алатын ел. Әлем халықтарының арасында саны жағынан қазақтар 70-орын алады. Бүгінгі Қазақстанда 140 этнос пен 46 конфессия бейбітшілік пен өзара келісімде өмір сүруде. Тарихи тағдыры отрақтасқан басқада ұлт өкілдерін атап айтсақ орыстар, украиндар, беларустар, өзбектер, немістер, татарлар, кәрістер, ұйғырлар, дүнгендер т.б ұлт өкілдерін жатқызуға болады. Түрлі ұлт өкілдерінің мәдениеті мен дәстүрлерінің үндесуі кездейсоқ болған жоқ, оның астарында көптеген тарихи себептер бар. Қазақтар еуропалық-азиялық субконтиненттің көшпелі-мәдени өркениеттің тұңғыш мұрагерлері болып табылады. Көшпенділердің шаманизмге табынған терең ішкі діншілдігінің сипатын бағалай отырып, олар: «дүниені әлемдік тәртіп ретінде, онда әр қайсысы анықтаулы құдай сыйлаған өз орнын, парыз немесе міндетіне сәйкес қабылдайды» [7, 16 б.] деп атап көрсетілген тұжырымдар ата-бабамыз өз жерін, өскен мекенін жоғары бағалағанын көруімізге болады. Ата-бабаларымыз бейбіт өмір сүйгіш халық бола отырып, барлық халықтардың бірігуі қажеттілігіне, бұл ретте басты шарт ішкі, рухани етенелік, дүниеге ортақ көзқарас, «адами» қасиет басты болуды алғашқы орынға қойған. Мәселен, қазақстандық зерттеуші Т.Қ. Бурбаев қазақ ділінің этномәдени архетипінің өзіндік құндылықтарының өзара байланысын көрсетеді: «Дала деген ұғым кейде шексіздікті білдіреді. Сол даланың шексіздігі, кеңдігі, ашық-жарқындығы қазаққа ұқсайды... Десек те осы

бір жақсы қасиет, прагматикалық қоғамда сыннан өтуде. Пайда мен табысты мұрат тұтқан қоғамда жомарттық пен кеңдік танытудың, орнын есеп-қисап, сауда басқан» [8, 13 б.]. Дархандық, кең пейілдік, табиғатпен етенелік, дүниемен жарасымдылық – осы қасиеттердің барлығы Қазақ халқына тән.

Жаһандану жағдайындағы ұлтаралық қатынас мәселесі

Қазақ халқы өзгермелі, әрқилы замандарды бастан кешірді. Қазақ өз өмір сүру барысында мынандай тарихи кезеңдерді өз басынан өткерді. 1. Алтын заман – Алтын Орда тұсындағы қазақ пен ноғай бірлігі. Еуразиялық Ұлы Дала – көшпенді өркениеттің шарықтау шегі. Бұл дәуірдің тарихи санасы «Қырымның қырық батыры», «Ерқосай», т.б. эпостық жырларда көрініс табады. 2. Қилы заман – қазақ пен ноғайдың айырылысып, ауыр кезеңде көшпенділікті таңдап, қоныс аудару, дербес мемлекет құрып, оны сыртқы жаулардан қорғау. Бұл кезеңнің тарихи санасын XV-XVII ғасырлар аралығындағы қазақ жырауларының (Дайырқожа, Қазтуған, Асан қайғы, Доспанбет, Шалкиіз, Жиёмбет, Ақтамберді, Үмбетей, Бұқар жырау) авторлық поэзиясы арқылы сипаттауға болады. 3. Зар заман – еуразиялық көшпенділіктің жаппай дағдарысы, тәуелсіздіктен айырылып, Қазақтардың Ресей империясының боданына айналуы. Бұл кезең Шортанбай Қанайұлы, Дулат Бабатайұлы және Мұрат Мөңкеұлы сияқты «зар заман» ақындарының шығармалары арқылы пайымдалады. 4. Жаңа заман – XX ғасырдың басынан бастап бүкіл шығыс елдерін қамтыған, реформаторлық қозғалыс бағыстық империализмге қарсы және өз қоғамдарының мәдени-этностық және саяси сара жолын анықтаудағы ұлттық сана оянып, ұлтжандылық өз күшіне енген заман. Модернизм тарихи санада ағартушылықтан (Шоқан, Абай, Ыбырай) бастап, ұлттық идея ретінде «Түркістан», «Алаш», «Қазақ» идеялары көтерілді. 5. Қазіргі заман – тарихи сананың дамуы, жаңаруы, индустриалдық және постиндустриалдық қоғамға ену, жаһандану заманы болып табылмақ [9]. Қазіргі уақытта дүние жүзінде аса күрделі процестер іске асуда. Соның бірі жаһандану (глобализация, ғаламдастыру) процесі – бұл әлеуметтік, рухани, саяси-экономикалық процесі білдіретін термин.

Жаһандану, ғаламдану, әлемдік ауқымдану, глобализация (ағылш. Global – әлемдік, дүниежүзілік, жалпы) – жаңа, жалпы әлемдік саяси, экономикалық, мәдени және ақпараттық тұтастық құрылуының үрдісі [9]. Бүгінгі таңда әлемде күрт өзгерістер, бәсекелестік, ғылым мен технологиядағы жаңалықтар, рухани, мәдени құндылықтардың шұғыл алмасуы көз ілеспейтін жылдамдықпен жүріп жатыр.

Француз философы Жак Деррида «Жаһандануды бүгінгі әлемнің қайтаруға келмейтін заңды процесі. Сондықтан да оны, асқан байыптылықпен терең зерделей отырып, оңды және теріс қырларын ашып алған жөн. Оңды жағы, жаһандану – әлем халықтарының мәдениетін, экономикасын, саяси және ақпараттық жүйелерін барынша жақындата, кіріктіре түсетін қасиеті бар құбылыстар қатарына жатады. Сөйтіп, жаһандану елімізге жер бетіндегі интеграциялық үрдістердің нәтижелерін, әлемдік дамудың игіліктерін алып

келсе, ал екінші жағынан, ол ұлттық ерекшеліктерді, ұлттық мәдениетті барынша бедерсіздендіруге итермелейді және саяси, әлеуметтік тәуелсіздіктің қағидаттарына барынша немқұрайдылықпен қарайды. Кейбір әлсіздеу мәдениет пен өркениеттерді жұтып қоюға дайын тұратын қасиетімен, этностық келбетімізді жойып жіберуге бейімдігімен қауіпті» [10, 22 б.]. Жаһандану процестерімен ілесіп келген нигилизм, өзіншілдік, оқшаулануға деген бейімділік көптеген тарихи, ұлттық рухани құндылықтарды бедерсіздендіру үстінде. Барлық ұлттардың мәдениеттерінің, экономикалық интеграциясы үдерісінің дамуы жаһандық қауымдастық қалыптастыруда. Жаһандану-полимәдениеттілік факторының дүниежүзілік ауқымда диффузиялану салдарынан, мәдениетте парадигмалық жаңарулар орын алуда. Өйткені, жаһандану үдерісі әртүрлі мәдениеттер тоғысын қалайды. Мәдениеттер тоғысуынсыз жаһандану жүзеге аспайды. Осы жаһандану қоғамында әр ұлт, этноқауымдастық, мәдениеттердің өзара пәрменді әрекеттесу заманында өз «менін» сақтап қалуға тырысуы заңды құбылыс. Онсыз ұлттық келбет жоғалып кетуі де ғажап емес. «Ұлттық өзіндік ерекшелік басқа ұлттармен салыстырғанда ғана түсінікті болады, оны басқаша айқындау мүмкін емес. Ұлтаралық қарым-қатынас болмаса, ұлттық өзіндік ерекшелік өз мәнін жоғалтады. Өзінің ұлтынан айрылған жеке адам ұзақ уақыт бойы өзінің ұлттық қасиетін сақтап қалады. Егер ол сіңісіп кететін болса, бұл процесс кемінде бір ұрпаққа жалғасады» [11, 11 б.]. Ұлтаралық қатынастарда кез келген ұлт өзінің ұлттық «менін» сақтап тілге, дінге, ділге, мәдениетке, саяси жүйеге, дәстүрлерге, дүниетанымға үлкен байыптылықпен қарау қажет. Өз елінің ұлттық құндылықтарын жоғары бағалап, оны қасиетті құндылық ретінде танып келе жатқан елдер тарихтың көш басында тұратындығын қазір көріп отырмыз. Ұлттық кодын ұлықтаған елдер әрқашан көш бойында озық тұрмақ, мұндай елден болашақта отаншыл, елім дейтін ұрпақ өсіп жетілмек. Басқа халықтармен қатынаста болу арқылы рухани өремізді биіктететін, жалпы білімімізді тереңдететін құндылықтарға қол созғанымыз абзал. Ұлттық санамызды жаһандық өзгеріске сәйкес өзгерте білу қажет.

Егер ұлт өз дамуында ұлтаралық қатынаста болмаса, ғаламдық мәдениетке, өркениетке кірігу, ықпалдасу процестерінен алшақтап кетеді. Сондықтан, ұлтаралық қатынастар ауқымы әр уақытта күрделі қатынастар өрісіне жатады, оған бір жақты бағалау беруге болмайды, ол көптеген терең мағыналы қырларды қамтитын құбылыс болып табылады. Ұлтаралық қатынастардың мәдениетін дамытудың бірден-бір шарты әрбір ұлттың өзіндік әлемін ғылыми сараптаудан өткізіп, оның бойындағы жетістіктер мен кемшіліктерді айқындап отыру болып табылады. Қазақстандық маман Р.Б. Әбсаттаров өзінің «Ұлттық қатынастардың дамуы» атты еңбегінде социализм дәуіріндегі ұлттар арасындағы қатынастарда мәдени сұхбаттың маңызы жоғары болғанын атап өтеді. Ол ақын-жазушылардың үздік шығармаларының бір тілден екінші тілге аударылуы, олардың насихатталуы сол тарихи кезеңдегі халықтар ынтымақтастығын нығайтқан маңызды рухани үрдіс болғандығын және соның арқасында қоғамда ұлыстар арасында, қарапайым ұлт өкілдері арасында мәдени сұхбат орныққанын пайымдайды [12, 85 б.]. Ұлтаралық қатынас біздің елімізде кенеттен, кездейсоқ

орнықтаған құбылыс, ол ерекше этноәлеуметтік феномен ретінде тарихи, мәдени және рухани қайнар бастаулармен байланысты.

Бүгінгі таңда қазақ халқының санасында жетпіс жылдық социалистік қоғамның ұстанымдары терең із қалдырды және басқа халықтар сияқты оның этникалық ділінде коммунистік режимнің кейбір архетиптері отырғанын жасыруға болмайды. Қазіргі таңда Қазақстан ұлтаралық қатынас мәселесінде тарихи тәжірибе жүзінде қалыптастыруға кіріскенін байқаймыз, сонымен қатар этносаралық қатынастарды үйлесімді мағынада өрбіту қажеттілігі бар екені даусыз. «...Бұл жаңа әлеуметтік-мәдени ауқымда қоғамдық санадағы этникалық белгі бойынша бөліну бірте-бірте азая түсті. Этникалық қайшылықтарды шешуге бағытталған тұрақты әрі оңды үрдіс байқала бастайды, сонымен қатар біріккен құндылықтар жүйесімен топтасқан Қазақстан халқы деген тарихи қауымдастықтың қалыптасу белгілері көрініс береді. Кейбір саясаттанушылар “Қазақстан халқы” деген терминді естігенде өзін теориялық жағынан банкротқа ұшыраған “кеңес халқы” деген ұғымды еске алады. Айта кететін нәрсе: “Қазақстан халқы” тіптен басқа теориялық концептіге сүйенеді. Егер “кеңес халқы” жалпының жеке-дараны басып, жаншуымен, ассимиляциялауымен қалыптасса, онда “Қазақстан халқы”, керісінше, жеке-дара мәдениеттердің, яғни ұлттық әлем бейнелерінің дамуы мен көркеюінің негізіндегі біртұтастықпен бірлік деп қабылданады...» [13, 8 б.] деген сөздерден қазіргі таңда еліміз үшін елдік бірлік, ұлтаралық ынтымақтастықтың маңызды екендігін аңғаруға болады. Елімізде тарихи тұрғыдан өзін дәйектеген бір ғана ұлт – қазақ ұлты бар. Ал қалғандары этникалық топтар болып табылады, басқаша тілмен айтқанда этникалық диаспоралар. Ал еліміздегі ірілі-ұсақты этникалық топтардың көбісінің тарихи Отандары бар. Сондықтан сол тарихи Отандары кез-келген этнос үшін этникалық дамудың орталығы болып қала береді.

«Қазақстандағы мультимәдени қоғамның ұйытқысы не болады?» деген философиялық және саясаттанулық дүниетанымдық сауалға «... ең алдымен мемлекет құрушы этнос – қазақтың мәдениеті, ділі, мәдениеті мен тілі дегенге келеміз. Қазақ халқының қанында бар басқа ұлтқа – адамзат баласына деген жанашырлық, толеранттық қатынас. Міне, бұл да Қазақстандағы мультимәдени қоғамның бір ерекшелігі» [14, 4 б.], деген сараптауға қосылуға болады. Адамзат Жер тіршілік ету барысында, бір-бірін құрметтеу, сыйлау және бір-біріне жанашыр болуға тиіс. Қоғамда ұлтаралық жіктелулер мен текетірістіктер, шендесу мен оқшауланулар адамдарды бір-біріне жау етіп, адамзатқа үлкен қасіреттер әкелетіндігі тарихтан бәрімізге белгілі. Адамзат игілігі үшін, ұлтаралық қатынастарда толеранттылық таныту қажет. Толеранттылық кез-келген нәрсеге, мәдени құбылыстарға, сыртқы ықпалдарға шексіз төзе беру дегенді білдірмейді, керісінше өзіндік мәдени болмысты бұзбау қайта оны қолдау, заманауи қажеттерге сай дамыту, гармониялық тұрғыда байыту тиіс деген мағынаны білдірмек. Толеранттылық, өзара сыйластыққа және әріптестікке құрылған әлемді қалыптастыру.

Әрбір ұлт «тек өз дінімен, өз тілімен, өз ділімен артық әлем қажет емес» деп оқшаулана өмір сүруді бағдар етсе, бұл ғаламда адамзаттың басы бірікпей, бір-

бірімен қатынаста негізінен шендесумен болады. Онда басқа ұлттың жетістігін көре алмай, кемшілігін терумен айналысуды әрбір ұлт әдетке айналдырмақ. Сондықтан ұлттар арасындағы қатынаста әр ұлттың дінін, тарихи шығу тегі мен дәстүріне, тіліне құрметпен қараса, онда ұлттар арасындағы сыйластық артады. Бұл мәселе қазіргі заманда ең өзекті ахуалды болып отыр.

Қазіргі Қазақстан Республикасында ұлтаралық қатынастардың жоғары деңгейде болуына, оның мәдениетінің өрбуінде біршама маңызды қызмет ететін алғышарттардың қатарына, діни қатынастардың шиеленіспеуі, күрделенбеуі мәселесін жатқызамыз. Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейінгі әртүрлі діни бағыттардың рухани кеңістігімізде орныға бастауы, тіптен, діни қауымдастықтардың заңды түрде тіркелуі олардың іс-қимылдарына сырт қарағанда легитимдік сипат берді. Осыған орай қазіргі заманғы түркілік ойшыл Фетхуллах Гүлен былай дейді: «Түрлі дін өкілдерінің арасындағы диалогтың мақсаты – рухани бірлік пен келісімді жүзеге асырып, сонымен қатар діннің жан-жақты бесасаптық қасиетін қолдау болып табылады. Дін барлық сенім түрлерін қамтиды, әрі оларды табыстыра отырып, үлкен талпыныспен алға жылжиды. Олар өз пайғамбарлары арқылы сүйіспеншілік, кешірімділік, мейірімділік, адам құқығы, бейбітшілік, бауырмашылдық және еркіндікті ұлықтайды» [15, 102 б.] деген гуманистік ойды ортаға ұсынады. Ұлттық саясатта діндер бір-біріне қарсы құбылыс емес, адамзаттың рухани-мәдени келісімпаздығын жариялайтын құндылық ретінде бағаланады.

Қазіргі таңда барлық елдерде дүниетанымдық толеранттық, немесе діни төзімділік, мәселесі күн тәртібіне қойылып, әртүрлі қырлары пәрменді талқылаудан өтуде. Қазақстанда қазіргі кезеңде қазақтармен қатар көптеген ұлт өкілдері бірге өмір сүріп жатқандықтан күнделікті өмірде ұлтаралық қатынастар мәдениетін тереңдету ауадай қажет.

Қазіргі жаһандану қоғамында модернизациялық процестермен қатар әрбір ұлт өзінің ұлттық келбетінің лайықты түрде сақталуына, танылуына және оның дамуына мүдделі. Әрбір халықтың руханиятының ерекше сипатын анықтау мәдени мұраларды бағалаудан басталады, қазіргі қоғамда ұлтымыз басқа өркениет үлгілерімен өзара бәсекелестікке түсу үшін еліміздің алдында инновациялық, индустриалды-технологиялық пәрменді дамумен қатар, рухани мәдениетіміздің қайнар көздерін пайымдап, оны өркениеттік биік деңгейлерге көтеру шарт. Бүгінгі таңда ақпараттар ағыны, этносаралық қатынастарға өз ықпалын тигізуде. Ақпараттану қоғамында ұлтаралық қатынастардың үйлесімденуі өмір сүруі саяси әлеуметтенуімен тікелей байланысты. Тұлғаның дүниетанымының қалыптасуындағы саяси әлеуметтену маңызды фактор. Осы мақсаттағы жүзеге асыруда елбасымыз Қазақстан халқының Ассамблеясын құрды. Бұл Ассамблеяның дүниеге келуінің өзіндік тарихы бар және заманауи талаптарға жауап бере алатындай ерекшелігі де бар. Ассамблеяның ерекшелігі – қоғамдағы мәселелерді ықпалдасу, жақындасу арқылы шешуге тырысуда және этникалық топтардың арасындағы тартыстарды бейбіт жолмен реттеп отыру.

Қазақстан Республикасының үкіметі жұртшылыққа талқылауға «Қазақстанның ел бірлігі» доктринасының жобасын ұсынды. Ол қоғамдағы

ұлт мәселесі бойынша әр түрлі сенімсіздіктер мен күдіктерге қарсы теориялық-концептуалдық түрдегі тұжырымдар мен ұстанымдардың жинағы болуы тиіс болатын. Құжаттың негізгі бағдары мен жалпы ережесінде: «Этносаралық және конфессияаралық келісімді, азаматтық бірлікті қамтамасыз ету Қазақстан дамуының, елдің әлеуметтік-экономикалық, саяси жаңғыруының маңызды шарты болып табылады», – деп көрсетіледі [16, 74 б.]. Қазіргі ұлт саясатында адам құқығымен ұлт құқығының парасатты үйлесім табуы, ұлттар арасынындағы ынтымақтастықты сақтау, ұлттық құндылықтардың адамзаттық құндылықтармен үйлестіру басты орынға қойылуда. Соның ішінде, ұлттық құндылықтарды сақтау, ұлттың өзіндік болмысын сақтайтын жүйе ретінде танылуда.

Б.М. Сатершиновтың пайымдауынша: «Тарихи тағдырдың тәлкегімен мәдени деградация мен трансформацияға ұшыраған ұлттық мәдениетті қайта өркендету төмендегі міндеттерді мемлекеттік деңгейде шешуді жүктейді: ең алдымен, ұлттық мәдениеттің негізін құрайтын түбегейлі құндылықтарды, яғни адамдарды рухани тұрғыда оятатын ұлттық тіл мен дәстүрді қайта жаңғырту; осы уақытқа дейін тыйым салынып келген халықтың тарихи өткенін толығымен, жан-жақты зерттеулер арқылы қалпына келтіру, тарихи сананы қалыптастыру арқылы мәңгірттік жағдайдан арылу; ғасырлар бойы қалыптасқан қазақ халқының асыл қазынасы – мәдени-рухани мұрасын игеру» [9]. Қазақ елі әлемдік өркениетте өз орынын жоғалтпау үшін ғасырлар тұңғығымен тамырласып жатқан, ұлттық құндылықтарымызды бағалай білуіміз қажет.

Қорытынды

Бүгінгі таңда ұлтаралық қатынас мәселесі Қазақстан қоғамын дамытушы фактор ретінде танылуда. Жаһандану қоғамында мәдени-әлеуметтік әлемнің көптүрлілігі бүгінгі күннің ақиқаты болып табылмақ. Жаһандану қоғамында мәдени және экономикалық ықпалдасу салдарынан, ақпарат ағынының үдей түсуінен ұлттар арасында жаңа пәрменді қатынастар орнауда. Жаһандану қоғамында бір ғана мәдениеттен тұратын қоғам болуы мүмкін емес. Ұлтаралық қатынаста әрбір ұлттың бір-бірімен етенелесуі, ықпалдасуы заман талабы, бүгінгі әлемнің қайтаруға келмейтін заңды процесі болып табылмақ. Ұлтаралық қатынас арқылы бүгінгі таңда әлем халықтарының мәдениетін, экономикасын, саяси және ақпараттық жүйелерін кіріктіре отырып, сол арқылы жер бетіндегі интеграциялық үрдістердің озық нәтижелеріне қол жеткіземіз.

Ақпарат құралдарының қарқынды даму заманында басқа ұлттармен халықаралық қатынас жасау арқылы ғылым мен техниканың дамуынан келіп шыққан мәдениетті меңгеріп, қазақ жастары ХХІ ғасырдағы озық технологияның барлық қыр-сырын біліп, бәсекеге қабілетті және іргесі мықты ел бола аламыз. Сондықтан, ұлтаралық қатынас мәселесі өмірдің қажеттілігінен туындап отыр. Ұлтаралық қатынас мәселесін мәдени-философиялық тұрғыдан талдау қазіргі таңда өзекті мәселелердің бірі болып саналмақ. Өйткені, ұлтаралық қатынас мәселесі қоғамда айрықша орын алатын тарихи және мәдени негізі бар құбылыс.

Мәдени-философиялық сараптау барысында, жалпы адамзаттық үйлесімдікті сақтау, руханилық пен адамгершілік принциптеріне басымдылық таны-

ту, ұлтаралық қатынас мәселесінде айрықша орын алмақ. Қазіргі таңда қазақ ұлты әлемдік өркениет деңгейінде ойлай отырып, тілін, дінін, салт-дәстүрін, дінін құрметтеу, ұлттық рухтың биік болуы, басқа ұлттармен қатынаста толеранттылық пен төзімділік таныттыру, мәдениетін, тілін сыйлау, ел бірлігін сақтауда айрықша орын алмақ. Қандай кезеңде өмір сүрсекте, ұлтаралық қатынас мәселесі, қоғам өмірінде айрықша орын алатын, адами қатынастардың ішіндегі ең маңыздылардың қатарына жатады. Қазіргі таңда Қазақстанның полиэтикалық мәдениетті мемлекетке айналуы, ұлтаралық қатынас мәселесін мәдени-философиялық сараптау қажет етеді. Ұлтаралық қатынас мәселесінде қазіргі таңда мемлекеттік саясатта айрықша орын алып отырған, мәселелердің бірі ынтымақтастықты сақтау. Елімізде мемлекеттік саясатта ұлтаралық қатынастар мәдениетінің даму үрдісі заман талабына сай, қоғамның дамуына, азаматтық қоғамның тұрақтануына мүмкіндіктер туғыза алады. Этникалық санда халықтың асқақ қасиеттерін дәріптеу, өз халқының өзіндік ерекшеліктерін асқақтату, гуманизм мен рухани адамгершілік ұстанымдарды өрбіту, ұлттық сананың нығая түсуіне ықпалын тигізбек.

Қазақстан сияқты көпұлтты елде ұлттар бірлігін сақтау, адамзат қоғамы үшін ең маңызды мәселе. Полиэтикалық біртұтастық негізі-басқа ұлт өкілдерімен мәдени және діни, рухани, бірегейлікті сақтау. Ұлтаралық қатынас мәселесінде еліміз ұлттық төлтума келбетін сақтау мәселесі үнемі қадағалануы тиіс. Ұлтаралық қатынас мәдениетінде ізгілік, адамгершілік, қайырымдылық, рахымдылық, ақылдылық, адалдық, әділдік, кішіпейілділік, кеңпейілділік, имандылық, дербестілік, намысқойлылық, кісілік, сабақтастық құндылықтарының маңыздылығы айрықша. Кез келген елде ұлтаралық мәдениетті дұрыс жоспарлау негізі, ол этнос мүшелерінің азаматтық құқықтарының шектелмеуі және тұлғалық мүддені қорғау болып табылмақ.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М: Мысль, 1980. – 356 с.
- 2 Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. Очерк теории и истории. – М: Мысль, 1981. – 263 с.
- 3 Гумилев Л.Н. Конец и начало вновь. – М: Мысль, 1994. – 541 с.
- 4 Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – М.: Серп, 1909. – 47 с.
- 5 Мұқажанова А.Ж. Қазақстан Республикасы: ұлтаралық қарым-қатынас мәдениетіндегі ұлттық және жалпыадамзаттық (саяси талдау): саяси ғыл. докт. ... автореф. – Алматы, 2010. – 54 б.
- 6 Борисов В.А. Население мира. Демографический справочник. – М: Мысль, 1989. – 477 с.
- 7 Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. – М: Эксмо, 2007. – 736 с.
- 8 Бурбаев Т.Қ. Қазақ менталитетінің даму ерекшеліктері. – Астана, 2005. – 287 б.
- 9 Сатершинов Б.М. Тарихи сананың қалыптасуы мен дамуын әлеуметтік-философиялық талдау: 09.00.11: филос. ғыл. докт. ... автореф. – Алматы, 2009. – 45 б.
- 10 Нысанбаев Ә. Қазақстан: ұлттық энциклопедия / ред. – Алматы: Қазақ энциклопедия-сы, 2001. – 720 б.
- 11 Нысанбаев Ә. Тәуелсіздік философиясы // Адам-әлем. – 2006. – №83. – 9-16 б.

12 Шалабаева Г.К. Евразийство сквозь призму изобразительного искусства Казахстана. – Алматы, 2010. – 251 с.

13 Общенациональная идея Казахстана: Опыт философско-политического анализа. – Алматы: ИФПР МОН РК, 2006. – 287 с.

14 Фазылжанова А. Мультимәдени қоғамдағы тілдік бірегейлік (лат. Identikus) мемлекеттік тілді лингвомәдени – семиотикалық жүйелер негізінде меңгерудің лингвистикалық аспектісі. Мемлекеттік тіл – ұлттық бірегейліктің негізі. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2011. – 120 б.

15 Гүлен Ф. Очерктер – мақалалар – пікірлер / ауд. және құрастырған А.Фролов, С. Қоңырбаев. – Алматы: Көкжиек-Б, 2008. – 212 б.

16 Әуелғазина Т.Қ. Полиэтническая культура Казахстана // Эл-Фараби. – 2005. – № 3. – 73-82б.

References

1 Bahtin M. Jestetika slovesnogo tvorcestva [Aesthetics of Verbal Creativity].– М: Mysl', 1980. – 356 s.

2 Bromlej Ju.V. Sovremennyye problemy jetnografii. Ocherk teorii i istorii [Contemporary Problems of Ethnography. An Outline of Theory and History]. – М: Mysl', 1981. – 263 s.

3 Gumilev L.N. Konec i nachalo vnov' [The end and the Beginning Again]. – М: Mysl', 1994. – 541 s.

4 Baujer O. Nacional'nyj vopros i social-demokratija [The National Question and Social Democracy]. – М.: Serp, 1909. – 47 s.

5 Мұқазханова А.Ж. Қазақстан Республикасы: ұлтаралық қарым-қатынас мәдениетіндегі ұлттық және зһалпыадамзаттық (sajasi taldaу) [The Republic of Kazakhstan: National and Universal (Political Analysis) in the Culture of Interethnic Relations]: sajasi fyl. dokt. ... avtoref. – Алматы, 2010. – 54 б.

6 Borisov V.A. Naselenie mira. Demograficheskiy spravochnik [World Population. Demographic Guide]. – М: Mysl', 1989. – 477 s.

7 Trubeckoj N.S. Nasledie Chingishana [Genghis Khan's legacy]. – М: Jeksmo, 2007. – 736 s.

8 Burbaev T.K. Қазақ mentalitetiniң damу ereksheликтери [Features of the Development of the Kazakh Mentality]. – Astana, 2005. – 287 б.

9 Satershinov B.M. Tarihi sananуң қалыптасуы мен дамуы әлеуметтік-философиялық талдау [Socio-Philosophical Analysis of the Formation and Development of Historical Consciousness]: 09.00.11: филос. fyl. dok. ... avtoref. – Алматы, 2009. – 45 б.

10 Nysanbaev Ә. Қазақстан: ұлттық jenciklopedija [Kazakhstan: National Encyclopedia] / red.– Алматы: Қазақ jenciklopedijasy, 2001. – 720 б.

11 Nysanbaev Ә. Тәуелсиздик философиясы [Philosophy of Independence] // Adam-әлем. – 2006. – №83. – 9-16 б.

12 Shalabaeva G.K. Evrazijstvo skvoz' prizmu izobrazitel'nogo iskusstva Kazahstana [Eurasianism Through the Prism of the Fine Arts of Kazakhstan]. – Алматы, 2010. – 251 с.

13 Obshhenacional'naja ideja Kazahstana: Opyt filosofsko-politicheskogo analiza [MES RK National Idea of Kazakhstan: Experience of Philosophical and Political Analysis.]. – Алматы: ИФПР МОН РК, 2006. – 287 с.

14 Fazylzhanova A. Mul'timәдени қорамдары тилдик бiрегейлик (лат. Identikus) мемлекеттік тилди лингвомәдени – семиотикалық жүйелер негизинде меңгертудің лингвистикалық аспектиси. Мемлекеттік тил – ұлттық бiрегейликтің негизи [Linguistic Identity in a Multicultural Society (lat.

Identikus) is a Linguistic Aspect of Learning the State Language on the Basis of Linguocultural-Semiotic Systems. The State Language is the Basis of National Identity]. – Almaty: Қазақ жєncиклопедиясы, 2011. – 120 б.

15 Gýlen F. Ocherkter – мақалалар – pikirler [Essays – Articles – Comments] / aud. zhəne құрастырған А. Frolov, S. Қоңырбаев. – Almaty: Көкzhiiek-B, 2008. – 212 б.

16 Әуелғазина Т.Қ. Polijetnikalyқ Қазақstandary saјasi әleumettenu [Political Socialization in Multi-Ethnic Kazakhstan] // Әl-Farabi. – 2005. – № 3. – 73-82б.

Жалелова Г.М., Рахимжанова С.К., Мұханбетқалиев Е.Е.

Культурно-философский анализ межнациональных отношений

Аннотация. В глобализированном обществе вопрос межнациональных отношений является одним из важнейших человеческих отношений. В статье определены основы межэтнических отношений в Казахстане и уделено внимание их культурным и философским аспектам. Осуществляется научный анализ, изучающий особенности межнациональных отношений в современном обществе. Особое место в статье отводится изучению национальных проблем, взаимоотношений этничности с другими социальными субъектами. Определяется культура межнациональных отношений, исследуются ее исторический характер и ценности.

Ключевые слова: этнос, этногенез, нация, межэтнические отношения, самобытность, философия, культура.

Zhalelova G., Rakimzhanova S., Mukhanbetkaliev Y.

Cultural and Philosophical Analysis of Interethnic

Abstract. In a globalized society, the issue of interethnic relations is one of the most important human relations. The article identifies the foundations of interethnic relations in Kazakhstan and focuses on its cultural and philosophical aspects. Scientific analysis is carried out, studying the peculiarities of interethnic relations in modern society. A special place in this article is given to the study of national issues, the relationship of ethnicity with other social actors. The culture of interethnic relations is defined, its historical character and values are studied.

Key words: ethnos, ethnogenesis, nation, interethnic relations, uniqueness, philosophy, culture

THE EMERGENCE OF EXISTENTIAL EXPERIENCES: THE IMPACT OF THE PANDEMIC ON KAZAKHSTANIS

¹Sarsenbekov Nursultan, ²Sagatova Assem

¹nsarsenbekov@bk.ru, ²asem.sagatova@list.ru

¹L.N. Gumilyov Eurasian National university

(Nur-Sultan, Kazakhstan)

²Karaganda Buketov University

(Karaganda, Kazakhstan)

¹Сарсенбеков Нурсултан Жумабекович, ²Сагатова Асем Сериковна

¹nsarsenbekov@bk.ru, ²asem.sagatova@list.ru

¹Евразийский Национальный университет имени Л.Н. Гумилева

(Нур-Султан, Казахстан)

²Карагандинский университет им. академика Е.А. Букетова

(Караганда, Казахстан)

Abstract. The consequences of the pandemic caused by the spread of the COVID-19 virus have led to existential concerns. As a result, the human race, realizing the brevity of life, began to pay attention to existential issues. In order to identify this problem, a survey was conducted as part of the research project “The Emergence of Existential Experiences in the Worldview of Kazakhstanis in Connection with the Pandemic”. This is a way to take an empirical view of human existential considerations in order to conduct a deep epistemological and axiological analysis of the meaning and content of human life during a pandemic. The abstract presents the existential reflections of modern people, based on the results of the survey. Thus, the relevance of the study of the problem of a person and the meaning of his life appears as a need, which is significant not only in social, but in personal terms as well.

Key words: existential experience, pandemic, life, humanity, responsibility, COVID-19.

Introduction

If we count the statistics of 12.08.2021, the number of COVID-19 infected people in Kazakhstan is 664524, cured-548362, fatal outcomes-7208 [1]. This is not a small indicator. Taking into account these indicators, we conducted a survey “The Emergence of Existential Experiences in the Worldview of Kazakhstanis in Connection with the Pandemic”. A total of 1,209 respondents participated in the survey, including 722 women, 487 men. Research data was obtained in the course of online survey conducted from 01.03. to 12.08.2021. Survey participants were asked to fill out a questionnaire through the Internet platform GoogleForms, which on average took about 15 minutes

(The questionnaire was deployed through messenger Whats App and in the social networks Vkontakte, Facebook). In terms of age, the majority is between 18 and 19 years, i.e. 69.6%. According to the level of education, the number of respondents with higher education is 77%, which leads to a responsible answer to these vital questions.

The scale, speed, and impact of COVID-19 is an event that has rarely been witnessed in our history. What began as an outbreak in one part of the world quickly evolved into a global pandemic affecting the entire world population.

Amid the immediate response to the health crisis and the looming economic crisis, there is a simultaneous global impact of the pandemic on an entire generation of students, as well as on how teachers have coped and continued to manage the sudden and unexpected shift to online work and education. As a result, there was a gap between people.

The problem of the meaning of life at the current global level concerns every person living in a pandemic situation. From this point of view, this article can help the general public, including young people, who are experiencing life-related problems.

The ability to master the problem of the meaning of life at the level of higher consciousness is one of the necessary conditions for moral perfection. The essence of human life is to serve the country and sacrifice your life to protect it from the enemy, to put these goals above the personal interests of a person, to strive not only for ambitious honor and courage, but also for unbridled humanity, to avoid the horrors that torment the human soul before death. Consequently, as a result of the pandemic, we began to pay more attention to existential issues like this.

Hypothesis: psychological reactions of the population bound with the spread of pandemic COVID-19 are specifically associated with the behavior in the process of anti-epidemic measures.

Methodology

In order to explain the existential concerns caused by the pandemic, an analysis was conducted with a survey “the emergence of existential concerns in the worldview of Kazakhstanis in connection with the pandemic”. This is because it is difficult to understand the existential reflections of the human worldview without known research. In the transition from abstraction to reality, the empirical result of the survey is the only help in obtaining information about existential crises and reflections of Kazakhstanis. On the one hand, the phenomenological questions were deduced by deductive method (which is known from a combination of several points of view). Also, the hermeneutic analysis of the views of well-known thinkers and scientists in order to discuss existential considerations did not go unnoticed.

Experiencing as an Existential Experience

The decisions we may face already provoke great uncertainty, and as a species, we humans do not tolerate uncertainty well. It is Sometimes helpful if we can at least articulate the source of our anxiety in order to discuss it. This is one area where philosophy can help give a name to what we are feeling [2].

The desire for survival has become a factor of socio-cultural changes. The fear of a pandemic is caused by the fear of death. The nature of civilization and culture as a whole determines its attitude to death. To die means to lose everything, and to lose material goods means to die. The pandemic of the new coronavirus has led to a pandemic of panic, i.e. a special mass fear and xenophobia [3, p. 75].

The questions in the questionnaire prove that respondents have metaphysical searches with a predictable definition of existential concepts. That is, at the moment, due to the pandemic, existential reflections have formed in the minds of people. And the questionnaire, taking these phenomena into account, helped to identify such existences as “human existence”, “human meaning”, “value”, and “human meaning-life orientations”. In particular, the ambiguous reflection of a person manifests itself in the irreplaceable state of his consciousness. Nowadays, it has become as an “experience”. Experience can be considered as initial element in existential experience notion, which reflects the contact of the subject with the world in all human life’s situations. Experiencing is an invariable attribute of the subject’s intentional orientation in all situations of human life. Our research shows that experience is a mediating link in the interrelations of existential states and processes, it arises at the boundary of intersections between the internal and external worlds.

Any major epidemic outbreak has negative consequences both for individuals and for society as a whole, covering almost all aspects of life at the macro and individual levels.

For example, question 7 of the survey raises such a question as “have relations between people become closer since COVID-19 or on the contrary have they become divergent?”. 38.5% of respondents said that “as relationships with loved ones have become separated, we began to appreciate them”, and 34.2% said that “in connection with quarantine, the type of activities and learning process was online”. In the Kazakh worldview there is humanistic tradition of communication between people on a human level, the perception of a person as a guest. And therefore, quarantine as a reason to comprehend the essence of forgotten tradition...

Question 10 sounds like “Will there be life-threatening questions as a result of the Pandemic? The vast majority chose the answer “I was impressed, I felt that life was temporary, and I was committed to having a good relationship with everyone” (46.7%), while 19.4% of respondents preferred the answer “began to learn to treat any person as a “person””. In fact, as a result of the pandemic, the vast majority of people have the opportunity to reflect and analyze what they have done, realizing that every moment of life is a given as an opportunity.

In the comprehension of a person’s own life, the principle of causality must take into account the “anthropocentric orientation” (M. Weber), i.e., the fact that it asks the question of the causal meaning of human actions, there are inevitably many subjective moments (philosophical, ethical, religious values). These are the ones that can largely change the meaning of categorical distinctions in establishing causal relations. The life’s meaning is a motive-determinant of human activity. And therefore the life’s meaning as the highest level of self-manifestation of human essence. The subject of person’s comprehension of his life as a process of cognition and self-knowledge is culturally significant individual reality. That’s why, the emphasis on the individual, the unique, the singular, the culturally significant, but on the basis of universal consideration is a

characteristic feature of cognition. The ability to comprehend life is the highest mode of the essential self-realization of person.

The essence of question 12, which expresses the existential concerns of people in the current situation: “what life problems did you understand as a result of the pandemic?” 54.3% of respondents chose the answer “I realized that every moment of my life is an opportunity that was given to me”. This is not a surrender to inaction, assuming that it will be written by fate, but rather a positive attitude that adheres to the optimistic principle of achieving the goal set for it. Moreover, in the question “feelings that often overwhelm you when you think about your future?” 56.2% of respondents indicated ‘calmly meet’ and 53.2% chose “Hope”. For example, no matter how many tragedies befell the Kazakh population, especially if you look at the twentieth century, there were several difficult events. Twice famine (1922, 1932), which resulted in the resettlement to another country, repressions (1937 repression), and during the Great Patriotic War Kazakhs lost a significant portion of their congeners. How many infants became invalids or were stillborn because of the explosion of the landfill, the collapse of the USSR... Nevertheless, the desire to live, the passion has not died out! “Hope” was the main traffic light of a great nation that lived in good health.

However, the respondents’ number with a predominant feeling of “fear and panic” as a pandemic result is 15.7%. Let’s try to consider how we behave in relation to this pandemic and how people behaved during the epidemic. In much the same way: the only protection we can offer is isolation, because despite all our progress, this sudden appearance of a new, unknown virus is such that even the most advanced technology we have is not helping us. So, this experience as isolation shows us that in the most fundamental situations, such as surviving a particularly severe illness, we cannot respond much more effectively than to hide, isolate, or defend ourselves, as our ancient ancestors did.

Existential experience can be seen as the individual’s knowledge of the tragic element of existence associated with death, illness, anxiety about life, human freedom and responsibility for it. The position of the individual in the face of insurmountable dichotomies requires him to develop his own strategy for coping with them. The fundamental anxiety, longing, and restlessness of the individual are experiences related to the finite givenness that accompanies existence, through which the individual discovers the possibilities of his own being.

Ethical Analysis

The study of the existential turmoil caused by a pandemic is a complex phenomenon. Still, the unique combination of empirical and theoretical components of value cognition allows us to discuss this issue. The reality of the human life meaning is not only cognized theoretically by scientific means, but vitally and practically experienced by the individual as well. These include the forms of ethical meditation that we encounter in everyday life. In this regard, the definition of an ethical worldview is not left out of the research object. For example, the survey’s 3rd question “Does it calm your mind to understand that COVID-19 is caused not only in Kazakhstan, but also in the world?”. The number of those who chose the option “I am worried as a test for humanity as a whole, regardless of nationality, race” is 79.1%. This is a huge

indicator. This means “love all mankind, brother”. On the one hand, it corresponds to the humanistic principle of F. Dostoevsky “beauty saves the world”. Because this slogan seeks to promote universal (common humanity) interests.

And in question 6: “Do you have a sense of responsibility for life, for the lives of others?” the question at the ethical level “yes, I do. Because there is a fear that I might infect my loved ones with the virus” - 53%, and 33.7% hold the viewpoint of “I am always worry not to infect my loved ones with the virus”.

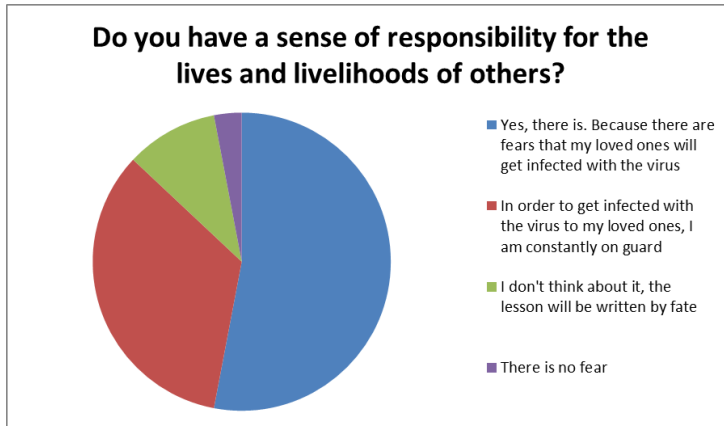


Table 1 - Do you have a sense of responsibility for life, for the lives of others

All people need to take care of their loved ones before they become sick. From the moment disharmony, hatred, backbiting, jealousy, and aggression begin to penetrate a person, the disease will already have time to establish itself in them. Disease is a violation of the universe laws; it is disorder in the human body, feelings and thoughts. When there is harmony in a person, no disorder can penetrate him. This is the law of the universe. Harmony is the best remedy for the disease of the body and mind. If a person is sick, it means that he does not adhere to the universe laws; he “feeds” in himself those feelings and thoughts that are harmful not only for his health, but for the life of society as well. If a person wants to recover, he must bring his life way into harmony with life, with the universe life. This is true harmony.

The German existentialist scholar M. Heidegger, in his work “Being and Time”, describes “the Call of the human race”, i.e., as the embodiment of human existence. “Conscience evokes the self-presence of presence out of loss in human beings” [4, p. 230]. A person’s shame in the inner world leads to ethical considerations. That’s why the principle is formed in people’s minds that I won’t let others catch the virus. Based on the survey, we see that in the minds of people are formed responsibility not only for themselves, but for others as well. Obviously, such an empathic stance is exciting.

In a situation where necessary epidemiological measures are being introduced, the community of mental health professionals tries to identify the various causes and factors most responsible for people’s adjustment disorders in order to mobilize public health resources to provide adequate and personalized care to the population. At the

same time, anxiety can play both the role of a stressful and a distressing factor. In the first case, anxiety fears contribute to the formation of adaptive behavior related to the observance of measures in order to prevent infection.

What is the value for us: strict respect for human rights and freedoms, human responsibilities, or reducing the number of preventable deaths? Any intervention in public health requires the surrender of some personal freedoms in order to improve public health. Should we give up our personal freedoms in times of crisis? During the current COVID-19 pandemic, epidemiologists have shown that social distance is an effective measure to reduce the virus spread. For this reason, I. Kant advanced his famous principle of “indomitable duty” (categorical imperative). We can use this principle to guide our own behavior in any situation that threatens public health. “Indomitable duty” is the transformation of all our actions and behavior into a common interest for all mankind.

Religious Analysis

In his formation, a person experiences a constant conflict, caused by his basic tension and determines the ability to social and existential forms of faith. The animal experiences conflict with its environment, but not with itself. An animal cannot distance and substantiate objective reality. Person, being capable of transcendence, abstract thinking, goes beyond his immediate practice and existence, where the human attitude to the world is manifested, characterizing the acquisition of a metaphysical basis for existence. The human subjective world as an expanding and only partially conscious whole leads to the formation of its own mechanisms to ordering reality and experience, which include the conceptual thinking and faith along with the language phenomena.

The Kazakhs, have a is a proverb “The head of a person, the ball of Allah”. Because a person’s life depends on Allah destiny. See, what written on the forehead. The pandemic caused by the COVID-19 virus requires us not only to change our personal behavior through our moral principles, but to implement religious norms as well. Because the questionnaire “What area do you find answers to life questions? the diagram for Question 15” is given below:

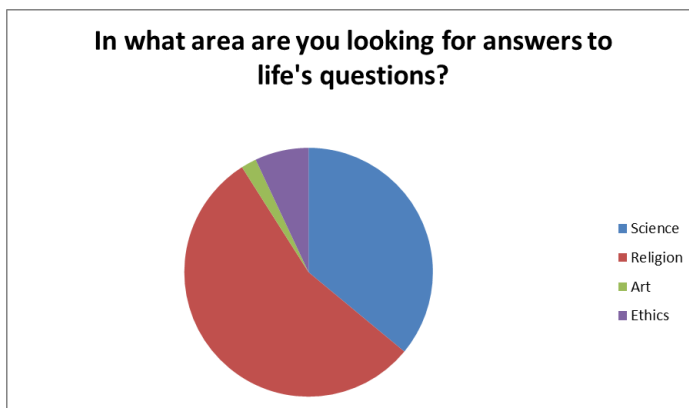


Table 2 - In what area are you looking for answers to life’s questions?

What phenomena do we observe in this diagram? It is known that every time a person gets a test on his head, he seeks solace. Often there is a request for help from the creator, as a result of which religious norms are often followed. In other words, the results of the questionnaire showed that 49.5% of respondents believe that religion is responsible for vital issues. This is one of the aspects of human weakness. Human powerlessness during a pandemic means being in a state of inability to do anything significant. Naturally, people are looking for answers to complex issues in religion.

“Has your faith in God increased because of the COVID-19 pandemic?” on question 14, the majority, i.e. 23.5%, indicated that “when the new wave of the pandemic came, my faith in God increased.” The Holy Qur’an of the Islamic world says: “We will test you with the slightest danger, hunger and deprivation of your property, (close) souls, and products...” (Sura “Bakara”, ayat 155). “...Famine and disease came to them...” (Surah “Bakara”, ayat 214). Nevertheless, Surah Sharh, in verses 5-6, is described as follows: “In fact, along with difficulty there is always relief”.

Life is given to man as something that does not depend on him. To dwell on its negative aspects (death, illness, sorrow) is to suppress and deny life. The wise man should strive to know life and say an unconditional “yes” to life and all that life consists of—death, illness and sorrow. The coronavirus pandemic sweeping the earth is a cause of fear, dread, and even panic. However, there are also optimistic attitudes that can reflect existential crises. The Kazakhs, in a worldview with philosophical equanimity, perceived death as a legitimate point of transient life. Denial of life, what is death, fear of death is not so often found in the worldview of nomads. On the contrary, death awe and confusion were overcome by the Kazakh people, deeply penetrating into the essence of the problem and forming a serious attitude: “be healthy!” (Бар бол!), “Live in your pleasure!”, (“Жалғанды жалпағынан басы”) “the main thing is that we are unharmed!” (Бас аман болсын!) or “a living person creates life” (Тірі адам тіршілігін жасайды), as well as the reason for high estimation of life in the existential motif.

In his “Confession”, St. Augustine exclaims: “I have become for myself a tangible problem, a big question, “magna quaestio”, “I am not aware of all that I am... I call You, my God, “my mercy”; you created me and you have not forgotten you. I call thee into my soul, which thou preparest to receive thee: thou hast compelled it to desire it. Now do not forsake the one who calls; Thou hast warned my call: persistently, more and more often and in different ways Thou hast spoken to me: may I hear Thee from afar, and turn and call Thee who calls me” [5, p. 335].

And those who believe in the power of science are 31.4%. The area of science that plays a decisive role during a pandemic is medicine. The key aspect of this pandemic that got us thinking was the constant presence of death. Modern society has tried to marginalize death. Conversely, during these months, death was constantly under our close attention, and this also led us to gain the most accurate sense of medicine. Traditionally, the goal of medicine was to heal and restore health, since it was obvious that death was an inevitable natural fact.

The 2020 coronavirus pandemic has aroused the interest of the scientific community, which has immediately filled online repositories with research conducted in the most diverse disciplines: medicine, biology, chemistry, psychology, and so on.

However, although all of them are valuable, in none is there separately or added a holistic and fundamental explanation of the phenomenon [6].

How necessary is a philosophical worldview in a time of pandemic? To reach the level of “absolute spirit” indicated by the German classical philosopher G.Hegel, it is also necessary to master philosophy, ethics, and religion. In order to form the absolute spirit, the study and the maximum mastery of the sciences of philosophy, ethics should always be a sacred principle. Because in a pandemic period when it becomes increasingly difficult to find solutions to contextual questions, philosophical science, especially the Existentialist trend in philosophy, is the right solution to find answers to contextual questions.

In Europe, existentialism came to prominence after WWII, as the continent went through a long period of recovery. Not merely economic recovery. People experienced confusion and disillusionment. Perhaps that is inextricably connected to economic recovery - note our prospects today are of U-shaped or even an L-shaped economic recovery. In any case, existentialism provided direction for individual life then, and perhaps it will do so again [7].

Famous French existentialist Jean Paul Sartre answered this question in his work “Existentialism Is Humanism”: “Existentialism is nothing else but an attempt to draw the full conclusions from a consistently atheistic position. Its intention is not in the least that of plunging men into despair. And if by despair one means as the Christians do – any attitude of unbelief, the despair of the existentialists is something different. Existentialism is not atheist in the sense that it would exhaust itself in demonstrations of the non-existence of God. It declares, rather, that even if God existed that would make no difference from its point of view. Not that we believe God does exist, but we think that the real problem is not that of His existence; what man needs is to find himself again and to understand that nothing can save him from himself, not even a valid proof of the existence of God. In this sense existentialism is optimistic” [8].

The disease that is raging in connection with the pandemic, perhaps this is the reason for the beginning of a productive attitude towards humanity. The most important thing is that humanity does not lose its existential-humanistic attitude to itself.

Philosophy does not offer tools for solving practical problems, but looks for a sense of concrete situations through a rational reflection [9, p. 92].

Consequently, a proper understanding of contextual problems, their acceptance, comprehension, the ability to use them properly in everyday life-all this becomes a requirement of today. The existentialist trend in philosophy, which can play a decisive role in this matter, is of great importance.

Conclusion

Conjugation: the existential thoughts of Kazakhstanis are associated with the study of empirical methods of responding to the pandemic caused by the spread of the COVID-19 virus.

The survey of existential fillings formed in the worldview of Kazakhstanis during the pandemic allows us to draw the following conclusions, i.e. as a result of the pandemic there is a tendency to understand:

- philosophical, including existential;
- ethical;
- religious;
- axiological principles.

The meaning of life, playing a leading role in the process of interpreting a person's essence, is what one plays a decisive role in shaping one's human essence. Therefore, the meaning of life can be characterized as the ultimate foundation of human essence. Obviously, in every society there is a constant process of new values, some kinds of values weaken and new ones begin to appear, while others may disappear immediately. The Pandemic is now becoming the main object of reflection and evaluation of the meaning of life.

If we try to briefly identify the reason for the sharply increased the phenomenon importance of reflection for philosophy, we can say that this fact is due to the qualitatively new role of the human factor in all areas of knowledge and spiritual and educational activities. Practical activities. Reflection as a unique multidimensional phenomenon inherent in each person should become the object of special philosophical analysis and as a complex philosophical problem of studying the essence of a person during a pandemic.

Obviously, reflection as a special multidimensional phenomenon inherent in every human being, should become an object of special philosophical analysis as a complex philosophical problem to study the essence of man during the pandemic.

Therefore, our article is based on the reflexive reflections of people striving to cognize themselves or others.

A person goes through a lot of trials before the birth of a child. But, as the Renaissance concept shows, man is a titan, everything is possible for a person. No matter what difficulties arise, we should not forget that the human race is always inclined to find solutions. Therefore, in the midst of a pandemic, let's find a way not to get sick until we are looking for a cure!

Informed Consent Statement: Informed consent was obtained from all subjects in the study.

Acknowledgments: We would like to thank the students for their participation in the study.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

List of references

- 1 Current statistics on coronavirus (Kazakhstan). [Electronic resource]. URL <https://index.minfin.com.ua/reference/coronavirus/geography/kazakhstan/> (accessed 15.08.2021).
- 2 Garret Riggs. «Philosophy in a Time of Pandemic». [Electronic resource]. URL <https://altruismmedicine.org/2018/wp-content/uploads/2020/03/Philosophy-in-a-Time-of-Pandemic.pdf> (accessed 02.09.2021).
- 3 Pokhilko D., Shabashova N.M. Changes in public consciousness under the influence of a modern pandemic // Philosophy, ethics, religious studies. – 2020. – №2. – PP. 68-83.
- 4 Heidegger M. Being and Time. Translated from the German Sein und Zeit (seventh edition) by permission of Max Niemeyer Verlag, Tiibingen // This translation copyright© Blackwell Publishers Ltd 1962.

5 Augustine Aurelius. Confession: Abelard P. The History of My Sorrows. – М., 1992. – 435 p.

6 Carabantes M. The Coronavirus as a Revenge Effect: The Pandemic from the Perspective of Philosophy of Technique. [Electronic resource]. URL <https://doi.org/10.1177/01622439211008595> (accessed 15.09.2021).

7 Vandekerckhove W. COVID, Existentialism and Crisis Philosophy. Published online: 2 June 2020. Philosophy of Management 19. 2020. [Electronic resource]. URL <https://doi.org/10.1007/s40926-020-00140-2> (accessed 10.09.2021).

8 Sartre Jean-Paul. Existentialism is Humanism. – Paris, 1946. – 37 p.

9 Velázquez L. The role of philosophy in the pandemic era. BIOETHICS UPdate 6.– 130 p.

Сарсенбеков Н.Ж., Сағатова А.С.

Экзистенциалды толғаныстардың туындауы: пандемияның қазақстандықтарға әсері

Аңдатпа. COVID-19 вирусының таралуына байланысты орын алған пандемияның салдары экзистенциалдық толғаныстарға әкелді. Нәтижесінде, адамзат баласы өмірдің қысқалығын сезіне отырып, экзистенциалдық мәселелерге көңіл бөле бастады. Осы мәселені түбегейлі зерттеу мақсатында, «Пандемияға байланысты қазақстандықтардың дүниетанымындағы экзистенциалдық толғаныстардың туындауы» атты зерттеу жобасы аясында сауалнама жүргізілді. Бұл пандемия кезінде адам өмірінің мәні мен мазмұнына терең гносеологиялық және аксиологиялық талдау жасау үшін адамның экзистенциалдық толғаныстарын қарастырып, эмпирикалық тұрғыда түсініп, пайымдауға мүмкіндік алудың жолы. Мақалада сауалнаманың нәтижесіне сүйене отырып, қазіргі таңдағы адамдардың экзистенциалдық толғаныстары қарастырылды. Адам мен оның өмірінің мәнін зерттеу мәселелері әлеуметтік тұрғыда ғана маңызды емес, сонымен қатар философиялық талдауды қажет ететін үлкен мәселелер қатарына жатады.

Түйін сөздер: Экзистенциалдық толғаныстар, пандемия, өмір, адамгершілік, жауапкершілік, COVID-19.

Сарсенбеков Н.Ж., Сағатова А.С.

Возникновение экзистенциальных переживаний: влияние пандемии на казахстанцев

Аннотация. Последствия пандемии, вызванной распространением вируса COVID-19, привели к экзистенциальным проблемам. В результате человечество, осознав краткость жизни, стало обращать внимание на экзистенциальные проблемы. С целью выявления этой проблемы был проведен опрос в рамках исследовательского проекта “Возникновение экзистенциальных переживаний в мировоззрении казахстанцев в связи с пандемией”. Это способ получить эмпирическое понимание экзистенциальных проблем человека, чтобы провести глубокий эпистемологический и аксиологический анализ смысла и содержания человеческой жизни во время пандемии. В статье излагаются экзистенциальные переживания современных людей, исходя из результатов анкетирования. Актуальность изучения проблемы человека и смысла его жизни возникает как потребность, которая важна не только с социальной точки зрения, но и на философском уровне.

Ключевые слова: экзистенциальные переживания, пандемия, жизнь, мораль, ответственность, COVID-19.

ЖЕЛТОҚСАН – 1986: БАҒАЛАНУЫ, СЕБЕПТЕРІ ЖӘНЕ ӨНЕРДЕГІ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯСЫ

¹*Айтенова Альфия Аманжолқызы, ²Қайратұлы Самат*

¹*alfya.amanzhol@gmail.com, ²samat.kayratuly@gmail.com*

¹*Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті,
(Алматы, Қазақстан),
²Тәуелсіз сарапшы*

¹*Aitenova Alfya, ²Kairatuly Samat*

¹*alfya.amanzhol@gmail.com, ²samat.kayratuly@gmail.com*

*Abai Kazakh National Pedagogical University,
(Almaty, Kazakhstan),
²Independent expert*

Аңдатпа. Мақала авторлары Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасында 1986 жылдың 17–18 желтоқсанында орын алған оқиғаны «мәдени жаракат» тәсілі арқылы талдауға талпыныс жасайды. Авторлар тарапынан «мәдени жаракат» тәсілінің бірізділігі – «Желтоқсан» – «Желтоқсанның бағалануы» – «Желтоқсанның себептері» – «Желтоқсанның өнердегі репрезентациясы» арқылы жүзеге асырылады.

Желтоқсан – көп сипатты әлеуметтік-гуманитарлық мәселе екені айқындалады. Желтоқсанды тарихи, әлеуметтік, гуманитарлық феномен ретінде кешенді бағалау керектігі көрсетіледі.

Желтоқсан себептері Дінмұхамед Ахметұлы Қонаевтың қызметінен босатылуы, коммунистік идеологияның саяси дағдарысы, тоталитарлық биліктің саяси, экономикалық валонтаризмінің салдары, қазақ ұлтшылдығының көрінісі, қазақ тілінің қолдану аясының тарылуы, Кеңестік Қазақстандағы экологиялық дағдарыс салдары, кеңестік үшінші кезең ұрпақтарының тарихи сахнаға шығуы ретінде анықталады. Тұтас алғанда, Желтоқсан қазақ халқының кеңестік қызыл империяның басқару шешімдері қалыптастырған жан жарасын ашық емдеудің формасы ретінде дәйектеледі.

Желтоқсан әлеуметтік феномен ретінде орын алғанына ширек ғасырдан астам уақыт өткенімен желтоқсандықтар мен қоғамдық санада белсенділігі күн тәртібінен түспей келеді. Желтоқсанды – әлеуметтік тәжірибенің алуантүрлі формаларын қалыптастыру барысында әмбебап құрал ретінде пайдаланудың маңыздылығы артуда. Мақалада бұл пікірдің тұжырымдамасы Желтоқсан сабақтарының қазіргі қазақ өнерінде (ескертікіш, фильм, әдебиет, театр) репрезентациялануы арқылы айқындалады. Сонымен қатар, өнердегі репрезентация – Желтоқсан жарасын емдеудің формасы мен мазмұнын да білдіретіні көрсетіледі.

Түйін сөздер: әлеуметтік философия, мәдени жаракат, Желтоқсан – 1986, өнер, репрезентация.

Кіріспе

1986 жылғы 17–18 желтоқсанда Алматы қаласында орын алған тарихи фактінің бұл күндері 5, 10, 15, 20, 25, 30, 35... жылдықтары республикалық деңгейде аталып өтілуде. Академиялық баспасөз беттерінде және өнер салаларында көзқарастар жиынтығы қалыптастырылды. Алайда, Желтоқсан қоғамдық көзқарастар алаңында әлі күнге біржақты бағаланбай келеді. Мамандардың бірқатары – Желтоқсан Қазақстан тарихында оңды қызмет атқарды, қазақ халқының ұлттық өзіндік санасының дамуына ықпал етті деп пайымдаса, бірқатары – Желтоқсан жарасы жазыла қояр ма екен деген сауалды ашық қойып келеді.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу

Мәресіне жете қоймаған Желтоқсанды талқылау үдерісін ескерсек, Желтоқсан ғылыми тұрғыдан қаншалықты игерілді? Соның ішінде, Желтоқсанды әлеуметтік философияның пәніне айналдыру қаншалықты қиынды? Біз зерттеу жұмысында соңғы сұрақ төңірегінде талдау жұмыстарын жүргізуге тырысамыз.

Желтоқсанды ғылым тұрғысынан зерттелу керектігі туралы көзқарастар мен пікірлер алуан түрлі. Мәселен:

– Желтоқсан оқиғасын психолог, этнограф, философ, саясат, әлеуметтану, тарих сияқты гуманитарлық және әлеуметтік ғылым салалары кешенді түрде зерттейтін, талдайтын мәселе [1, 14-17 бб.; 2, 5-6 бб.];

– Желтоқсан туралы жарияланымдар мен ақпараттардың жеткілікті деңгейде таралуына, нормативтік құжаттардың қабылдануына қарамастан, оның «ақиқаты әлі жабулы» деген пікір қоғамдық санада басым. Қоғамдық санада ешбір күмәнге орын қалдырмау үшін зерттеулер жүргізілуі керек [3, 17-23 бб.];

– Желтоқсанның салдары, яғни адам құқықтарының бұзылуы туралы мәселе зерттелінді, ал оның саяси себептері туралы мәселе назардан тыс қалып қойды [3];

– Желтоқсан қазақ халқының басынан өткерген тарихи маңызды оқиғаларының бірі, сол себепті Желтоқсан туралы жан-жақты, терең ғылыми көзқарастар қажет [4, 118-122 бб.];

– Желтоқсанды зерттеуге тарихшылар, журналистермен қатар экономистер, психологтар, саясаттанушылар, әлеуметтанушылар және т.б. сала мамандары өзінше баға беруі қажет. Сонда ғана Желтоқсанның шындығын жан-жақты айқындай аламыз және мұндай бағалау жеке тұлға мен қоғамның жетілуіне жағдайлар жасайды [5, 53-54 бб.];

– Желтоқсан сияқты айтулы тарихи фактінің ақиқаты жарты ғасырдан кейін жарыққа шығып, жария болуы мүмкін. Көптеген архив құжаттары әлі ғылыми талдауға түспей жатыр. Желтоқсанның екі жағында болған азаматтар арамызда жүр [6, 7-8 бб.].

Олай болса, академиялық көзқарастарға сәйкес, Желтоқсан ғылым тұрғысынан зерттелуі тиіс кешенді мәселе.

Зерттеу әдіснамасы

Желтоқсан туралы уақытында айтылмаған «Дат!» түсінбеушілік туғызды [7, 4-5 бб.], ал Желтоқсан жарасы қоғамның әлеуметтік саласында қалай емделіп жатқандығы туралы мәселе әлі күнге шешімін таппады. Авторлар, игерілмеген проблеманы талдау үшін «мәдени жарақат» тәсілін қолдануға талпыныс жасайды. «Мәдени жарақат» тәсілінің бірізділігі – «Желтоқсан» – «Желтоқсанның бағалануы» – «Желтоқсанның себептері» – «Желтоқсанның өнердегі репрезентациясы» арқылы жүзеге асырылады.

Желтоқсан – 1986 жыл

1986 жылдың 16 желтоқсаны. Алматы уақытымен таңертеңгі сағат 10.00. Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің он сегіз минутқа созылған V Пленумы болып өтті. Пленумда Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің бірінші хатшысы Дінмұхамед Ахметұлы Қонаев пенсияға шығуына байланысты Республика Компартиясы Орталық Комитетінің бірінші хатшысы міндетінен босатты. Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің бірінші хатшысы болып Кеңес Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің мүшесі Геннадий Васильевич Колбин сайланды. Ол Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің бірінші хатшысы қызметіне тағайындалғанға дейін Ульянов облыстық партия комитетінің бірінші хатшысы болып істеген [8, 1 б.]. Ұсынысты Кеңес Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитеті Саяси Бюросының атынан Кеңес Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің хатшысы Георгий Петрович Разумовский жасады. Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің Пленумы туралы ресми хабар «Қазақстан», «Уақыт» бағдарламалары арқылы таралды.

1986 жылдың 17 желтоқсанында Республика Компартиясы Орталық Комитеті үйінің алдына студент және еңбекші жастар жиналып, Пленум шешімдерімен келіспейтінін ашық білдіріп, түсінік беруді талап етті. Наразалық бейбіт шеру ретінде өтіп, саяси сипат алды. Куәгерлердің айтуынша, шеруге шыққандардың жалпы саны 15–60 мың шамасында адамға жетті [1, 2, 9, 10].

17 желтоқсан кешкі сағат 18.00-де желтоқсандықтарды күштеп тарату туралы шешімді Мәскеудің келісімімен жергілікті формальды басшылық қабылдады. Қуып-тарату жөнінде тікелей бұйрықты Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасының Ішкі істер министрі Г.Н. Князев берді [11, 2 б.]. Бұйрық тоталитарлық жүйенің арнайы әзірлеп қойған «Құйын – 86» («Метель») операциясы арқылы жүзеге асырылды. Осылайша, Кеңестік Социалистік Республикалар Одағы Ішкі істер министрінің № 0385 бұйрығы негізінде дүниеге келген «Құйын – 86» операциясы Кеңестік Социалистік Республикалар Одағында тұңғыш рет Алматыда, яғни желтоқсандықтардың еркін тұншықтыруда қолданып көру үшін апробациядан өткізу туралы шешім қабылданды.

Операция шеңберінде және шеруді басу мақсатында 20 өрт сөндіргіш машинасы, 15 БТР тартылды, Кеңестік Социалистік Республикалар Одағының жеті бірдей қаласынан құрама әскер арнайы ұшақпен әкелінді – Фрунзедегі 5450-

інші әскери бөлімнен 100 адам, Ташкенттегі 5452-інші және 3408-інші әскери бөлімнен 300 адам, Челябинскідегі 5426-ыншы әскери бөлімнен 203 адам, Новосібірдегі 5427-інші әскери бөлімнен 203 адам, Уфадағы 5424-інші әскери бөлімнен 200 адам, Свердловскідегі 5425-інші әскери бөлімнен 225 адам, Тбилисиден 480 адам [1, 11]. Әскерилердің жалпы саны 12729 адамды құрады.

18 желтоқсанда, қуып-таратудан соң 2401 адам – ішкі істер бөліміне (2302 қазақ, 26 орыс, 18 ұйғыр, 10 татар, 7 қырғыз бен қалғандары әртүрлі ұлттардың өкілдері), 2212 адам – мемлекеттік қауіпсіздік комитетіне, 2401 адам – прокуратураға жеткізілді. Жарақат алған 768 адам жедел жәрдемнің 20 бригадасымен емдеу мекемелеріне әкелінді, олардың 204-і ауруханаға жатқызылды. Ауыр жағдайда 17 адам, өлім халінде 2 адам түсті (екеуі де қайтыс болды) [11, 2 б.].

Нәтижесінде, Желтоқсанға қатысқан 99 адам Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасының «Қылмыстық кодексінің» 60-бабы (ұлттық және нәсілдік тең құқықты бұзу) және 65-бабы (жаппай тәртіпсіздік) бойынша үш жылдан 15 жылға дейін бас бостандығынан айырылды. Екі адам ең жоғарғы үкім – ату жазасына кесілді. Олардың бірі – Қайрат Ноғайбайұлы Рысқұлбеков – Алматы телерадио орталығының қызметкері, жасақшы С. Савицкий өлімі үшін айыпталды. Кейін оның жазасы халықаралық қысымның ықпалымен 20 жыл бас бостандығынан айырумен алмастырылды. Жоғары оқу орындарының 12 ректоры және басқару саласынан 33 мың адам қызметінен босатылды. Ішкі істер жүйесінен 1200 қызметкер жұмысынан кетірілді.

Тоталитарлық машина бұқаралық ақпарат құралдары арқылы «1986 жылдың 17–18 желтоқсанында тәртіпсіздікке қатысқаны үшін» деген айыппен 787 адам Бүкілодақтық лениндік коммунистік жастар одағы қатарынан шығарылғанын, 1138-не комсомолдық шара қолданылғанын, 271-і оқу орындарынан шығарылғанын асыға жазды [7, 4-5 бб.]. Бұл социалистік құрылыс жүйесінде әлеуметтенуге талпынған жас коммунист азаматтар үшін тоталитарлық машинаның ойлап тапқан қатаң жазаларының бірі еді.

Желтоқсан – 1986: бағалануы

Желтоқсандықтарды жаппай жазалау мен Желтоқсанды қызу қоғамдық талқылаулар нәтижесінде 1987 жылы 14 шілдеде Кеңес Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитеті «Қазақ республикалық партия ұйымдарының еңбекшілерге интернационалдық және патриоттық тәрбие берудегі жұмыстары жайлы» қаулы қабылдайды. Қаулыда 1986 жылы Алматыда 17–18 желтоқсанда орын алған оқиғаны «қазақ ұлтшылдығының көрінісі» деп баға берілді. Кеңестік Социалистік Республикалар Одағында бұл қаулының мәні қазақ халқына таңылған жазаны ең ауырын рәміздеді және көзқарастарына берілген жергілікті шын коммунистер тарапынан солай қабылданды.

1987 жылы 27 шілдеде Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің IX Пленумында Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің бұрынғы бірінші хатшысы Д.А. Қонаевтың атына «республика партия ұйымына басшылық етуде

жол берген елеулі кемшіліктері үшін» деген сын айтылып, Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің құрамынан шығарылды.

Алайда, «Қайта құру» үдерісінің дамуымен және орталық биліктің саяси конъюнктурасының өзгерістеріне байланысты республикада саяси ахуал онды сипат ала бастайды. 1989 жылдың 22 маусымында Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің бірінші хатшысы болып Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев сайланады.

Кеңес Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің 1989 жылдың 1 шілдедегі қаулысымен Алматы және Қазақстанның өзге облыстарындағы 1986 жылғы Желтоқсанға қатысты тиісті баға беру жөнінде комиссиясы құрылады. Алайда, Комиссия құрамына Желтоқсан шындығын бүркемелеуге мүдделі ресми адамдар енуіне байланысты жұртшылық сенімсіздік көрсетті. Кейін Комиссия құрамына Кеңестік Социалистік Республикалар Одағы халық депутаттарының тобы енгізіліп, сарапшы жұмыс топтары құрылады. Комиссияның екінші құрамы бір айдан астам уақыт – 1989 жылдың қазан айының басынан қараша айының 14-не дейін жұмыс істейді. Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасы Жоғарғы Кеңесі сессиясы Комиссия жұмысын сыңаржақ деп есептеп, жұмысты одан әрі жалғастыру қажетсіз деп табады. Комиссияны таратып, шағын жұмыс тобын қалдырады.

Алайда, Қоғамдық көзқарастың талап етуімен Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасы Жоғарғы Кеңесі Президумының Қаулысымен 1990 жылдың 19 қаңтарында Комиссия құрамы қайта құрылады [12, 25-29 бб.]. 1990 жылдың қыркүйек айында Комиссия жұмысының қорытындысы бұқаралық ақпарат құралдарында жарияланады. Қорытынды нәтижелері желтоқсандықтардың пайдасына қарай шешілуі тиіс саяси, құқықтық, әлеуметтік және т.б. мәселелерді қамтиды.

Ал, 1990 жылдың мамырында Кеңес Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің Саяси Бюросы «1986 жылдың желтоқсанында Алматы қаласында қоғамдық тәртіпті жаппай бұзушылықты қазақ ұлтшылдығының көрінісі ретінде бағалау қателік болып табылады...» деген мазмұнында Қаулы қабылдайды. Қаулының қабылдануы мен жариялануы қазақ қоғамдық пікірінде мойнынан салмағы ауыр «айыптың» алып тастағандай бағасын алды.

Желтоқсанды қоғамдық пікір алаңында бағалау – Желтоқсан жарасын жазуды жорамалдайды. Ал, тәуелсіздік жылдарынан бастап Желтоқсан жарасын емдеу туралы көзқарастар әр алуан сипатта өрбітілді және оның топтамасын төмендегілер құрайды:

1. Желтоқсан – қазақ халқының «құлдық» психологиясын жеңуі. Желтоқсан – рухани дағдарыс күйіне түскен қазақ халқының алғашқы жеңісі. Желтоқсан – ашу мен ызаның әрекеті, езгіге түскен ұлттың «өзін-өзі жеңуі». Өз елінде саяси билік тізгінін қолына алуға бағытталған талпынысы [9, 8-9 бб.].

2. Желтоқсан – әртүрлі ұлт өкілдері арасында дағдарыс туындатты. «1) орталық мемлекеттік органдарының тарапынан бақылаудың әлсіздігінен қоғам мүддесімен санасқысы келмейтіндер пайда болды; 2) жергілікті ұлттың өкілі болу айрықша жеңілдіктің кепіліне айналды; 3) жоғары оқу орындарында қазақ

жастарының саны күрт өсе бастады» деген сияқты дәйектер «ұлтаралық қатынас саласындағы теңдік принципінің бұзылуы» ретінде біржақты қорытындыланды. «Ерекше бір ынтамен студенттердің, ғылыми қызметкерлердің, жұмысшылардың, басшылардың, интернационалды отбасылардың пайызын есептеу етек алды» [7, 4-5 бб.]. Мұндай біржақты іс-шаралар мен көзқарастар қазақ ұлты туралы теріс пікірлер жүйесін құрады.

3. Желтоқсан – демократия сабағы. Желтоқсан – кеңес халқын «социалистік ұйқыдан» оятты [6, 7-8 бб.]. Желтоқсан – балаң демократия мен жауқазын жариялылықтың үні. Желтоқсандықтар – «демократияның қарлығаштары» [3, 118-122 бб.]. Алайда, тамыры тереңге кеткен партократия әскери машинасының күшімен «демократия қарлығаштарының» «ашық» талап-тілегін тұншықтырды [2, 13, 14]. Тоталитарлық жүйенің жазалау дағдысына салды.

4. Желтоқсан – адам құқығы мен бостандығының бұзылуының көрінісі. 1989–1990 жылдары жұмыс істеген Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасы Жоғары Кеңестер Президиумы жанынан құрылған Комиссия Желтоқсанға байланысты орын алған азаматтардың құқықтарының өрескел бұзылуы туралы көптеген фактілерді, халыққа қарсы репрессиялар ұйымдастырушылардың аты-жөндерін анықтады [3, 17-23 бб.].

5. Желтоқсан – ресми түрде саяси бағасын алмады [3, 17-23 бб.]. Құлдық әдет – 1986 жылы желтоқсанда көтерілген халықтың талабы мен саяси ахуалды бұрмалайтын ақпараттарды ойлап тапты. Желтоқсанға дейін Қазақстанда тоталитарлық жүйенің механизмдері бұзылмаған еді. Сондықтан, жариялылық, демократияландыру, қостілділік сияқтылар қоғамдық пікір алаңында Желтоқсаннан кейін естіле бастады. Сонымен қатар, Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасының Жоғары Кеңестер Президиумы жанынан құрылған Комиссия (1989–1990 жж.) Желтоқсанда көтерілген халықтың мақсатына оң саяси баға берген жоқ.

6. Желтоқсан – халықаралық деңгейде жүзеге асты (М. Шаханов). Мәселен, ақын Мұхтар Шахановтың айтуы бойынша [13, 28-32 бб.], желтоқсандықтардың ішінен 7 қырғыз жігіті ұсталған, қазақ жастарына көмекке ұмтылған 400-ге тарта қырғыз жастарын Қордай ауданында Ішкі істер министрлігі мен Мемлекеттік қауіпсіздік комитеті қызметкерлері тоқтатып, кері қайтарған. Олардың көбі қудаланып, жұмыстарынан босатылған, оқуларынан шығарылған.

7. Желтоқсан – бірнеше ғылыми көзқарастың іргелі мәселелерін айқындайды [1, 14-17 бб.]:

- адамзат пен этностық түрдің тарихи даму заңдылығында тарихи-философиялық тұрғыда орын алатын ғылыми объективтілік;
- маркстік-лениндік әдіснаманың ескі өлшемдерінің жаңа кезеңге сай формалық өзгеріске, яғни дағдарысқа ұшыраған түрі;
- кеңестік интернационализм саясатының, космополиттік, маргиналдық тәрбиеге ұмтылған әсіре оңшылдар мен солшылдар бағытының жемісі.

8. Желтоқсан – «ұлтжандылар» (қазақ тілді баспасөз) тарапынан көбіне біржақты пікір, эмоциялық тұрғыдан бағаланды [15, 45-54 бб.]. Мұндай тәсіл Желтоқсан туралы шындыққа жақындатпайды. Желтоқсан туралы шындық ашы-

луы үшін пікірталас, екі жақты, үш жақты ойлар, пікірлер қақтығысы, объективті әңгіме қажет.

Қорытып айтқанда, Желтоқсанды талқылау көп сипатты әлеуметтік-гуманитарлық мәселелерді айқындайды. Желтоқсанды тарихи феномен ретінде әлеуметтік, гуманитарлық кешенді бағалау керектігін көрсетеді.

Желтоқсан – 1986: себептері

Желтоқсан туралы қоғамдық қатынастар желісінде оның себептері хақында ізденістер мен көзқарастар жиынтығы қалыптасты. Мұны төмендегідей жіктеуге болады:

1. Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің бірінші хатшылығынан Дінмұхамед Ахметұлы Қонаевтың қызметінен босатылып, оның орнына Ульянов облыстық партия комитетінің бірінші хатшысы болып істеген Геннадий Васильевич Колбинді сайлау, қазақ халқының, әсіресе жастардың ұлттық ар-ожданына тиді [11, 16, 17]. Сондықтан, Желтоқсан – ұлттық ар-намысты қалпына келтіру мен құрметтеудің талпынысы. Өйткені, Дінмұхамед Ахметұлы Қонаев 1960 – 1962 және 1964 – 1986 жылдары Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің бірінші хатшылығы қызметін атқарған болатын.

2. Желтоқсан – коммунистік идеологияның саяси дағдарысы. Желтоқсан – республиканың бұрынғы және жаңадан тағайындалған басшыларын саяси дағдарысқа душар етті. Билік пен шеруге шыққандар арасында қарама-қайшылықты шешуге қатысты тең, ашық сұхбат болған жоқ. Биліктің Желтоқсанды саяси құралдармен шешу әрекеті сәтсіз аяқталды [7, 4-5 бб.].

3. Желтоқсан – саяси валюнтаризм салдары. Саяси валюнтаризм – коммунистік идеология пайғамбарлары еркінің мемлекеттік аппарат арқылы иерархияның үстінен төмен қарай трансформациялануынан көрініс тапты. Жергілікті ұлтпен кеңеспей, санаулы адамның қол көтеріп қабылдаған шешімінің қазақ ұлтының арасында қолдау таппауы кеңестік дәуірдің тыйым салынған нормаларының ішіндегі жазасы ауыр болып табылады. Әйткенмен, ХХ ғасырда кеңестік кезеңдегі қазақ халқы тоталитарлық жүйенің мұндай саяси валюнтаризм бағытындағы қақпанына бірнеше рет тап болды (*Мысалы, Мәскеудің шешімімен 1960 жылдары Өзбек Кеңестік Социалистік Республикасына өтіп кеткен Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасының оңтүстік территориялары, Кеңестік Социалистік Республикалар Одағында 1954 – 1960 жылдары жүргізілген Тың және тыңайған жерлерді игеру науқаны бойынша жалпы 41,8 млн га жер жыртылса, соның 25,5 млн га-сы қазақ жері болды, 1979 жылы Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасы аумағында Неміс автономиялық облысын құру жөніндегі сәтсіз жобасы*) [7, 4-5 бб.]. Мұндай билік философиясына күштарлық қоғамның даму механизмінің негізгі бағыт-бардарлары коммунистік партия пайғамбарларының қасиетті мәтіндерімен қамтамасыз етілетін еркімен айқындалатынын көрсетеді және адам қауымдастығының барлық формасы мұнымен келісуге мүмкіндігінше міндетті екенін аңғартады.

4. Желтоқсан – экономикалық валонтаризм салдары. Тоталитарлық жүйе Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасы экономикасының дамуына нұқсан келтірді. Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасы табиғи ресурстарға бай болғанымен, өндірістік қатынастары жақсы дамыған Одақтың аймақтарына шикізат тасымалдайтын орталыққа айналды. Ал халықтың 70 пайызын жұмыссыздық белең алды және басым көпшілік әлеуметтік, тұрмыстық жағдайы төмен ауылдық аймақтарда өмір сүрді. Әлеуметтік, тұрмыстық шешілмеген мәселелер ауыл жастарын қалаға қарай көшуіне алып келді. Қалада ішкі мигранттарды қымбатшылық пен утопистер аңсаған жұмақ мекен (*баспана*) табу таукіметі күтіп тұрды. Мәселен, «Республикадағы селолық елді-мекендердің 61 пайызына типтік жобамен салынған мектеп жоқ, 73-де балабақша, 37-де кітапхана, 58-де денсаулық сақтау мекемесі, 52-де сауда нүктесі жоқ» [7, 4-5 бб.] болған.

5. Желтоқсан – қазақ ұлтшылдығының көрінісі [6, 7-8 бб.]. Желтоқсан – қазақ халқының ұлттық бояуы. «1926 жылы, күшті отарлаудан кейін де Қазақ республикасының ұлттық құрамы мынадай болды: қазақтар – 57,6 пайыз, орыстар – 20,9 пайыз, украиндар – 14,2 пайыз, татарлар – 2 пайыз және т.с.с.» [7, 4-5 бб.]. XX ғасырдың 30 жылдары сталиндік ұжымдастыру саясатын жүзеге асыру науқанында қазақ халқы жұт пен аштықтан 49 пайызынан айырылды. Ал индустрализация, Екінші дүниежүзілік соғысы, тың және тыңайған жерлерді игеру жылдары Қазақстан территориясына сырттан қоныс аударушылар толқыны легімен жүзеге асырылды. «Сталиндік жаппай жазалау кезінде Қазақстанға корейлер, немістер, шешендер, ингуштар, қарашайлар тағы басқа халықтар күшпен көшірілді. Және жергілікті ұлттың пікірімен ешкім санасқан жоқ. Керісінше, миграция «артта қалған халыққа көмек», «туысқандық», «ұлттардың бірігуі» тәрізді ұрандарды жамылып жасалынды. Осылайша, бар-жоғы 30 жылдың ішінде Қазақстанның байырғы халқы өзінің туған жерінде еріксіз азшылық жағдайда қалуға мәжбүр болды. Әсіресе, бұл ірі қалаларда айқын байқалды. Қала мен ауыл арасындағы теңсіздік бірте-бірте өз бойына ұлттық бояуды сіңіре бастады» [7, 4-5 бб.].

6. Қазақ тілінің қолдану аясы тарылды, 1960 – 1980 жылдар аралығында 600-ден астам қазақ мектебі қызметін тоқтатты. Қазақ жастарының бірқатары қазақ тілін білмейтін мәңгүртке айналды. Тарихшы Б. Аяған социалистік құрылыста өмір сүрген қазақ халқының артықшылығы мен жай-күйі туралы: «Шопандардың 99 пайыз – қазақтар! Меніңше, біздің басқалардан бар «артықшылығымыз» осы ғана!» [7, 4-5 бб.], – деп келтіреді. Ана тілінің қолданыс аясының тарылуынан ауыл мен қала жастарының арасында жік пайда болды.

7. Желтоқсан – экологиялық дағдарыс салдары [7, 4-5 бб.]. Қазақстан XX ғасырдың ортасынан бастап бірнеше ядролық сынақ алаңына айналды. Арал теңізі санаулы жылдар ішінде тартылып кетті. Мұндай апаттар жергілікті халық үшін қолдан жасалынған нәубеттер ретінде бағаланды. Ал, Желтоқсандықтар ядролық жарылыс пен теңіз тартылуының зардабынан хабардар еді.

8. Желтоқсанның және бір бебесі – сталиндік таукіметті көрген ұрпақтардан кейін келген үшінші кезең ұрпақтарының өзінің көрсету кезеңі еді. Желтоқсанда

алаңға шыққан жастар жаңа буынның өкілдері болатын. Өйткені, коммунистік орталық биліктің шешіміне ашық наразылық Қазақстан тарихында ХХ ғасырдың 30 жылдарынан бері болмаған құбылыс. Бұл ұрпаққа мынандай ерекшеліктер тән болатын: «Біріншіден, олар 37-38-дің жойқын жаппай репрессиялау саясатын көрмеген, 39-45 жылдардағы екінші дүниежүзілік аласапыран соғысқа қатынаспаған, соғыстан кейінгі мерзімде қатая түскен тоталитарлық жүйенің идеологиялық ықпалына ұшырағанымен илеуінде біржола жаншылмаған ұрпақ еді. Екіншіден, ешқандай да күмәнсіз нәрсе сол, бұл жаны таза, рухы биік қазақ әдебиеті мен өнерінің үздік дәстүрінде тәрбиеленген, Мұқағали Мақатаевтың «Реквиемін», өлеңдерін жатқа білетін, Шәмші Қалдаяқовтың «Қазақстанымын» өзінің ортақ гимніне айналдырған ұрпақ болатын» [18, 3-10 бб.].

Олай болса, Желтоқсан кеңестік қазақ қоғамдық құрылысында ертелі-кеш болуы тиіс әлеуметтік құбылыс еді. Өйткені, қордаланған кешенді әлеуметтік мәселелер кешені факторларлық нәтижесін өздігінен сұрап тұрды.

Желтоқсан – 1986: өнердегі репрезентациясы

Желтоқсанның орын алғанына ширек ғасырдан астам уақыт өткенімен желтоқсандықтар мен қазіргі қазақ қоғамының санасында құбылыс өзектілігі мен белсенділігі күн өткен сайын артып келеді. Желтоқсанды қоғамдық тәжірибенің алуантүрлі құндылықтарын қалыптастыруда әмбебап құрал ретінде пайдаланудың жобалары ұсынылу үстінде. Мұның айқын мысалдары, Желтоқсан жарасы жария етілген өнер салаларында туындаған ескерткіштер мазмұнынан аңғарылады.

1. Желтоқсан туралы фильм

Желтоқсанның он жылдығына арналып «Аллажар» фильмі жарық көрді. Фильмнің режиссері Қалдыбай Әбенев, туындысын түсіруге өзінің сегіз жыл уақытын жұмсады. Яғни, фильм «Колбин науқанының» ыстығы басыла қоймаған 1988 жылы басталады. Сәйкесінше, туындының репрессия науқанына ұшырауы зандылық еді. «Бірде 1989 жылы Коммунистік партияның орталық комитетіне шақырып алып «ешкім итпен таланған жоқ, арматурамен ешкімнің басы жарылған жоқ, өрт сөндіргіш машиналармен су шашылған жоқ, ешқандай қыз зорланған жоқ, түрмеге ешкім қамалған жоқ, оқиғасы жалған» – деп, бұл фильмді (консервацияға) жабады. Киноның авторларының бірі Александр Лапшин Москвадан келген кинодраматург еді. 1989 жылы өзімнің «Барыс» деген киностудиямды ашып осы фильмді түсіруді жалғастырдым. Өкінішке қарай, 1988 жылдан әлі күнге дейін «Аллажар» фильміне деген қыспақ жалғасып келеді. Бірақ сол қыспақ көрінбейтін, көзге шалынбайтын, елдің назарына ілінбейтін, көптеген құйтырқы тосқауылдардан тұрады» [19, 23 б.], – дейді, режиссер.

Көркем туындының қалың аудиториямен таныстығы біршама уақыт жүзеге асырылмайды. Түрлі саяси технологияның салдарынан фильмді рынокқа шығарып, пайдамен есептелетін қаржылай, мәдени эквивалентін анықтайтын мүмкіндігінен қағылады. Фильм материалдары репрессия машинасынан бой

тасалау жылдары техникалық сапасын сын көтерместей төмендетіп, тозығы жетеді. Осыған орай, «Аллажар» тағдыры – қазақ тағдыры» деп пайымдайтын және сын сағаттарын басынан өткерген режиссер үкіметтен көрген таукіметінің қарымтасы ретінде туындысының өміршеңдігін қолдауды талап етеді. Араша түскен «төртінші билік» өкілдері «Аллажар» фильмін мемлекеттік сыйлықпен марапаттауға ұсыныс білдіреді. Алайда, кино саласының ресми органдары тарапынан «төртінші билік» ұсынысы елеусіз қалады.

Фильмнің мазмұнына сәйкес, «Аллажардың» басты кейіпкері Азат есімді жас жігіт. Басты кейіпкердің Азат есімімен аталуы тегіннен-тегін емес. Еркіндік пен егемендікті аңсаған жас жігіттің тағдыры – қалың қазақ жастарының тағдыры, Азат сияқты белсенді жастардың жиынтық бейнесі сомдалған. Фильмнің трагедиясы – жеке бастың емес, қазақ халқының трагедиясы екені анық [20, 8 б.].

Смағұл Елубайдың пікірінше [21, 24 б.], режиссер фильмді деректі көріністер мен көркем көріністерді ажырата алмастай етіп шебер түсірген. Яғни, көрермен фильмді Желтоқсанның ақиқаты ретінде қабылдайды және режиссер осы мақсатты ұстанған. Фильмнің тағдыры қазір ауыр кезеңдерін басынан кешіргенімен, саяси цензура амалдарының қол жеткізген жемісінің салдарынан фильмнің мазмұны мен тарихи шындығы болашақ ұрпақ үшін маңыздылығы артады. Ал мәдениеттанушы Мұрат Әуезовтің пайымдауынша, «Аллажар» – Желтоқсан құбылысы шеберлікпен, көркемөнердің мүмкіндіктері пайдаланыла отырып түсірілген фильм [22, 24 б.]. Фильмде режиссер Желтоқсанда алаңға шыққан қазақ жастарының ерлігін көрсете білген, ал фильмнің өзі қазақ халқының мәдени мұрасына айналатын шығарма. Фильмнің тағдыры – қазіргі қазақ халқының саяси санасының квинтэссенциясы. Мәдениеттанушының айтуынша, фильм өз аудиториясына шыға алмауының себептері талдауды қажет етеді және қайғылы Желтоқсанның сын сағаттарын ұмытпауға, мәңгі есте сақтауға шақырады.

2. Желтоқсан туралы әдебиет туындылары

Желтоқсан туралы қазақ әдебиеті саласында жарыққа шыққан көркем шығармалар арнайы зерттеу мен талдау жұмыстарын жүргізуді талап етеді. Ғылымның зерттеу пәні ретінде қарастыруды болжайды.

Мәселен, Желтоқсан еліміз тәуелсіздік алып, өзінің оң бағасын алғанға дейін оны қолдап, қуаттаған ақындар ойларын ашық айта алмады. Сондықтан, айтылмаған шындық поэзия жанрында түрлі көркемдік тәсілдермен, бейнелі сөзбен, астарлы оймен, түрлі поэтикалық бейнелермен көрініс тапты [23, 5 б.].

Дүкенбай Досжанның «Алаң» [24] романы – Желтоқсан туралы жазылған алғашқы прозаның бірі. Ал Мұхтар Шаханов «Желтоқсан эпопеясы» [25] деректі романы арқылы Желтоқсанның тарихи фактілерін әдебиет тілімен көпшілік қауымның назарына ұсынды.

Қайым-Мұнар Табеев Желтоқсан шындығын – «Желтоқсан жаңғырықтары», «Прокурормен жекпе-жек», «Кебенек киген ер», «Профессордың ісі», «Махаббат жыры», «Алматыда жоғалған арулар» [2] атты деректі шығармаларын жарыққа шығару арқылы ашуға талпыныстар жасады.

Темірболат Ахметов «1986, Желтоқсан» [26, 60-63 бб.] хикаятын жариялады.

Қорытынды

Желтоқсан туралы жинақталған көзқарастар кешенін талқылау көп сипатты және арнайы зерттеулерді талап ететін әлеуметтік мәселелерді айқындайды. Желтоқсанды тарихи, құқықтық, саяси және т. б. жекелеген тәсіл тұрғысынан біржақты қарастыру тарихи фактіні бағалаудың, себептері мен қоғамдық пікірде репрезентациясының толық білімдер жиынтығын бермейді. Сондықтан, Желтоқсанды «мәдени жарақат» тәсілі – «Желтоқсан» – «Желтоқсанның бағалануы» – «Желтоқсанның себептері» – «Желтоқсанның өнердегі репрезентациясы» – тұрғысынан зерттеу көтеріліс туралы логикалық бірізділікті қалыптастыруға мүмкіндік береді.

Желтоқсан себептері Дінмұхамед Ахметұлы Қонаевтың қызметінен босатылуы, коммунистік идеологияның саяси дағдарысы, тоталитарлық биліктің саяси, экономикалық валюнтаризмінің салдары, қазақ ұлтшылдығының көрінісі, қазақ тілінің қолдану аясының тарылуы, Кеңестік Қазақстандағы экологиялық дағдарыс салдары, кеңестік үшінші кезең ұрпақтарының тарихи сахнаға шығуы ретінде анықталды. Тұтас алғанда, Желтоқсан қазақ халқының кеңестік қызыл империяның басқару шешімдері қалыптастырған жан жарасын ашық емдеудің формасы.

Желтоқсан тарихи факт және феномен ретінде орын алғанына ширек ғасырдан астам уақыт өткенімен желтоқсандықтар мен қоғамдық санада құбылыс ретінде активтілігі, қайта жаңғыртылуы күн тәртібінен түспей келеді. Желтоқсан – қоғамның әлеуметтік, саяси, мәдени тәжірибесінің алуан түрлі құндылықтарын қалыптастыруда әмбебап құрал ретінде пайдаланудың маңыздылығы артуда. Мұндай қорытындының мысалына – Желтоқсан сабақтарының қазіргі қазақ өнерінде (*фильм, әдебиет*) репрезентациялану тәсілдері айқындайды. Сонымен қатар, өнердегі репрезентация – Желтоқсан жарасын емдеудің формасы мен мазмұнын да білдіреді.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Ескендірұлы Ә. Санаға сәуле түсірген // Қазақ тарихы. – 1996. – №6. – Б. 14–17.
- 2 Табеев Қ-М. Әр жүректе Желтоқсан // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 5–6.
- 3 Қожа-Ахмет Х. Жартыкеш шындық, кібіртік тірлік немесе он жылдық үстіндегі он сан ой // Қазақ тарихы. – 1996. – №6. – Б. 17–23.
- 4 Есжанова М. Желтоқсан оқиғасы және зиялылар пікірі // А. Ясауи университетінің хабаршысы. – 2007. – №1. – Б. 118–122.
- 5 Бекмырзаева Т. Желтоқсан оқиғасының саяси-әлеуметтік маңызы // ҚазҰУ хабаршысы. Журналистика сериясы. – 2010. – №1(27). – Б. 53–54.
- 6 Есім Ғ. Желтоқсан қозғалысының халық санасындағы алатын мәдени-тарихи орны // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 7–8.
- 7 Аяғанов Б. Желтоқсан 1986 // Арай. – 1990. – №9. – Б. 4–5.
- 8 Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің Пленумы туралы информациялық хабар // Социалистік Қазақстан. – 1986. – 17 желтоқсан. – №289. – Б. 1.
- 9 Ақатай С.Н. Желтоқсан бұрқасыны // Әлеуметтік қорғау. – 1992. – №4. – Б. 8–9.
- 10 Желтоқсан көтерілісі – ұлттар санасы сілкінісінің басы // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 14.

- 11 Аймахан Қ. Желтоқсан жылнамасы // Алматы ақшамы. – 1996. – 18 қараша. – Б. 2.
- 12 Қазақ КСР Жоғарғы Советі Президиумының Алматы және Қазақстанның өзге облыстарындағы 1986 жылғы желтоқсан оқиғаларына тиісті баға беру жөніндегі комиссияның қорытындысы // Желтоқсан-86 / Құраст. Б. Әбдіғалиев, Б. Көрпебайұлы. Ред. Н. Әбубәкір. – Алматы: «Алтынбек Сәрсенбайұлы қоры», 2006. – Б. 25–29.
- 13 Салықбаев Ә. Желтоқсан-1986: тұжырымдар мен түйткілдер // Қазақ тарихы. – 1996. – №6. – Б. 28–32.
- 14 Бейісқұлов Т. Желтоқсан ызғары // Жетісу. – 1991. – 14 желтоқсан. – №50. – Б. 2.
- 15 Беркімбаев Т. «Желтоқсан – 1986»: қалай бағаланды? // Ақиқат. – 2001. – №10. – Б. 45–54.
- 16 Байменова Г.П. Перзенттік парызым еді // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 18–19.
- 17 Ерғожина Ш. Қанды қырғыннан аман қалған қыздардың бірі едім // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 20.
- 18 Қойгелдиев М.Қ. Желтоқсан қозғалысы: тарихтағы орны мен сабақтары жөнінде (1986 ж. Желтоқсан оқиғасының 15 жылдығына) // ҚазҰУ хабаршысы. Тарих сериясы. – 2001. – №4 (23). – Б. 3–10.
- 19 Ибрайымханова Г. «Аллажар» фильмінің авторы және қоюшы режиссері Қалдыбай Әбеновпен сұхбат // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 23.
- 20 Ергөбек Ш. Фильмнен соңғы ой // Ұлан. – 1996. – 10 желтоқсан (№49). – Б. 8.
- 21 Елубай С. // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 24.
- 22 Әуезов М. // Атамекен-ай. – 2006. – №12. – Б. 24.
- 23 Аймұхамбет Ж.Ә. Желтоқсан көтерілісі шындығының поэзияда бейнеленуі // Үш қиян. – 2006. – 14 желтоқсан. – №139. – Б. 5.
- 24 Досжан Д. Алаң. Роман. – Алматы, «Қазақстан». – 1993. – 297 б.
- 25 Шаханов М. Желтоқсан эпопеясы. – Алматы, 2013. – 904 б.
- 26 Ахметов Т. 1986, Желтоқсан (хикаяттан үзінді) // Ақиқат. – 2001. – №12. – Б. 60–63.

Transliteration

- 1 Eskendirüly Ä. Sanağa säule tüsirgen [Leaving a Mark in the Mind] // Qazaq tarihy. – 1996. – №6. – B. 14–17.
- 2 Tabeev Q-M. Är jürekte Jeltoqsan [December is in Every Heart] // Atameken-ai. – 2006. – №12. – B. 5–6.
- 3 Qoja-Ahmet H. Jartykeş şyndyq, kibirlik tirlik nemese on jyldyq üstindegi on san oi [Lie or Truth on the Eve of the Decade] // Qazaq tarihy. – 1996. – №6. – B. 17–23.
- 4 Esjanova M. Jeltoqsan oқиғасы және zialylyar pikirı [The December Event and the View of Intellectuals] // A. İasauı universitetiniñ habarşysy. – 2007. – №1. – B. 118–122.
- 5 Bekmyrzaeva T. Jeltoqsan oқиғасыnyñ saiasi-äleumettik mañyzy [Socio-Political Significance of the December Event] // QazÜU habarşysy. Jurnalistika seriasy. – 2010. – №1(27). – B. 53–54.
- 6 Esım Ğ. Jeltoqsan qozğalysynyñ halyq sanasyndağy alatyn mädeni-tarihi orny [The Cultural and Historical Significance of the December Event in the Minds of the People] // Atameken-ai. – 2006. – №12. – B. 7–8.
- 7 Aiağanov B. Jeltoqsan 1986 [December 1986] // Araı. – 1990. – №9. – B. 4–5.
- 8 Qazaqstan Kompartiasy Ortalyq Komitetiniñ Plenumy turaly informasialyq habar [Informational News About the Plenum of the Central Committee of the Communist Party of Kazakhstan] // Sosialistik Qazaqstan. – 1986. – 17 jeltoqsan. – №289. – B. 1.
-

- 9 Aqatai S.N. Jeltoqsan būrқasyny [December Blizzard] // Äleumettik qorğau. – 1992. – №4. – B. 8–9.
- 10 Jeltoqsan köterілісі – ülttar sanasy silkinіsіnіñ basy [The December Uprising as the Beginning of National Consciousness] // Atameken-ai. – 2006. – №12. – B. 14.
- 11 Aimahan Q. Jeltoqsan jylnamasy [December Yearbook] // Almaty aqşamy. – 1996. – 18 qaraşa. – B. 2.
- 12 Qazaq KSR Joғarғы Soveti Prezidiumynyñ Almaty jäne Qazaqstannyñ özge oblystaryndaғы 1986 jylғы jeltoqsan oқиғаларына tіstі baға беру jönіндегі komisiyanıñ qorytyndysy [Conclusions and Proposals of the Commission of the Presidium of the Supreme Soviet of the Kazakh SSR on the Final Assessment of the Circumstances Related to the Events in the City of Alma-Ata on December 17-18, 1986] // Jeltoksan-86 / Qūrast. B. Äbdіғaliev, B. Körpebaiūly. Red. N. Äbubäkır. – Almaty: «Altynbek Särsenbaiūly qory», 2006. – B. 25–29.
- 13 Salyqbaev Ä. Jeltoqsan-1986: tūjyrymdar men tüitkilder [December-1986: Conclusions and Problems] // Qazaq tarihy. – 1996. – №6. – B. 28–32.
- 14 Beіsqūlov T. Jeltoqsan yzғary [The buzz of December] // Jetisu. – 1991. – 14 jeltoqsan.– №50. – B. 2.
- 15 Berkimbaev T. «Jeltoqsan – 1986»: qalai baғalandy? [How was December 1986 Evaluated?] // Aqıqat. – 2001. – №10. – B. 45–54.
- 16 Baimenova G.P. Perzenttik paryzym edі [It was My Duty]// Atameken-ai. – 2006. – №12. – B. 18–19.
- 17 Erğojina Ş. Qandy qyrğynnan aman qalğan qyzdardyñ bırı edim [I Was One of the Survivors] // Atameken-ai. – 2006. – №12. – B. 20.
- 18 Qoigeldiev M.Q. Jeltoqsan qozғalysy: tarihtaғы orny men sabaqtary jönінде (1986 j. Jeltoqsan oқиғasynyñ 15 jylдығыna) [December Uprising: a Place in History and Lessons (On the 15th Anniversary of the December Uprising)] // QazŪU habarsysy. Tarih seriasy. – 2001. – №4 (23). – B. 3–10.
- 19 İbraimhanova G. «Allajar» filmіnіñ avtory jäne qoiuşy rejiserі Qaldybai Äbenovpen sūhbat [Conversation With the Author and Director of the Film “Allazhar” Kaldybai Abenov] // Atameken-ai. – 2006. – №12. – B. 23.
- 20 Ergöbek Ş. Filmmen soñғы oi [My impressions of the Film]// Ūlan. – 1996. – 10 jeltoqsan (№49). – B. 8.
- 21 Elubai S. // Atameken-ai [Atameken-ay]. – 2006. – №12. – B. 24.
- 22 Äuezov M. // Atameken-ai [Atameken-ay]. – 2006. – №12. – B. 24.
- 23 Aimūhambet J.Ä. Jeltoqsan köterілісі şyndyğynyñ poeziada beinelenuі [Description of the Truth of the December Uprising in Poetry]// Ūş qian. – 2006. – 14 jeltoqsan.– №139. – B. 5.
- 24 Dosjan D. Alañ. Roman [Square. Novel]. – Almaty, «Qazaqstan». – 1993. – 297 b.
- 25 Şahanov M. Jeltoqsan epopeiasy [Epic of December]. – Almaty, 2013. – 904 b.
- 26 Ahmetov T. 1986, Jeltoqsan (hikaiattan üzındı) [December (Excerpt From the Story)] // Aqıqat. – 2001. – №12. – B. 60–63.

Айтенова А.А., Қайратұлы С.

Декабрь – 1986: оценка, причины и репрезентация в искусстве

Аннотация. Авторы статьи делают попытку проанализировать события, произошедшие 17–18 декабря 1986 года в Казахской Советской Социалистической Республике, с помощью методологии «культурной травмы». Методология «культурной травмы» с точки зрения авторов осуществляется в следующей последовательности – «Декабрьские события» – «Оценка Декабрьских событий» – «Причины Декабрьских событий» – «Репрезентация Декабрьских событий в искусстве».

Декабрьские события определяются как многогранная социально-гуманитарная проблема. Показано, что Декабрьские события необходимо оценивать всесторонне как исторический, социальный, гуманитарный феномен.

Причинами Декабрьских событий определены: освобождение от должности Кунаева Динмухамеда Ахмедовича, кризис коммунистической политической идеологии, политический, экономический волонтаризм тоталитарной власти, сужение сферы применения казахского языка, экологический кризис Советского Казахстана, выход на арену истории третьего поколения советского народа. В целом, Декабрьские события рассматриваются в качестве открытой формы залечивания душевных ран казахского народа, нанесенных управленческими решениями советской красной империей.

Несмотря на то, что Декабрьским событиям как социальному феномену уже более четверти века, декабристы и их активность не сходят с повестки дня в общественном сознании. Возрастает важность использования Декабрьских событий как универсального инструмента в формировании различных форм социальной практики. Концептуализация этой точки зрения в статье определяется репрезентацией уроков Декабрьских событий в современном казахском искусстве (скульптура, кино, литература, театр). Вместе с тем в статье также показано, что репрезентация Декабрьских событий в искусстве является формой и содержанием «заживления» травмы Декабрьских событий.

Ключевые слова: социальная философия, культурная травма, Декабрь – 1986, искусство, репрезентация.

Aitenova A., Kairatuly S.

December – 1986: Evaluation, Causes and Representation in Art

Abstract. The authors of the article make an attempt to analyze the events that took place on December 17–18, 1986 in the Kazakh Soviet Socialist Republic, using the methodology of “cultural trauma”.

The December events are defined as a multifaceted social and humanitarian problem. It is shown that the December events must be assessed comprehensively as a historical, social, humanitarian phenomenon.

The reasons for the December events were determined by the dismissal of Dinmukhamed Akhmedovich Kunayev, the crisis of communist political ideology, the political, economic voluntarism of totalitarian power, the narrowing of the scope of the Kazakh language, the ecological crisis of Soviet Kazakhstan, the emergence of the history of the third generation of the Soviet people. In general, the December events are viewed as an open form of healing the mental wounds of the Kazakh people inflicted by the administrative decisions of the Soviet red empire.

Despite the fact that the December events as a social phenomenon are more than a quarter of a century old, the Decembrists and their activity do not leave the agenda in the public consciousness. The importance of using the December events as a universal tool in the formation of various forms of social practice is growing. The conceptualization of this point of view in the article is determined by the representation of the lessons of the December events in contemporary Kazakh art (sculpture, cinema, literature, theater). At the same time, the article also shows that the representation of the December events in art is the form and content of the “healing” of the trauma of the December events.

Key words: social philosophy, cultural trauma, December – 1986, art, representation.

PEDAGOGY OF RELIGION AND SOCIALIZATION

¹Ykylaskhan Mailan, ²Muhittin Okumuslar
¹baris2030@gmail.com, ²okumuslar@hotmail.com
^{1,2}Necmettin Erbakan University
(Konya, Turkey)

¹Икиласхан Майлан, ²Мухиттин Окумушлар
¹baris2030@gmail.com, ²okumuslar@hotmail.com
^{1,2}Университет имени Неджметтина Эрбакана
(Конья, Турция)

Abstract. Many of the religions aim to organize social life. While social rules that individuals must obey are accepted as a part of religion, transferring these rules to individuals is also accepted as the duty of religious education. Because the task of religious education is to teach not only the theological and metaphysical aspects of religion, but also the rules of moral and social behavior.

Having a healthy social life, creating a sense of national unity and solidarity, contributing to social peace, learning social ethics and values mostly depends on the religious education they receive. At this point, non-formal and formal religious education institutions, which are the most effective institutions for individuals to acquire the right attitudes and behaviors, become more important. For this reason, it is important to examine the contribution and effect of religious education on social life scientifically.

Key words: Religion, Education, Socialization, Religious Education.

Introduction

The most important feature that distinguishes man from other living things is that he was created as a “responsible” being. This feature is due to the fact that people are in constant communication with the society. The continuation of this communication in a healthy way depends on the harmony that a person has with the physical and social environment in which he lives.

Adaptation to social life, which is one of the most natural needs for people living in society, has maintained its importance for the continuation of social peace throughout history. It is the basic desire of all people living in society to be able to provide social peace and tranquility in this period when the social, economic and cultural change that emerged with scientific and technological progress, urbanization and industrialization accelerated. At the point of providing this peace, the most important task falls to education. At this point, religious education comes to the fore the most. Because religious education aims to teach individuals not only the theological and metaphysical aspects of religion, but also the rules of morality and social behavior. As a matter of fact, almost all

religions aim to regulate social life. For example, the purpose of the religion of Islam is to make people adopt the necessary teachings, principles and values so that they can establish happiness in this world and the next and a peaceful life. When these values are learned correctly through religious education, peace, brotherhood, unity and solidarity prevail in society. The internalization of values such as love, respect, tolerance and sincerity by individuals in the society can be seen as the most important power to ensure peace in social life.

Of course, presenting religious education as a solution to all problems related to social cohesion would not be the right approach. However, it is a fact that religion's messages aimed at correcting and transforming the society will contribute to the process of establishing peace and tranquility in the society.

Education

Education begins with the history of humanity, but it takes the 19th century to become a science. Education is defined by Fidan as “activities carried out to find the laws and principles of consciously changing and improving the attitudes and behaviors of individuals for certain goals and to develop the necessary application for this reason” [1].

Giddens and Sutton define education as “the process of acquiring knowledge, skills and behavioral norms for new individuals entering the society to adopt their environment” [2]. The aim is to ensure the development of society by preparing new members for society. Most of the time, education has been seen as useful, even essential, by individuals who have entered such an education system and received education.

A broader definition of education is made by Bilhan as follows: “It is the application of methods and techniques to reveal the norms and values present in the child or adolescent in order to create and develop their physical, psychological, mental, social and moral characteristics” [3].

With industrialization, the need for labor has led education to become a modern social institution and the time spent by children in school has increased. Accordingly, the duration of compulsory education in industrial societies has been increased. In our country, the compulsory education period has been increased to twelve years. In many places around the world, students receive compulsory education until the age of eighteen.

According to Emile Durkheim, who evaluates education in a more social environment, education is “the effect of the grown generations on the growing generations” [4].

According to Colebrook, three features stand out when defining the concept of education.

1. To help create the necessary infrastructure and equipment (in terms of knowledge and skills) to prepare new generations for the future,
2. To create a system for improving human behavior in terms of abilities, tendencies, temperament and knowledge,
3. To be in the action of bringing the experiences and knowledge of the past to the next generation within a system [5].

Jackson's definition, which examines the definition of education by many authors and deals with education with a behaviorist approach, has also been widely accepted in the literature. The definition of education, which is accepted by individuals as revealing and developing the characteristics that they bring with them from birth, is as follows: "Education is the process of creating a desired behavioral change in the behavior of the individual through his/her own life and intentionally." [6]. According to this definition of Jackson, education is basically expressed as the process of acquiring behavior. The effect of this process on the development of the individual is related to whether it is intentional and desired. According to Akyüz, education, which is defined sociologically in terms of transferring the ideas and feelings of adults to young generations socially, needs a controlled environment pedagogically for the personal development of the individual and the development of his social abilities. The behavior change process takes place in this environment and this process is defined as education. From this point of view, it is possible to talk about two basic functions of education. One of them is the function of transferring the norms and values of the current culture, which is defined as the 'conservative aspect', to the younger generations. Another task of education is to gain a distance towards becoming a more advanced society that conflicts with existing values, to encourage creativity and innovation from the society, to accelerate social mobility by acquiring new values, and to shape the society within the framework of new values. In this framework, education is a driving force that triggers social change and development while preserving the current order [7].

When these definitions are examined, it is understood that the definitions of education differ from each other and the perspective on education varies depending on the discipline, branch of science or approach. As a result, education can be defined as the planned and purposeful influences on the development of human beings in all their aspects and making him/her a member of society. An individual's religious abilities are also effectively realized through religious education and training.

In that case, it is possible to define education as a discipline that ensures the change and development of society by preparing individuals for social life. The main purpose of education; to provide individuals in the society with professional competence, to provide the basic information they need, and to convey social and cultural values.

Religious Education

Every religion has continued its existence by being transferred to the next generations through both formal and informal education. Religion, which is a social reality, manifests itself in many areas of life. Religion has an effect on the attitudes and behaviors of people living together in society. Therefore, being able to establish an effective dialogue depends on being aware of religion and its effects. No child, teenager or adult can be considered fully educated unless they are made aware of the fact that there is a religious interpretation of life.

The first human being, Mr. The fact that Adam was sent as the first prophet at the same time shows that human beings need to believe in a religion and be educated about it. Since the beginning of history, every society has believed in a being, an object or a creator. This is an important feature that distinguishes humans from other living

beings. Meeting the innate belief need of each individual in a healthy way depends on the religious education he receives.

Religious events and beliefs deeply affect our lives. In order to preserve and maintain the peace and unity of the society, it is necessary to transfer the religious values and the culture shaped by these values to the new generation. The most important element that will help us for this is education. Since religious education has an important place in general education, it facilitates the work of educators in this regard.

Tosun'na göre din meselesi genellikle bir eğitim meselesidir [8]. Din eğitimini genel eğitim dışında düşünmek mümkün değildir. Din, bir meslek değildir; inansın ya da inanmasın her insanı hayatı boyunca lehte veya aleyhte meşgul edecek bir kültür ve bilgi alanıdır.

Religious education, as a science, deals with the whole of human existence. It deals with human life with its place in the unity of life. Religion itself is closely concerned with its principles and teachings. In addition to the theoretical knowledge of religion, its education, the reflection of the practices and experiences related to these, and the relationship of religious belief with education are the subject [9].

According to Keyifli, religious education; "It is the process of transferring religious knowledge to individuals, taking into account their body, mind and emotional development, and ensuring their religious awareness." Bringing all the mental and physical abilities of the individual together is the most important aim of religious education. In education, it is essential to develop spiritual abilities such as mind, will, emotion, attention and habit together [10]. An individual who has developed only one or a few of the existing abilities and neglected the others cannot be considered beneficial to himself and the society. Religious education makes it easier to answer the individual's religious needs, questions and expectations, and to have a religious understanding that is far from superstition and superstition. The importance and necessity of religious education cannot be discussed at the point of gaining a richness of perspective by evaluating different interpretations and worldviews that have emerged over time.

Religious education, which aims to raise individuals who are respectful to people, thoughts, moral behaviors, freedom and cultural heritage, is an important force in ensuring social peace and control. Because virtues such as justice, righteousness, loyalty, tolerance, cooperation, love and respect, which Islam cares about, are values that are sought to be achieved in all societies. It is not possible to adopt these values, which are extremely important in terms of social cohesion, by legal force. However, considering the issues it deals with, it can be seen that religious education has such a power.

While the definition of religious education is being made, the issue of whether the religion meant is the religion that is believed and lived causes confusion. However, when the social and cultural dimensions of religion are taken into account, this problem disappears. In this context, although it is natural for the religion to be Islam in religious education in Turkey, different beliefs and cultures are also taken into account.

According to Şimşek, religious education means teaching religious culture and acquiring a religious personality. "The science of religious education deals with the whole of human existence in accordance with the nature of religion; The science of religious education tries to make God available for teaching as a problem about the

origin of man, his meaning on earth and his future (destiny). (...) The question of God is the real question of religion. The science of religious education consciously asks this question" [11]. He stated that it is necessary to act with a human-centered approach while giving religious education.

As a result; Religious education is a branch of science that aims to eliminate the differences between generations by conveying the knowledge and experiences of previous generations to the new generation, while responding to the spiritual education needs of individuals on the one hand. The purpose of religious education can be summarized as adding value, protecting the clean nature of the individual, and returning the deteriorated nature to a clean state.

Socialization

A world is unthinkable without interaction between individuals. How should our attitudes and behaviors be in a school, hospital or restaurant? How should we behave in traffic, on foot or in a vehicle? Should the way we eat in a luxury restaurant be the same as our attitudes when we eat fast food?

According to Sterley, social communication with the environment, being a thinking being, and as a result, putting forth practices with a world of meaning are the most important features that make a human human. Socialization is not a discontinuous, but a lifelong process. In this process, people develop their skills and capacities on the one hand. On the other hand, they learn about their culture and other people's opinions about themselves. Value judgments such as right-wrong, good-beautiful that society has are learned in the socialization process [12].

Human socialization is a very complex structure. A person is under the influence of the events going on around him and the cultural-socio-economic conditions of the individuals, the environmental conditions of the customs, traditions and laws, and many other factors that can be counted. As a result of interaction with the specified factors, human exists as an individual. No one is exactly like another, as the complex form of relationship with these factors is never similar for two separate individuals. According to Sterley's definition, socialization is a concept that covers all areas of an individual's life and has different processes for each individual [13].

According to Levy, socialization, which we can describe as a process in which the social and cultural values around us are internalized, is a renewal and development event that occurs in the life of the individual through social effects. A person always learns new things throughout his life and thus gets the chance to renew himself. From this perspective, socialization can also be seen as a process of change and renewal [14].

It is not possible for people to survive and continue their lives only by meeting their biological needs. People also need to have social experiences. Personalities are formed as a result of social experiences. When personality is mentioned, action patterns, thought patterns and emotions come to mind. Both our social environment and the education we receive are very important in the formation of our personalities [15].

Schools and derivative institutions, where we receive education, expand the social world of children. Sharing the same social environment with children from various so-

cial circles, the child learns the relationship between genders and how to communicate with teachers and peers. In addition, games, group work, taking into account the role of others, empathy and sharing responsibilities are also attitudes learned at school. The child learns to be sensitive to the environment at school, learns to cope with difficulties, learns to make mistakes and learn from them. Learns to make friends, respect and obey authority [16].

Giddens defined socialization as being skilled with the influence of the culture that one was born in, starting from infancy, and finally becoming a knowledgeable person as a result of this interaction. In this context, Giddens defined socialization as “becoming a knowledgeable person”, especially emphasizing the cultural dimension of socialization [17].

Tolon; He considered “learning the material and spiritual elements of a certain culture beyond the human, biological, human and physical existence of the individual” as the basic condition of being able to live in this universe. Based on this, Tolon sees socialization as a process of learning material and spiritual elements. Naturally, this process continues throughout life. The purpose of this process is to live humanely in this universe [18].

Dönmezer expressed socialization in its shortest form as “the transition of culture from person to person” [19]. According to him, the individual is in a network of social siege. Voluntarily or involuntarily, the social network is caught in a torrent of values. And this process follows an uninterrupted course from the cradle to the grave.

Çalık, on the other hand, defines socialization as “The individual’s building his personality by taking the forms of feeling, thinking, doing and believing in the environment he lives in, the group, society, civilization’s beliefs and knowledge within his own perception of that society and with its own world of meaning and internalizing it in his own special way, and thus, to his environment. defines it as the process of adapting [20].

According to Alparslan, socialization in its broadest definition can be expressed as “preparation for society”. This process corresponds to the education period of the child. As a result of this process, the adaptation of the individual to a certain society or group will be realized. In this process, the child gains the culture of the group through interaction. And as a result of this interaction, if there is a behavioral change in the direction desired by the educator, it becomes a part of the education. This corresponds to a two-way exchange of information. Learners are also teachers because they teach others [21].

According to Alparslan, socialization has some features.

- Socialization always takes place within a society. That is, each individual is always socialized by a concrete society,
- Socialization starts from the birth of each individual,
- Socialization does not occur as a one-way process, there is also mutual interaction [22].

All societies have considered it a problem to transfer the world of meaning they have acquired throughout history to future generations. Overcoming this problem is possible with a healthy socialization process. The only way to achieve this is through

the transfer of learning between the institutional programs of the society and the next generations [23].

Today, socialization has been interpreted by Ergün in three different ways:

i. The direct or indirect effects of the society on the formation of the personality of the individual living in a society is socialization. From this point of view, the concept of classical education and socialization are the same thing.

ii. The concept of socialization is used to describe general personality development independent of external factors, which corresponds to the concept of “development” in classical psychology. The concepts of development and education are very close to the concept of socialization. In other words, these three phenomena work together in making a person human. The absence of one of these three facts immediately shows its presence as a missing piece in the personality of the person. Without a healthy physical and mental development, education and socialization alone will not work. According to the idea of developmental psychology, attention should be paid to the rhythm of physical development and maturation periods in the process of socialization.

iii. Gaining social values and behavior patterns to an individual and showing the ability to act in that society potentially in this way has been accepted as socialization, which has been expressed as “socialization of human nature” in classical sociology [24].

So, in general terms, socialization is defined as “the individual’s shaping his personality by taking the beliefs, knowledge, values, models and symbols of the group or society he lives in, the perception, thinking and belief styles that are specific to that group or society, culture and civilization, and identifying them within himself”. It will be functional in terms of giving a whole perspective by referring to both its individual and social aspects [25].

As it can be understood from its definitions and biological foundations, socialization is a social education process in the strict sense of the word. In other words, society shapes the individual directly or symbolically in order to include the new generations born into it and to integrate its own existence with the existence of the individual. In this shaping process, religion and religious education will of course occupy a very important place in bringing the spiritual characteristics of the culture to the personality of the individual and ensuring that these are internalized by the individual.

The Importance and Necessity of Social Life

The purpose of people living collectively is undoubtedly to meet their basic needs. In almost every place where individuals live together, there are institutions established to meet these needs. These institutions aimed to meet the basic needs of individuals living in groups by taking into account their rights and freedoms.

The coexistence of people is not only about material needs, but also about spiritual needs. For example, the spiritual pleasure of performing a worship alone and together with the community is different. Also, as Maslow states in his Hierarchy of Needs, people need to love and be loved. All these feelings are feelings that can only be found in social life.

We accept that all people have innate tendencies. Establishing and maintaining social relations, sharing life with other people are the natural characteristics of people. For example, as a very current situation, social isolation calls have been made by state officials almost all over the world within the scope of corona virus measures. It is frequently warned that individuals should “maintain social distance” and keep themselves away from all kinds of social environments (cafes, restaurants, restaurants, mosques, schools, etc.) except in emergencies. During this time, everyone has experienced how difficult it is to be isolated from daily life and to be isolated from social life. Many people have expressed the opinion that the feeling of loneliness negatively affects human psychology. Satisfaction of the social instinct inherent in humans is possible not only when they are alone, but when they are in a social interaction [26].

The emergence of social consciousness and culture is a situation that transcends individual individuals. Naturally, the consciousness created by each society will lead to the production of a different cultural system. Then there will be social values that emerge from that culture system. Social values are first reflected in expressions in the language through opinions, laying the groundwork for the formation of social institutions in the process, and finally, they are transferred to life in the form of concrete behaviors. Even if social structures are fed from the same process and source, they can show differences from each other and change over time [27].

Education as a means of transferring culture is the most important way used to maintain the continuity of society. According to the sociological view, education is an action that should be practiced by adults on young people and children. This action involves passing on the inheritance of the past and ancestors to them, again this action includes ideas, customs and customs so that youth and children can fit well even in the society in which they will live [28]. According to this definition, education can also be called socialization in short.

Almost all societies create an ideal citizen model for themselves and acquire certain tools in order to create this model. Education comes first among these tools. According to Durkheim, education for all societies; It is the means by which society prepares the basic conditions for its existence in the hearts of children [29, 30].

The school, which is among the socialization institutions, is the place where educational activities are carried out. However, not only scientific knowledge is taught in educational institutions called schools. The moral values and culture of the society in which we live are gained through educational institutions. The society they live in creates education policies in line with their own needs and the value judgments of the individuals who make up the society. These educational policies may change according to time and place. Even the changes in political cadres can lead to serious changes in education policies.

The importance of socialization for the society is the transfer of cultural elements between generations and the adaptation of the society to the living level of the newly joined individuals. Thus, the unity and continuity of the society is ensured. Its importance for the individual includes the process of adapting to social life, learning to adapt, and thus the formation of individual identity. Therefore, for the individual, socialization emerges as a process of separation as well as an integration process. In the

process of socialization, the individual, on the one hand, is differentiated from others as a person, that is, he creates a unique individual identity and character; On the other hand, it integrates with its environment by gaining the culture, values and norms of the society.

Religion and Socialization

If we accept socialization as the integration process of the individual with the group or society, it is clear that this process is also parallel to the education and learning process. In this process, the individual learns the belief and culture of the society. According to Okumuş, religious socialization is an expression that finds its counterpart in phrases such as becoming religious as the process of the society learning its religion over time and transferring it to their life [31]. Based on this determination, religious socialization, which is one of the main subjects of the sociology of religion, becomes one of the main sources of the society-religion relationship. Religion, by its very nature, is based on a historically strong reality that informally organizes individual-society relations as the values and life order that spread to society starting from the prophet.

According to Ortakaya, the concept of religious socialization is a field that can be examined as a sub-title of socialization. It is unlikely to be considered separately from general socialization. It is a process that includes the transfer of religious and cultural norms and traditional behaviors fed by customs and traditions in the process of socialization. For this reason, the will and acceptance of the individual and the natural knowledge transfer processes of the society meet at one point and realize religious socialization [32].

Especially today, due to the structure of the modern lifestyle, the individual is left in loneliness and despair in crowds. Some activities such as sports, music, entertainment, cinema and theater, which were developed to eliminate this loneliness of the individual, met the needs of the individual to a certain extent and ultimately the individual remained unsupervised and unguided. According to Sezen, the basic social institution that can remedy this situation is religion. The rich idea and social content of religion makes social sharing possible. Whether consciously or unconsciously, the religious content that enters the life of the individual affects the individual and, as a result, brings all individuals closer to each other. It can even lead groups or societies to unite around a common attitude even on non-religious issues [33].

The teaching of religion, which reveals the basic principles and propositions about the flow of life, also makes it possible to have a common attitude and stance regarding the details of life. We can express this as follows; Those who show the will to unite in the main veins also come together in the capillaries.

According to Günay's determination, religious socialization is described as a process that takes the behaviors of the religious culture of the society and accepts it as a criterion in constructing one's own personality by taking value judgments and thus taking a role in shaping the religious areas of his personality [34]. Based on this definition, people are naturally affected by the culture, beliefs and values, rules and customs of the society they live in, and by internalizing these, they have the same world

of thought and belief as the society. Therefore, this situation realizes the process of acquiring identity and personality.

According to Coştu, religious socialization is the development of religious attitudes according to the religious life and tradition of the society in which they live and showing behaviors that are parallel to the religious habits of the society in which they live [35].

Based on the existing approaches, religious socialization in the most general sense can be called a multidimensional process of total religious and cultural gains that can not only be obtained from books, but also have to be experienced on the basis of social reality. From this point of view, it includes a complex learning relationship, starting from the individual-society relationship and previously the individual-family relationship, extending to the group and society. Especially in our world, which has turned into a global village as a result of globalization, the individual is under the influence of a wider range of values, not only of the society he lives in, but also of many interactions and social media channels brought by the digital age.

According to Akın, religious socialization not only creates a bond with a religion and becomes religious, but also establishes an emotional bond with co-religionists who have the same teachings. In this context, religious socialization is not only a teaching, but also a phenomenon that provides emotional sharing and meets emotional needs [36].

Similar to the normal socialization process, religious socialization continues until the end of a lifetime and is not satisfied at any moment of life. According to Bilgin, the periods in which the development of religious feelings and thoughts that shape human life peaks are childhood and early youth [37].

Religion and Social Life

According to Coştu, there has never been a religionless society in terms of time and space. Perhaps it can be said that there are also irreligious individuals in the society. According to the expressions in the Qur'an, people and communities are mostly polytheists, not irreligious [38]. The fact that non-religious societies have not existed throughout history clearly shows us how important religion has been in social life. Even this simple fact shows that the role of religion in socialization cannot be filled by any other source. There has never been a society that can completely abstract religion from life and continue its existence. The only thing they could do was mix elements of polytheism into religion. Even the Meccan polytheists stated that they needed idols as a means of getting closer to Allah as a reason for worshipping idols. They say, "We worship them only to bring us closer to Allah... (Zümer 39/3) It is impossible to ignore the effect of religion on individual and social life by accepting this fact in this way.

Religion as a social institution has an important place in improving human behavior and gaining human personality and identity. It also contributes to the integration of society as an element of social control.

As Baş stated, religion, on the one hand, manages the common behaviors and movements of individuals, and on the other hand, it keeps the social conscience alive

thanks to the principles it preaches that people should love each other thanks to their religious ties [39].

While drawing attention to the importance of socialization, Çelikel stated that we should not overlook two issues. One of them is the system of social relations provided by religious institutions and the other is the power of rituals that enable the continuation of this system and ensure continuity [40].

The Relationship Between Religion and Socialization

According to Keskin, while people experience socialization in the society they live in, they internalize religious values as a natural course. This situation is observed not only in traditional societies but also in modern societies that have become secularized. Therefore, in a society where religion is active, it is not possible to talk about a socialization isolated from religion [41].

When both sociology and the history of religions are examined, the socialization experiences of the individual confirm the above thesis. From the past to the present, the effect of religion on socialization follows a stable course. Although there are opinions that the effect of religion on socialization will weaken in modern times, when we look at the lifestyles of today's societies, a certain level of regression is observed, but the effect of religion on socialization is still very strong.

Each religious socialization has a great influence on the shaping of the religious preferences of the actors who are influential on different segments of the society. However, how the social actors will live the religious preferences in question emerges as a result of interaction with the society. We witness this interaction both in the political and economic fields. It is not a coincidence that a company producing in accordance with the hijab uses the name 'Tekbir' or that a secular political party wears the party badge on veiled people at a press conference. They are the messages that the actors convey to the society in the context of religious values. Within the framework of these messages, a political and economic feedback is aimed.

In general, socialization lives in harmony with the society in which one lives in his religious life, when he learns and internalizes the beliefs and values of the society he lives in, the culture and the behavioral patterns formed as a reflection of this. The person learns the scenarios of religious experience and accumulation stemming from the culture of the society in which he lives. The resulting religious atmosphere emerges as models of religious experience that people have to follow in terms of both substance and form. In other words, the person is subject to the social atmosphere in question both in name and in essence [42].

The following hadith of our Master the Prophet confirms the above-mentioned approach. "Every human being is born with the disposition of Islam. His parents make him either a Jew, a Christian, or a Magi." (Bukhari, Janaiz 92; Abu Dawud, Sunna 1; Tirmidhi, Kader 5)

As a matter of fact, when we look at the world, it is not a coincidence that the European and American societies are Christian, the Middle Eastern societies are Muslim, and the Far Asian societies belong to Buddhism, Shintoist and Confucianism. Even this fact

alone is the belief, culture, morals, etc. that societies have. It shows the effect of values on the individual and shapes their preferences. The determining force in all these choices is socialization. In this context, Okumuş states that “Religious life becomes possible with socialization. It is learned and experienced in the process of socialization.” said [43]. Another aspect of religion related to socialization is that religion can be effective in social life as a means of social control. Our social behaviors are subject to a scale of legitimacy within religious criteria. Religion, as the legitimacy ground on which behaviors are based, has played the role of a control mechanism benefited by the state and administrative groups who want to have a directing effect on society, especially with this aspect.

Günay also draws a general framework by emphasizing the place of religion in the society-culture relationship in all societies since the first periods of history, adding personal development, formation of values, norms and behavior patterns, and the establishment of other religious cultural elements in the personality of the person and the formation of his character [44].

According to Akın, religious socialization is an integral part of the general socialization phenomenon. It is a special form of socialization. Religious socialization is the process that enables individuals to acquire their religious orientations, attitudes and behaviors. In this broad sense, religious socialization is synonymous with religious education. It covers all kinds of religious teaching and learning, whether it is for a specific purpose or not. From this point of view, the curriculum of the Religious Culture and Moral Knowledge course in our schools, which expresses the systematic and collective activity of religious socialization, has a special importance in terms of meeting the growing generations with the spiritual cultural heritage of the society and thus entering a successful religious socialization process [45].

In addition to the lives of the prophets and the exemplary (circumcision) religious scholars that emerged as a result, catechisms about how to live religion in their daily lives, symposiums, panels, cultural rituals, cinema films, television series and programs, religious publications and magazines are also religious. contributes to the development of socialization and the continuity of this development. In addition to the ideas and life stories of elders, books, cultural rituals, meetings, movies and programs that contain information about how people will live religiously in their daily lives also ensure the continuous production of religious socialization.

According to our belief, Mr. From Adam’(a.s) to Hz. There is a ring of prophecy until Muhammad (pbuh). When the basic messages of this Risalat ring are examined, it is seen that they are parallel to each other. In general, the teachings are classified as creed, worship and treatment. In particular, all the teachings outlined under the title of treatment are common to almost all religions and Hz. From Adam to Hz. It preaches similar teachings up to the time of Muhammad, and aims at revival and reformation against corruption. Although the messages of religions are common, there are also some differences arising from the economic and social structure of the age. Our Lord expresses this truth in the Qur’an as follows: “We have appointed a law and a way for each of you”. (Surah Maida 5/48).

The consciousness of a person who believes in the semi’ (hearing) and basar (seeing) attributes of Allah is constantly on the alert. It is a fact that it is not possible to

plant a policeman on the head of every person, or to be followed by a detective. In this sense, it is the consciousness of belief in Allah and the Hereafter that enables us to stay within the limits of religion, which determines good and bad. A person who thinks that he will pay for his mistakes in the hereafter stays away from evil with the self-control mechanism formed in his consciousness. This auto-control mechanism, which dominates the society in general, will ensure that improvement and welfare are realized at the highest level in every aspect. This is the reason why the period in which our Master the Prophet lived is called the age of bliss. The Prophet's being in the society, the presence of the companions locked around him, loyalty to beliefs and a high degree of devotion, awareness of worship, a constant state of dhikr, the strong bond they established with Allah and each other contributed to the minimization of social corruption and corruption, and to the development of virtuous and respected behaviors at the maximum level. provided.

The view of women, children and the elderly, neighborly relations, family and kinship ties, rights and law between spouses, solidarity between the rich and the poor, providing purification with zakat, alms and infaq, belief in the transience of the world, making sense of matter and meaning with a correct approach, Adopting the fact that it is not in a race but in taqwa, many social thought and behavior codes that are not mentioned here have been the main determining factors in the formation of the age of bliss.

In Okumuşlar, he draws attention to this reforming aspect of religion and states that the orders and prohibitions imposed by religion turn into a consciousness shaped within the framework of “emr-i bi'l maruf, nehyi ani-l munkur”, and that thanks to this awareness, behaviors that society does not tolerate are avoided, and behaviors approved by society are turned into a consciousness. He stated that an atmosphere was created in which he was transferred to life [46].

In addition, Çelik mentions the social control function of religion, which not only serves to correct the mistakes of the political mechanism or socialization channels, but also to prevent the arbitrariness or inadequacy arising from the authority, or to protect the information infrastructure, law, etc. in case it is insufficient. Allows the use of elements [47].

Another important point to be expressed here is that the livability of religion is modeled on the prophets. The reason why our Lord did not hold people responsible for the orders and prohibitions in it by sending the book down anywhere is that it shows the easy livability of the commandments through a human example. This truth has been expressed by our Lord as follows. “Indeed, there is a good example for you in the Messenger of Allah”. (Ahzab 33/21) From this point of view, it can be said that there is a divine socialization project from God to the prophet, from the prophet to the society, from the society to the individual, descending from the sky to the ground.

According to Yıldırım, one of the important factors of socialization is education and its affiliated institutions. The school, which constitutes the systematic and institutional dimension of education, is functional in transferring the cultural heritage of the society from generation to generation [48]. One of the examples to support this is the example of the Companions of Suffa. After our Prophet migrated to Medina and built the first mosque, he created a section in one of the sections attached to the mosque,

where the companions of the Suffa stayed, which would serve as an educational institution. This institution contributed a lot to the spread of Islam and its correct learning. It has even been described as ‘the first Islamic university’. Hz. Because they were together with the Prophet for a long time, they heard hadiths that many other Muslims had not heard and were at the forefront of hadith transmission. Three of the seven Companions who narrated the most hadiths were Abu Hurayra (r.a.), Abdullah b. Of course, the fact that Umar (r.a.) and Abu Said al-Khudri were also among the companions of the Prophet. It must be the result of this kind of association with the Prophet and such fondness for knowledge. Companions like Bilal-i Habeş and Salman-i Farisi were also members of this institution. Hz. Being welcomed by other Muslims, especially the Prophet, is one of the good examples of socialization as well as solidarity.

Research Model

In this study, besides the literature review on the factors affecting the motivation of the printing press, the interview method was used as a qualitative data collection method and the data were collected by face-to-face interviews. The interview form consists of two parts, in the first part there are questions about the demographic characteristics of the employees, and in the second part there are questions about the situations that affect the motivation of the employees.

Population and Sample Selection

Since this study is a qualitative study, homogeneous sampling method was used. In this method, it is studied on a homogeneous sample. Interviews were conducted with people related to religion and theology at high school, undergraduate and graduate levels.

Participants - Information about the Working Group

As participants, 3 different education levels and different age groups were selected. These people have been reached in order to increase diversity and include different views.

Data Collection Tools

The interview method was used as a qualitative data collection method in the research, and questions were asked through face-to-face interviews and voice recordings were taken with the permission of the participants. Received audio recordings were transcribed and data were created.

Data Analysis

In this study, the answers given in the data analysis part are stated and interpreted as they are. Interpreted and analyzed by revealing similar thoughts and different thoughts of the participants. The data contained here cannot be generalized to all education levels, occupations or age. It only covers the opinions of the participants.

RESULTS

Demographic Information of Participants

Participant Code	Name and Surname	Age	Gender	Job	Education Status
Participant A	Kadir Yılmaz	35	Boy	Religious Culture and Moral Knowledge Teacher	Master's Degree
Participant B	Fatma Demir	23	Woman	Faculty of Theology Undergraduate Student	Bachelor degree
Participant C	Kader Yılmaz	18	Woman	Imam Hatip High School Student	High School Degree

Question 1: What are your thoughts on religious education? What does Religious Education mean to you?

When the participant views were examined, Participant A and Participant B defined religious education with very technical information. In terms of dictionary meanings, they almost overlap. When the views of Participant C were examined, he displayed a different attitude from the other Participants. Participant C thinks that the education given on religion may change conceptually according to age.

Participant A: “Religious education is the teaching of a certain belief by applying the forms of worship of that belief in order to convey a certain belief to a person. The purpose of religious education is not to acquire knowledge. The main goal in religious education is for individuals to apply what they have learned.”

Participant B: “Religious education is the transfer of belief to another person through teaching or theoretically. Religious education is important in terms of devotion to the creator and the continuation of this devotion.”

Participant C: “My opinion about religious education is that it should not be given intensively in childhood. If religious education is given in childhood, brainwashing is given at a young age, it is finding meaning in questions.”

Question 2: What does socialization mean to you?

When the views of the participants are examined, the answers given by Participant A, Participant B and Participant C in terms of the Concept of Socialization are almost the same. Participants think that socialization is human interaction.

Participant A: “Socialization is mixing with people.”

Participant B: “In short, I can say it as human interaction.”

Participant C: “I think of people interacting in a certain activity as talking, chatting and spending time together”

Question 3: What are the advantages and disadvantages of religious education?

When the views of the participants are examined, Participant A and Participant B think that religious education does not create a disadvantage in any way, but only beneficial. However, Participant C thinks that religious education given at childhood can be blunted in terms of child development and the development of curiosity, but he thinks that it will be more beneficial if adults or young individuals are given this education.

Participant A: “Religious education has benefits in every aspect of life. Education isn’t bad, it’s just how you use it.”

Participant B: “The basis of religious education is morality. I do not think that good morals will create a disadvantage for people.”

Participant C: “I think that it functions to blunt questions at an early age because a child who constantly asks questions and seeks answers blunts questions with stereotypes such as ‘What God knows, whatever God says’. But for a teenager or an adult, understanding spirituality can be.”

Question 4: What are the advantages and disadvantages of socialization?

When the views of the participants were examined, Participant A and Participant C stated that it is beneficial when something is done to the extent of socialization. However, he thinks that when this limit is exceeded, it can harm people. However, Participant B thinks that Socialization has no disadvantages in any way and expresses that it is only beneficial.

Participant A: “One needs to socialize in order not to feel lonely. Even the problem that a person can exist with the society can be healed when he tells it to a person. It has to be shared. But over-socializing can also be overwhelming. Too many people, too many interactions is not a good thing either.”

Participant B: “Socialization is a useful and good thing. I don’t think there is a downside. Human interaction is good.”

Participant C: “Socialization is a good thing, as long as it’s done in moderation. It’s just as beautiful as anything. However, when this dose is exceeded, things can happen that can harm people.”

Question 5: How would you evaluate the relationship between socialization and religious education?

When the views of the participants are examined, Participant A thinks that the connection between Socialization and Religious Education will affect the sharing of religious knowledge positively as socialization increases. Participant B thinks that as religious education increases, socialization will increase. Participant C, on the other hand, thinks that there is no connection between socialization and religious education.

Participant A: “Religious education brings with it socialization because people with religious ties always meet at one point, which brings socialization because we call it intermingling. Socialization is also beneficial in terms of religious education. After all, sharing information is something useful and socializing in religious education.”

Participant B: “In religion, there is brotherhood, closeness to relatives, spending time with friends and hasbihal. All of these are socialization and they are related to religious education, for example, someone with a strong religious education knows that these should be done.”

Participant C: “I don’t think there is a very strong relationship between socialization and religious education”

Question 6: What can be done to increase the contribution of religious education to socialization?

When the views of the participants are examined, the views of Participant A and Participant B are almost the same. It can be expected to increase the effectiveness in this subject by increasing the activities or by creating areas where people who receive religious education can be together while giving religious education. Participant C stated that he had no idea about this issue.

Participant A: “While religious education is given in classrooms, in-class activities can be organized to strengthen the bonds between students.”

Participant B: “Events should be organized to increase the ties between the two concepts and spaces should be created where people will meet more in the field of religious education.”

Participant C: “I have no idea”

Conclusion

As a result; Religion is one of the most important dynamics of the socialization process. Religion has a very decisive effect on the formation, shaping, adoption, approval and emergence of social values at the level of behavior. Based on the fact that non-religious societies did not exist throughout history, we can say that socialization independent of religion could never be a question. Religion is almost a destiny in the lives of societies and an existential spirit that lives with societies.

It is possible to say that it is of vital importance that religious socialization continues its existence as a group of processes that complement and nourish each other, which is extremely important and effective in social harmony, stability, the formation of a healthy integration, the minimization of social diseases, the creation of identity,

and the acquisition of a world of meaning in our lives. Due to this importance, the Religious Culture and Moral Knowledge course together with other courses in the curriculum of institutions that play an institutional role in the preparation of individuals for social life, such as primary and secondary education institutions - such as primary and secondary education institutions - is of great importance. It is possible to say that it is extremely functional in adapting to the culture and in the development of the awareness of fulfilling its duties and responsibilities towards the society.

The fact that religion has a holistic system of values in regulating the human-human, human-nature and human-god relationship and preaching views on almost all areas of life distinguishes good-bad, right-wrong, cruel-just, truth and nonsense. The proposition of criteria, on the other hand, the individual's shaping the individual by appealing to his feelings and mind, and seeing the individual as a subjective element of reform and corruption, and finally, the undeniable role of family, society, state, civilization and all human elements, starting from the individual, on socialization. proves to be a very decisive force.

When the results of the findings are compared in terms of education levels, there are significant differences given to the questions as the education level of the participants increases. However, this does not mean that the one with the best education level answered and explained in the best way. The answers given by the participants are not only related to their education level, but also to their worldview, character, experience and experience. Each response was addressed separately in the analysis of the findings.

List of references

- 1 Nurettin Fidan. Okulda Öğrenme ve Öğretme. – Ankara: Pegem Yayınları, 2012.
- 2 Giddens A., Sutton P.W. Eğitim. Sosyolojide Temel Kavramlar. – Ankara: Phoenix Yayınları, 2016.
- 3 Saffet Bilhan. Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi. – Ankara: AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1996.
- 4 Emile Durkheim. The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France. – Routledge, 2013.
- 5 Claire Colebrook. What Is This Thing Called Education? // Qualitative Inquiry. – 23/9 November 1. – 2017. – PP. 649–655.
- 6 Keith Jackson. Education // The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory. – Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2017. – PP. 1–5.
- 7 Hüseyin Akyüz. Eğitim Sosyolojisi. – Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- 8 Cemal Tosun. Din Eğitimi Bilimine Giriş. – Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- 9 Hüseyin Yılmaz. Din Eğitimi ve Sosyal Barış. – Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019.
- 10 Şükrü Keyifli. Eğitim ve Din Eğitimi // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 13/2. – 2013. – PP. 31–54.
- 11 Eyüp Şimşek. Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri Ve Din Eğitimi // Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. – August 1. – 2004.
- 12 Toni-Lee Sterley, Jaideep S Bains. Social Communication of Affective States // Current Opinion in Neurobiology. – 68. – June 2021. – PP. 44–51.
- 13 Sterley - Bains. Social Communication of Affective States.

- 14 Neil Levy. Socializing Responsibility // Social Dimensions of Moral Responsibility. – 2018.
- 15 Ramazan Diler. Din Eğitimi ve Sosyalleşme // Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – June 30. – 2017.
- 16 Cemal Çalık. Örgütsel Sosyalleşme Sürecinde // Eğitimin Değişen Rolü ve Önemi. Cilt:14. – No:1. Kastamonu Eğitim Dergisi. – 2006.
- 17 Giddens - Sutton Eğitim. Sosyolojide Temel Kavramlar.
- 18 Barlas Tolon. Toplum Bilimlerine Giriş. – Ankara: Murat ve Adım Yayınları, 1996.
- 19 Sulhi Dönmezer. Toplumbilim. – İstanbul: Beta Yayıncılık, 1999.
- 20 Çalık Örgütsel. Sosyalleşme Sürecinde // Eğitimin Değişen Rolü ve Önemi.
- 21 Feyza Nur Özkan Alparslan. Bir Sosyalleşme Aracı Olarak Kuran Kursları // Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. – June 30. – 2017.
- 22 Alparslan. Bir Sosyalleşme Aracı Olarak Kuran Kursları.
- 23 Çalık Örgütsel. Sosyalleşme Sürecinde // Eğitimin Değişen Rolü ve Önemi.
- 24 Mustafa Ergün. Eğitim Sosyolojisi. – 2015.
- 25 Diler Şen. Psikolojik Güvenlik Algısının Örgütsel Sosyalleşme ve Örgütsel Öğrenme Sürecine Etkisinde Güvenlik İkliminin Aracı Rolü // Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. – 2019.
- 26 Mahir Kaya. Dini Sosyalleşmede İnternet ve Sosyal Medya Etkisi . – İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- 27 Mehmet Yazıcı. Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri // Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. – 24/1. – January 31. – 2016. – PP. 209–223.
- 28 Murat Kobya. Din Sosyolojisinde // Dini Davranış Kuramları. – 2015. – 3/3 (2015). – PP. 50–63.
- 29 Durkheim. The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France.
- 30 Durkheim. The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France.
- 31 Ramazan Bulut. Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri // Sosyal Bilimler Dergisi. – 7/1. – June 1. – 2011. – PP. 20–37.
- 32 Büşra Ortakaya. Kur'an'da Yeniden Dînî Sosyalleşme // Journal of Analytic Divinity. – 3/2. – December 15. – 2019. – PP. 147–164.
- 33 Bülent Çelikel. Din Eğitimi Sosyoloji Gözüyle Okumak // Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi. – 9. – June 27. – 2020. – PP. 33–50.
- 34 Ünver Günay. Türkiye'de Din Sosyolojisi: Teorik Ve Metodolojik Meseleler // Toplum Bilimleri Dergisi. – 1–3/1–6. – 2009.
- 35 Yakup Çoştu. Londra'da Türklere Ait Dini Organizasyonlar // Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – December 1. – 2009.
- 36 Mahmut Hakkı Akın. Toplumsallaşma Sözlüğü (Ed. 2). – Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- 37 Diler. Din Eğitimi ve Sosyalleşme.
- 38 Çoştu. Londra'da Türklere Ait Dini Organizasyonlar.
- 39 Halim Baş. Türkiye'de Genç Nüfus: Sorunlar ve Politikalar // Journal of Suleyman Demirel University Institute of Social Sciences. – 27/2. – 2017.
- 40 Çelikel. Din Eğitimi Sosyoloji Gözüyle Okumak.
- 41 Yusuf Keskin. Türkiye'de Sosyal Bilgiler Öğretim Programlarında Değerler Eğitimi: Tarihsel Gelişim, 1998 ve 2004 Programlarının Etkililiğinin Araştırılması. – Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- 42 Onur Yılmaz. Dinde Sosyalleşme. – Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.

43 Ejder OKUMUŞ. Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi // Journal of Turkish Studies. – 11/Volume 11 Issue 7. – January 1. – 2016. – PP. 269–269.

44 Günay. Türkiye’de Din Sosyolojisi: Teorik Ve Metodolojik Meseleler.

45 Akın. Toplumsallaşma Sözlüğü (Ed. 2).

46 OKUMUŞ. Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi.

47 Fatih Çelik. Dini Sosyalizasyon Sürecinde Aile Kurumunun Önemi Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler İle Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum ve Davranışları ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma. – Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010.

48 Hatice Yıldırım. Dini Yönelimin ve Sosyal Medya Kullanımının Gösterişi Tüketim Üzerine Etkisi. – Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Икласхан Майлан, Мухиттин Окумушлар Педагогика религии и социализация

Аннотация. Многие религии стремятся организовать общественную жизнь, в то время как социальные правила, которым люди должны подчиняться, принимаются как часть религии. Передача этих правил отдельным лицам также считается обязанностью религиозного образования, потому что задача религиозного образования состоит в том, чтобы обучать не только теологическим и метафизическим аспектам религии, но и правилам нравственного и социального поведения.

Ведение здоровой социальной жизни, создание чувства национального единства и солидарности, содействие социальному миру, изучение социальной этики и ценностей в основном зависит от получаемого религиозного образования. На этом этапе все большее значение приобретают неформальные и формальные религиозные учебные заведения, которые являются наиболее эффективными учреждениями для того, чтобы люди приобретали правильные взгляды и поведение. По этой причине важно научно изучить вклад и влияние религиозного образования на общественную жизнь.

Ключевые слова: религия, образование, социализация, религиозное образование.

Икласхан Майлан, Мухиттин Окумушлар Дін педагогикасы және әлеуметтену

Аңдатпа. Көптеген діндер қоғамдық өмірді ұйымдастыруға тырысады, ал адамдар бағынуы керек болған әлеуметтік ережелерді діннің бір бөлігі ретінде қабылдайды. Бұл әлеуметтік ережелер, қоғам, дін туралы білімді адамдарға жеткізу діни білімнің міндеті болып саналады, себебі діни білімнің міндеті - діннің теологиялық және метафизикалық аспектілерін ғана емес, сонымен қатар моральдық және әлеуметтік мінез-құлық ережелерін оқыту.

Адамдардың діни білім алуына байланысты салауатты әлеуметтік өмір сүру, ұлттық бірлік пен ынтымақтастық сезімін қалыптастыру, әлеуметтік бейбітшілікті насихаттау, әлеуметтік этика мен құндылықтарды зерттеу қалыптасады. Бұл кезеңде бейресми және ресми діни білім беру мекемелері үлкен маңызға ие бола бастайды, ішіндегі ең тиімдісі адам бойында дұрыс көзқарастар мен дұрыс мінез-құлық қалыптастыратын діни білім беру орындары. Сондықтан Осы діни білімнің қоғамдық өмірге қосқан үлесі мен әсерін ғылыми тұрғыдан зерттеу маңызды.

Түйін сөздер: дін, білім, әлеуметтену, діни білім.

AN ANALYSIS OF SALVATION FROM THE PERSPECTIVE OF CHRISTIANITY AND ISLAM

¹*Abdrasilov Turganbay*, ²*Nurmatov Zhakhangir*, ³*Kaldibay Kaynar*

¹*turganbay33@mail.ru*, ²*zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz*, ³*kaldibaykaynar@list.ru*

^{1,2,3}*Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University*

(Turkestan, Kazakhstan)

¹*Абдрасилов Турганбай Курманбаевич*, ²*Нурматов Жахангир Ешбайевич*,
³*Қайнар Қалдыбай*

¹*turganbay33@mail.ru*, ²*zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz*, ³*kaldibaykaynar@list.ru*

^{1,2,3}*Международный казахско-турецкий университет*

имени Ходжи Ахмеда Ясави (Туркестан, Казахстан)

Abstract. This article intends to investigate this issue objectively and honestly without bias from the comparative viewpoint between Islam and Christianity. The methodology of the article is to have a comparative analysis of the concept of salvation in both Islam and Christianity by presenting the similarities and differences. This article utilises passages from the Qur'an and the Gospel as primary sources, which will be complemented with journal articles as a secondary source. The first section looks at the terminology of 'salvation' within Islam and Christianity from the viewpoints of sin, repentance and forgiveness, as salvation in both Christianity and Islam means saving from the consequences of sin, and in both religions this involves repentance by humans and forgiveness by God. The second part of this article will examine how Muslims and Christians view Jesus in relation to salvation. This is tied to salvation because the death and resurrection of Jesus is how Christians believe salvation has been accomplished. The final section of this article analyses the God doctrine of Christianity and the God concept of Islam from the comparative perspective with regards to the topic of salvation. This comparative analysis will be important in highlighting the similarities between the two Abrahamic faiths, and that such commonalities can be used as a basis for respect and peaceful co-existence between Christians and Muslims.

Key words: Salvation, Islam, Christianity, the Koran, the Bible, God, Jesus

Introduction

Although the topic of salvation has drawn special attention from Muslim and Christian scholars alike and has a significant amount of research dedicated to it, there is still a need for re-examination as due to globalisation and modernisation, the world has become a small village which has brought people with different convictions together. Salvation has been a significant topic among those of inter faith dialogue and among people with different faiths. Holding an exclusive view – that is, claiming that only certain groups of people deserve salvation – would not lead to integrity and social cohesion. Despite Islam and Christianity both deriving their origin from the prophet

Abraham [1, p. 25.], both religions hold different interpretations of salvation [2, p. 183.]. These essential differences are reflected in the theology, teachings and practice of both religions. Salvation is an integral part of religion, without which religion would not have any meaning [3, p. 199.]. The rationale for considering exploration of this topic relates to the good intention of establishing a friendly, mutually beneficial relationship between Muslims and Christians.

Methodology

The article compares the concept of salvation in Islam and Christianity. The methodology of the article is a comparative analysis of the concept of salvation in both Islam and Christianity, showing similarities and differences.

The solution of the research tasks is based on the extensive research of scientists in this field, the general methodology of scientific knowledge.

Also, the method of historical and cultural, comparative, hermeneutic, ontological, anthropological, axiological, conceptual analysis, which is widely used in the humanities, was used in the study of the topic. In addition, the methods of comparative-historical and historical-philosophical analysis were widely used in the article.

The Terminology of Salvation

The Islamic and Christian concepts of salvation are complex. According to Kenneth, salvation can be interpreted differently depending on the conviction of the believer. In Islam, the Arabic term in the Qur'an *najaa* means salvation from Earthly troubles and sins [4, p. 46.]. Siddiqi explains that this term, in the noun form, appears only once in the Qur'an, but in the verbal form emerges approximately sixty-four times suggesting that this term is used differently in different contexts, meaning to save from disasters or other worldly difficulties and, at the same time, saving true believers from the punishment of hellfire. This shows that the Qur'an highlights two parts of salvation: salvation from worldly difficulties, and salvation from hell. People have two parts: the material part and the spiritual part. Salvation in this context means to save all humans from destruction and from punishment. In Islam, the root of all problems stems from people's sins, and salvation from them after having faith in Allah, through repentance [5, p. 21.]. As the Quran 2:22 states, "Indeed, Allah loves those who are constantly repentant and loves those who purify themselves". Being in a state of *tawba* (repentance) is, for a Muslim, to strengthen one's faith and to allow humans to resist doubt and despair, which can so often obscure faith. This shows that by being consciously in the state of *tawba*, humans can process remorse and achieve 'closure' for the acts they have committed that were less than worthy of Allah's love. It enables faith to be strengthened because it enables the believer to fully face themselves and their weaknesses, making them stronger. The Prophet Muhammed stated, "Every son of Adam commits sin and the best for those who commit sin are those who repent" (Sunan Ibn Majah). It seems that the Prophet Muhammed understood human weakness and understood that humans could be in a state of sin and repentance whilst, at the same time, being viewed as the best of humanity, because being in a state of *tawba*, for Muslims, is to enable a higher

standing with Allah, because it enables humans to attain a more righteous outcome. Only by facing our own flaws, and reflecting upon them through the state of *tawba*, do humans fully attain an understanding of themselves and therefore a full understanding of the beauty of Allah [5, p. 23.]. *Tawba* is, therefore, an internal process which allows individuals to attain closeness to Allah, through a multi-stage process outlined in the teachings of the Prophet. The more self-aware an individual is, within Islam, the more they can obtain from the process of *tawba*. Faith and a high level of self-awareness protects Muslims from sin, despair and disillusionment with the material world, with the *tawba* state being a constant act of reverence and worship that, in itself, offers the salvation of a life well lived [6]. It is evident that salvation in Islam is achieved via repentance; in other words, human beings are accountable for their deeds, meaning whether to be saved or damned depends on their decision. Conversely, in Christianity, the Bible understands the term ‘salvation’ as Jesus being the ultimate saviour of humankind [7, p. 120.]. This idea of an external being offering salvation to humankind is an integral part of Christianity. Jesus himself in Gospel provides the following statement regarding salvation: “I am the way, and the truth, and the life. No one comes to the Father except through me”. (John 14:6). This shows that in Christianity, salvation is only achievable through Jesus Christ. According to Christianity, the execution of Jesus on the cross was the last and universal sacrifice that was carried out for the forgiveness of the sins of humanity. Even though the Christian religion is not the exclusive owner of the ideology of redemption, it has rendered to it a dominative and definite position. Acts 13:23 says that Jesus is the promised saviour for Israel. Isaiah 12:2 states “surely God is my salvation; I will trust and not be afraid”. These passages from the Bible illustrate that salvation is not achieved; rather, it is granted through faith and trust. Most Christian theologians agree that salvation is attainable only by the mighty work of Jesus Christ, who is God’s Son, being crucified on the cross [7, p. 125.]. This clearly indicates that human beings with their deeds cannot achieve salvation, as it is a blessing from God as a gift for having faith and trust. One can easily see that here; salvation is an external process which can be attained through faith which suggests that people are naturally sinful. For example, Paul claims that sin is destructive and the consequences are hazardous. Therefore, sin must be cleansed via repentance and asking for forgiveness. Paul further states that sin cannot be forgiven by repentance, but by the blood of Jesus. This repentance act is realised with the recognition of Jesus being sacrificed for the redemption of all human beings, suggesting that repentance in Christianity is vital. According to Eerdmans dictionary of the Bible [8, p. 324.], repentance is defined as complete transformation of mind which consequently results in changing of the human manners. Both in Hebrew term “*naham*” and in Greek “*metanoeo*” which denote change of mind, suggest that the repentance comes through Jesus who preached his followers to repent with his name. This shows that the repentance is made by admitting that those who repent will get the divine assistance implying that through the Holy Spirit, Christians repent and feel remorse by discarding the sins of the past and starting a new life. As Apostle Paul notes “If anyone is in Christ, he is a new creation: the old has gone; the new has come” [9, p. 32.]. Thus, in Christianity repentance exists, but in a slightly different form from Islam. It is through Jesus and not via hard work as in Islam. For example, Luke 17:7-10 implies that their salvation does not depend upon their work, for no person can do more than is required of him. Thus no one can do excess work

which might serve as an atonement for his evil deeds. Paul asserts that Christ can be relied upon to save, based on the following qualities. Firstly, Jesus Christ is sinless, as admitted even by Muslims, and he is the word and spirit of God. Secondly, Jesus Christ, according to Christians, is perfect God and perfect man. This perfection exempts him from sin. These qualities, according to Paul, suggest that Jesus is the man who can offer salvation, as supported by the following verse: “Even as the Son of Man came not to be served but to serve, and to give his life as a ransom for many” (Matthew 20:28). Therefore, due to the love and mercy towards human beings, Jesus Christ was sent, and in order to meet the requirement of justice he was sacrificed with his blood. “In this is love, not that we loved God but that he loved us and sent his Son to be the expiation for our sins” (John 4:10). When looked at from the comparative perspective on sin and repentance, the sin conception in terms of the cause of all evils is similar, whereas the repentance perception is slightly different. In Islam, the servant repents by having pity on himself, while in Christianity repentance is made by meditating on the atonement and sacrifice of Jesus and his being tortured for all human beings – in other words, recalling or pitying on the suffering of Jesus for his redemption for all humans is what makes Christians repent. The main difference between Islam and Christianity, regarding salvation, is that in Islam, salvation is achieved internally, meaning constant repentance and the responsibility of human beings which make Muslim people save themselves [10, p. 98.] (Stanton and Weitbrecht, 1919), whereas in Christianity salvation is attained externally. In other words, Jesus as a saviour takes away all sins on the condition of faith in him.

Concept of Jesus From the Perspective of Islam and Christianity

This section will explore the concept of Jesus from the perspective of Islam and Christianity. Islam and Christianity (and Judaism) follow the same Abrahamic tradition which suggests that Abraham was the Prophet of God, with Muslims viewing Islam as being the culmination of the three Abrahamic faiths and viewing both Christians and Jews as worthy of protection as Islam views them both as also being “Peoples of the Book” [11, p. 110.]. According to Robinson, the Qur’an and the New Testament are congruent in many details such as the blessedness of Mary, the virgin birth of Jesus, his title as Messiah, his miracles such as healing the blind and lepers, raising the dead, and his roles as servant and prophet [12, p. 51.]. Despite these similarities between what is written about Jesus, and his actions and example, in the Bible and the Quran, there are major differences between the Islam story of Jesus and the Christian story of Jesus. The main difference is that Muslims do not believe that Jesus was crucified. Roberts notes that whilst Islam, via the Qur’an, does not acknowledge that Jesus was crucified [13, p. 316.], the historical event of Jesus’ crucifixion is recorded in the Qur’an 4: 157-158, which states:

“That they said (in boast) “We killed Christ Jesus the son of Mary, the Messenger of Allah” – but they killed him, not crucified him, but it was so made to appear them, and those who differ therein are full of doubts, with no (certain) knowledge, but only conjecture to follow, for of a surety they killed him not – nay, Allah raised him up unto Himself and Allah is exalted in Power, Wise”.

This passage of the Qur'an acknowledges that Jesus was killed but calls people who believe in the crucifixion "full of doubts", suggesting that they engage in conjecture as to how Jesus was killed. Besides, four Gospels note the death of Jesus (Matt 27:45-50, Mark 15:33-39, Luke 23:44-49, John 19:28-30). They unanimously affirm the death of Jesus Christ by indicating to the fact that Jesus relinquished his spirit or breathed his last spirit out, implying that he died with his will and wish. Mark suggests that the curtain was split, demonstrating that this refers to the event in which God declared that crucified Christ granted the access to God for the believers and the prayer of Jesus "My God, my God, why have you forsaken me?" (Matt 27:46) shows that he was experiencing suffering and pain, which is again indicative of his genuine will to die by suffering for the atonement of the sins. Peterson quotes what Jesus says, "I, when I am raised up from the earth, will attract all people to myself". According to John, Peterson argues, the "lifting up" of Jesus is his physical crucifixion on the cross and metaphoric exaltation. The ambiguity here means not that Muslims know how Jesus was killed, just that they know he was killed, leaving Muslims equally "full of doubt" as the Christians that are identified by the Qur'an as being "full of doubt" [13, p. 317.]. As with all historical texts, their meaning is open to interpretation; as Roberts discusses, the crucifixion is a fundamental aspect of Christianity, as it is a symbol of death as redemption. The fact that there is disagreement between Muslim scholars as to what the Qur'an 4:157-158 passage means, and therefore between Muslims and Christians as to what these differences in beliefs mean for our coexistence on Earth, reflects the differences in Muslim and Christian conceptions of ideas such as salvation [14, p. 205.]. For Muslims, Christ may or may not have died that day, but for Christians, Christ did die that day: this informs the way Christians practice their faith and for most Muslims, this debate largely does not affect the way in which they practice their own faith on a day-to-day basis. For Christians, the cross is a symbol of ultimate love; for Muslims, the process of *tawba* can be likened to this level of faith in the power of regeneration (of thoughts) to lead to repentance and to regeneration. However, Schoot, with regards to Jesus's crucifixion, based on the argument of Thomas Aquinas, claims that both Jews and Muslims theologically and philosophically will be outraged by the statement that the Word of God suffered and died, and they often deride it [15, p. 143.]. Aquinas appears to criticise Muslims for their lack of wisdom in discussing the suffering and death of Christ. He further states that the suffering and demise of Jesus shows an example of virtue for his adherents. His weakness and humbleness proves the reliability of his preaching, and the innocent suffering and death of Jesus for the redemption of the world suits the justice of God and human nature, according to his free willpower [15, p. 145.]. It should be noted that Christ took a human nature to reinstate manhood after the descent. For this reason, Christ would have suffered in order to redeem for the sin of human beings with his human nature. Therefore, the Son of God with his human nature demonstrated that human beings ought to consider temporal things as nothing, and showing love to worldly things prevents man from spiritual things. Schoot, based on the claim of Aquinas, asserts that Christ thus decided to live a poor life, disregarding wealth and dignity. He was thirsty, hungry, and even experienced hardships, eventually undertaking the most atrocious type of death – that is, on the cross. By this,

the Son of God showed an example to pursue for the virtue that is confirmed by Peter: “Christ suffered for you, and left an example for you to follow in his steps” (I Peter 2. 21). Further, based on Aquinas, Schoot maintains that the order of justice necessitates the sin to be punished by a penalty that ‘corresponds’ to the size of the crime [15, p. 145.]. Christ takes the punishment upon himself by redeeming us by blotting out our guilt in the way that divine justice demanded. He further asserts that sin is a crime against God, and as God is infinite, therefore the crime against him requires infinite satisfaction. Finite man is not able to deliver it. Then, in his love, God invents a special ‘means’: he sends his only begotten Son instead of man. Thus the Son of God satisfies divine justice [15, p. 147.]. This shows that God, in his chosen form of redemption, revealed his special love to the world. He could have forgiven sin for nothing. But by doing so, God would make it clear that man is not of great value to him. God desired to make humanity a partaker of his salvation and forgiveness by showing grace in Christ, the true man, and then in the life of every individual human being. All people, by the power of the Holy spirit, are called to participate in life, in Christ, and in their own salvation through faith, repentance, and obedience. Despite the fact that Christianity and Islam interpret the crucifixion of Jesus differently, both the Muslim faith and the Christian faith view their own perception of ‘salvation’ as having certain conditions that need to be met before this process can occur: a sin needs to have been committed; there needs to be some degree of repentance on the part of the sinner; there needs to be faith in the higher power that salvation will be attained/conferred; and there needs to be concurrent good works committed by the sinner, in order to show the higher power the intention to renew, replenish and restart the efforts to be sinless [10, p. 121.].

Doctrine of God From the Perspective of Islam and Christianity

This section explores the doctrine of God from the Christian perspective compared to the Islamic perspective. There are distinct differences between Islam and Christianity regarding the form that the divine being assumes. With regards to the Trinitarian doctrine, Smith asserts that God is only one who is in three persons – Father, Son, and Holy Spirit [16, p. 78.]. Smith further explains the Trinity as covert and unfathomable truth that is apprehended through personal knowledge. This shows that the God doctrine in Christianity is complex and God can be known only through the Son of God who encompasses all the treasures and knowledge within him. Smith further states that the triune God of Christianity is truthfully and entirely personal in comparison to God of Islam, suggesting that God is not like in Islam who is eternally alone that does not accept companionship, communication and love [16, p. 85.]. The argument of Smith is supported by Zwemer (1946) who compares the God concept of Islam with the God doctrine of Christianity in relation to salvation. Zwemer [17, p. 65.], in his essay based on the summation of William G. Palgrave, describes Allah as the single power, motion, vitality and action. The rest is clear inactivity and pure instrumentality from the highest echelon to the lowest atom. Hence, unmeasurably and everlastingly glorious and unlike all creatures in terms of motionlessness, Allah is one in omnipotence. He himself is barren in his unreachable loftiness, he does not love or enjoy anything except his own self-determination with no son, companion and adviser

[17, p. 68.]. His argument shows that God in Islam does not accept fatherhood which is crucially important in the Christian faith, and is defined as one who cannot be interacted with in a friendly manner, but rather authoritarian who must be shown obedience and who lacks the redeeming love attributes. This kind of God, Zwemer asserts, cannot provide salvation as He is deprived of attributes such as genuine love and fatherly care. In addition to this, he argues that God of Islam, although described as compassionate and forgiving, lacks the absolute holiness and righteousness meaning although sin and grace is mentioned in the Qur'an, guilt and love is not mentioned. Zwemer further states that there is no synchronisation in the attributes of Allah [17, p. 70.]. They are dispersed as ninety-nine beads on the Moslem rosary as they are held together via cord, whereas the concept of Trinity exposes the accord of God's essence in his loftiness and prominence and Christ being the person of Trinity demonstrates the true unification between the Creator and the creature. In Islam, Allah can forgive the sinner by abolishing his law and pardoning culpability with no penalty, implying that the Muslim faith misses the Cross of Christ as it is the essence of Gospel. The God of Islam is barren, as Allah is self-sufficient of himself and is beyond comparison to any creature and he is completely remote from his creatures. His argument illustrates that that Islam does not accept the companionship between God and man, as God is too glorious for that and man is so inferior in the theocentric atmosphere of Islam. One can easily see that Islam is the religion of regular man whereas Christianity is the religion of spiritual pursuer after God. These evidences show that the God who is outside of Jesus and the Holy Spirit is a vague idea and lacks reality. Zwemer suggests that even Muslim Sufi such as al-Ghazali encountered the issue of Islamic theism; that is, the transcendence and immanence of God without incarnation. He attempts to show in his essay that there is a need for a mediator between God and the creatures and that mediator is absent in Islam, whereas Jesus Christ, the second person of the Trinity, is the one to perform this liaison. As Karl Barth (cited in Marvinam and Vahidi) argues, our endeavour to attain redemption or salvation is impossible as human beings do not have the capacity to reunite with God using personal attempts, implying the need for external assistance that is Jesus Christ [18, p. 105.]. In other words, perfection or salvation is only attainable through Jesus Christ who is sinless and the second person of the Trinity, indicating that He is the God who revives the dead heart through the Holy Spirit. This is supported by Nasr who states that the Sufi Rumi claim that the breath of Jesus has power to revive the heart of people, as he raised the dead, suggesting that the dead heart can only be enlivened through faith in Jesus who, with his spiritual power, attracts the Holy Spirit to raise the dead heart and resuscitate it to the new world [19, p. 98.]. While orthodox Islam denies the Trinity God concept of Christianity, when analysed from the perspective of Sufism of Islam, the God concept of Christianity in terms of gaining salvation is similar. For example, Jones states that Smith discovered similarities in the comprehension of God between his personal faith and Sufi [20, p. 106.]. In Sufism, the master that is the mediator between God and truth seeker plays a crucial role in obtaining salvation or perfection for the truth seeker, which is similar to the role of Jesus Christ who enlivens the dead hearts of followers by attracting the Holy Spirit. According to prominent scholar and theologian of Islam Ghazzali [21, p. 145.], Sufism is the internal part of Islam that deals with the inner world of human beings, meaning truth or true knowledge is obtained by cleaning the heart. He further states that the heart can be cleaned first by faith

and then by following the instructions of a reliable spiritual instructor who is the mediator between God and truth seeker. His argument suggests that obtaining true knowledge or wisdom necessitates the internal eyes of humans to be opened; in other words, it is realised firstly via faith and secondly by trusting the master and obeying the instructions of the spiritual teacher – without whom true knowledge or salvation is impossible. Despite the striking differences in the God concept of orthodox Islam and Christianity, there is a similarity between the Christian Trinity concept and the Sufism doctrine of God in terms of mediator between God and creature. Overall, there are many similarities between Islam and Christianity regarding the doctrine of their God, but these similarities are often forgotten due to the many differences between the understanding of the doctrine of God in the two faiths. It is shameful that two religions that are so similar, and which both actively preach the golden rule, should still disagree, practically, on so many doctrinal aspects, to such an extent that religious persecution still leads to the loss of human life. Human constructions of the Divine will always lead to conflict; for this reason, it is important for believers to exercise their faith by working on, and implementing, the doctrines of their faith and, in this way, ensuring that conflict does not override the central tenets of their faith, which are essentially to act in the image of their chosen divine being – be this God or Allah [14, p. 58].

Conclusion

To sum up, this study revealed that whilst Christianity and Islam can both trace their roots back to the Prophet Abraham, and both claim to worship the same God, both religions have different interpretations of the life of Jesus, and the idea of salvation. These essential differences created a difference in the theology, teachings, and practice of both religions in regards to understandings of sin, the concepts of human weakness and human fallibility, and the need for repentance and forgiveness. Islam and Christianity have more similarities than differences, with the main differences between the two religions being some aspects of the life and doctrine of Jesus, as understood through readings and analyses of the sacred texts of both religions. It is important to remember that religion, through its theology, is a subjective matter, open to interpretation according to one's personal dogma and how this dogma affects one's lived experiences. Concepts that invite reflection, such as *tawba*, enable tolerance to be generated within, and therefore amongst, individuals, even if the individuals differ in their beliefs and their understanding of their sacred texts. This essay would like to conclude with a parable from Khalil, who brings as an example the Indian parable of the blind men and the elephant, where the parts of the elephant were described based on the feelings of each person [22, p. 35.]. He further claims that this type of pluralism was argued by John Hick, who claimed that numerous world religions made different attempts to explain the same truth. By bringing this example he suggests that all paths lead to paradise and disputing over the topic which is beyond our comprehension should not create conflict; rather, it should assume the form of friendly discourse. Therefore, I would like to state that judging whether somebody is saved or not belongs to God; the main essential point is to have faith and then hold on to the ethical values so that there is happiness and cohesion in society. The disagreement over how/when/whether Jesus was killed does not need to be a source of conflict. Part of

the central dogma of the Muslim and Christian faiths is the golden rule that is the basis of all religious faiths developed by humankind [23, p. 28.], with Muslims expressing this golden rule thus: “None of you truly believes until he wishes for his brothers what he wishes for himself” and Christians expressing the golden rule, via Matthew 7:12, thus: “Do unto others as you would have them do unto you”.

List of references

- 1 Peters, F.E. The children of Abraham: Judaism, Christianity and Islam. – Princeton: Princeton University Press, 2004. – 264 p.
- 2 Hoover J. Islamic universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya’s Salaff deliberations on the duration of Hell-Fire // *Muslim World*, 2009. Volume 99. – PP. 181-201.
- 3 Paul S.M. A Muslim’s journey to salvation // *International Journal of Frontier Missions*. – 13(4). – 1996. – PP. 197-204.
- 4 Siddiqi M.H. Salvation in Islamic Perspective // *Islamic Studies*. – 32(1). – 1993. – PP. 41-48.
- 5 Al-Ghazzali M. Al-Ghazzali on repentance. – London: Kazi Publications, 2003. – 31 p.
- 6 Tahir R. Repentance, redemption and salvation: An Islamic framework. [Electronic resource]. URL <https://yaqeeninstitute.org/roohi-tahir/repentance-redemption-salvation-an-islamic-framework/#.XepMGRSHVcw> (accessed 1st December 2019).
- 7 Peterson R.A. Salvation accomplished by the Son. The work of Christ. – Illinois, USA: Crossway Wheaton, Illinois, 2011. – 624 p.
- 8 Freedman D.N. Eerdmans Dictionary of the Bible. – Wm.B. Eerdmans publishing, 2000. – 1480 p.
- 9 Etzioni A., Carney D.E. Repentance: A comparative perspective. – Rowman and Littlefield, 1997. – 196 p.
- 10 Stanton H.U., Weitbrecht M. The Teaching of the Qur’an. – London: Central Board of Missions and Society for Promoting Christian Knowledge, 1919. – 146 p.
- 11 Armstrong K. Muhammad: A prophet for our time. – London: Modern Library Chronicles, 2013. – 256 p.
- 12 Robinson N. Christ in Islam and Christianity. – USA: State University of New York Press, 1991. – 262 p.
- 13 Roberts N. A Muslim reflects on Christ crucified: Stumbling block or blessing? // *Islam and Christian-Muslim Relations*. – 24. – 2013. – PP. 313-331.
- 14 Armstrong K. Islam: A short history. – London: Modern Library Chronicles, 2016. – 230 p.
- 15 Schoot H.J.M. Christ crucified contested: Thomas Aquinas answering objections from Jews and Muslims. // *The three rings: Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*. – Tilburg University, 2005. – PP. 141-162.
- 16 Smith R.A. Trinity and reality. An introduction to the Christian faith. – Moscow, Idaho: Canon Press, 2004. – 242 p.
- 17 Zwemer S.M. The Allah of Islam and the god of Jesus Christ // *Theology Today*. – 3(1). – 1946. – PP. 64-77.
- 18 Marvinam M., Vahidi S. A comparative study of salvation from the viewpoints of Motaahari and Rahner // *Religious Inquiries*. – 8(15). – 2019. – PP.103-122.
- 19 Nasr S.H. The Islamic view of Christianity // *KATHA – Journal of Dialogue of Civilizations*. – 4. – 2008. – PP. 94-106.
- 20 Jones R.J., Cantwell Smith W., Cragg K. On Islam as a way of salvation // *International Bulletin of Missionary Research*. – 1992. – PP. 105-108.
- 21 Ghazali A.H.M., Ghazali I.A.H. The marvels of the heart: Ihya ulum al-din // *The revival of the religious sciences*. Translated by Walter James Skellie. – USA: Fons Vitae, 2010. – 242 p.

22 Khalil M.H. Between heaven and hell: Islam, salvation and the fate of others. – Oxford University Press, 2013. – 368 p.

23 Cooper I. The golden rule. – London: Springer, 2016. – 32 p.

24 Donaldson D. Studies in Muslim ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1963. – 304 p.

Абдрасилов Т.К., Нұрматов Ж.Е., Қалдыбай Қ.

Құтқарылу түсінігінің христиан мен ислам тұрғысынан талдануы

Аңдатпа. Бұл мақалада ислам мен христиандағы құтқарылу түсінігі салыстырмалы түрде қарастырылады. Мақаланың әдіснамасы – ұқсастықтар мен айырмашылықтарды көрсете отырып, исламда да, христиан дінінде де құтқарылу тұжырымдамасына салыстырмалы талдау жасау. Бұл мақалада Құран мен Інжілдің үзінділері негізгі дереккөздер ретінде пайдаланылады, ал ғылыми мақалалар екінші дереккөздер ретінде толықтырылады. Бірінші бөлімде күнә, тәубе және кешірім тұрғысынан ислам мен христиан діндеріндегі құтқарылу терминологиясы қарастырылады. Өйткені христиан дінінде де, исламда да күнәнің салдарынан құтқарылу деген сөз және екі дінде де бұған адамның тәубасы және Құдайдың кешірімі сияқты сенім орын алған. Мақаланың екінші бөлімінде мұсылмандар мен христиандардың Исаға байланысы құтқарылуға қатысты көзқарастар талданды. Өйткені, Исаның өлімі мен қайта тірілуі арқылы мәсіхшілер тарапынан құтқарылу орындалды деп санайды. Мақаланың соңғы бөлімінде Құдайдың христиандық ілімі мен исламдағы Құдай тұжырымдамасын құтқару тақырыбына байланыстыра отырып, салыстырмалы талдау жасалынады. Бұл салыстырмалы талдау екі аврамдық сенімнің ұқсастығын анықтау тұрғысынан маңызды болады, әрі осындай ұқсастықтар, христиандар мен мұсылмандар арасындағы сыйластық пен бейбіт өмір сүру үшін негіз ретінде пайдалануға ұсынылады.

Түйін сөздер: Құтқарылу, ислам, христиандық, Құран, Інжіл, Құдай, Алла, Иса

Абдрасилов Т.К., Нурматов Ж.Е., Калдыбай К.

Анализ спасения с точки зрения христианства и ислама

Аннотация. Эта статья направлена на объективное исследование концепции спасения с точки зрения ислама и христианства. Методология статьи состоит в том, чтобы провести сравнительный анализ концепции спасения как в исламе, так и в христианстве, показывая сходства и различия. В качестве основных источников использованы Коран и Евангелие, которые дополнены научными статьями в качестве вторичных источников. В первом разделе статьи рассмотрена терминология спасения в исламе и христианстве с точки зрения греха, покаяния и прощения, поскольку спасение как в христианстве, так и в исламе означает спасение от последствий греха, а в обеих религиях это включает человеческое покаяние и прощение Богом. Во второй части статьи мы исследуем, как мусульмане и христиане относятся к Иисусу в контексте идеи спасения. Это связано с тем, что смерть и воскресение Иисуса – это вера христиан в то, что спасение свершилось. В заключительном разделе статьи мы анализируем доктрину Бога в христианстве и концепцию Бога в исламе относительно темы спасения. Этот сравнительный анализ важен для выявления сходства между двумя авраамическими верованиями и того, что такие общие черты могут использоваться в качестве основы для уважительного и мирного сосуществования христиан и мусульман.

Ключевые слова: Спасение, ислам, христианство, Коран, Библия, Бог, Иисус, Аллах.

РЕЛИГИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ МЯГКОЙ СИЛЫ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Укенов Али Сайлауұлы

ukenali@mail.ru

*Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева
(Нур-Султан, Казахстан)*

Ukenov Ali

ukenali@mail.ru

*L.N.Gumilyev Eurasian National University
(Nur-Sultan, Kazakhstan)*

Аннотация. В статье рассматриваются кейсы использования религии в качестве «мягкой силы» на примере России и Турции. Исходя из внешнеполитических стратегий, каждое государство формирует собственный дискурс в использовании религии в качестве «мягкой силы». В статье обосновывается мысль, что наибольшим потенциалом в решении межгосударственных вопросов обладают мировые религии как носители уникального исторического опыта духовной и политической глобализации, как институты духовной власти, аккумулирующие значительный материальный и другие ресурсы, а также как институты гражданского общества, продвигающие ценности свободы и гуманизма. Использование религии в качестве «мягкой силы» становится еще одним аргументом в критике теорий секуляризма. Анализ дискурса религии в качестве «мягкой силы» был сделан на примере внешнеполитических стратегий России и Турции с учетом их политического авторитета на международной арене.

Ключевые слова: религия, мягкая сила, жесткая сила, секуляризм, международные отношения.

Введение

Многие классики социологии прогнозировали снижение роли религии по мере секуляризации общественных отношений, в частности, предполагали, что ее роль будет маргинализована в политической сфере [1, с. 9]. Однако тенденции современной политической конъюнктуры прямо свидетельствуют, что религия обладает и демонстрирует примеры успешного применения интеллектуально-го, эмоционального, репутационного, коммуникационного потенциала. Данный факт становится все более значимым в международных отношениях в силу кризиса традиционных «политических технологий». Однако, необходимо отметить, что и сегодня имеет место критический подход к пониманию места религии в международных отношениях, хотя со временем ее роль начала признаваться ведущими специалистами мирового уровня [2, с. 73].

Как известно, противоречия и конфликты интересов на международной арене возникают вследствие многих причин, таких как территориальные претензии, «несправедливое» распределение природных, демографических ресурсов, межэтнические и религиозные различия и амбиции тех или иных государств и т. д. Цель сторон в конфликтах – это добиться желаемых результатов, то есть, как правило, принудить другую сторону к согласию или к принятию тех или иных решений. Историей выработаны два дискурса в достижении поставленных целей. Первое – это применение «жесткой силы» (*hard power*), второе – использование «мягкой силы» (*soft power*).

Как известно, «жесткая сила» основана на военном вмешательстве, принудительной дипломатии, экономических санкциях [3, с. 114] и опирается на материальные ресурсы власти, такие как вооруженные силы, экономические средства [4, с. 29].

Однако в современном мире, начиная с периода завершения «холодной войны», а для многих государств – это исторически сложившаяся традиция, применение *hard power* не является уже ключевым политическим инструментом. Во-первых, применение «жесткой силы» остается затратными статьями бюджета, перетягивающими средства из социальной и др. сфер на военные нужды, соответственно способствующими снижению степени доверия общества к политической власти, накоплению конфликтного потенциала в отношениях между ними, девальвации моральных ценностей населения, поскольку для поддержания агрессивного внешнеполитического концепта внутри общества необходима идеологическая работа по созданию «образа внешнего врага». Нельзя сбрасывать со счетов, что воспроизводство принципа принятия решений с позиции силы будет воспроизводить в обществе ситуацию «националистического нигилизма» и чувства «превосходства одной общности над другой». Во-вторых, демонстрация «военной мощи» отрицательно сказывается на международном имидже страны, формирует «негативные паттерны» среди населения стран, в отношении которых были применены силовые методы. В-третьих, отношения, построенные на применении силы, не имеют долгосрочной перспективы и стремятся к «эффекту бумеранга» в исторической перспективе.

Эти и другие факторы уже сегодня воспринимаются большинством акторов внешнеполитических акций и соответственно в международных отношениях актуальной повесткой дня постепенно формируется концепция «мягкой силы». «Способность убедить других делать то, что вы хотите» в нашем глобальном мире, где огромная планета благодаря развитой технологии, в частности интернета, стала как одна маленькая деревня, является как никогда актуальной» [3, с. 114].

«*Soft power*», или «мягкая сила», согласно Джозефу Найу, внедрившему концепт «мягкая сила», связан с нематериальными ресурсами власти, такими как культура, идеология и различные институты» (5, с. 63). Однако, в отличие от *hard power*, «мягкая сила» требует выстраивания долгосрочных стратегий, поскольку носителем ее ресурсов является гражданское общество и ее цель – завоевание «умов и сердец».

В качестве одного из актуальных ресурсов «мягкой силы», успешно применяемых отдельными странами, можно считать религию, религиозные институты и религиозных персон, акторов (actor). Религия после окончания холодной войны в конце 1980-х годов, революции в Иране в 1979 году, а главное – распада СССР начала приобретать все большее гуманитарное, социальное и политическое влияние.

Необходимо отметить, что мировые религии (христианство, ислам, буддизм), которые фактически сами являются одними из первых примеров успешной глобалистской модели мира, аккумулируют в себе огромный потенциал культурного экспорта и опыта экуменизма, а также возможности создания привлекательного имиджа страны. Таким образом, в статье делается попытка концептуализации кейсов использования религии в качестве «мягкой силы» Россией и Турцией в определенные периоды внешней политики. Выбор этих стран не случаен, поскольку эти государства являются историческими центрами крупнейших религий – православного христианства и суннитского ислама. Анализ кейсов проведен в контексте следующих смысловых структур: поддержка религиозных организаций, продвижение религиозного образования, создание пространства религиозной солидарности как фактора сохранения политического присутствия, восстановление исторических связей, формирование позитивного имиджа страны на международном уровне.

Методология исследования

В исследовании применялся комплексный подход в изучении феномена религии как фактора «мягкой силы» в международных отношениях. Автором использовался концепт интерпретивизма, направленный на понимание социальных смыслов, заложенных в международной политике. Данный подход может дать понимание идентичностей, идей, норм и культуры в международной политике.

Анализ особенностей применения религии как инструмента «мягкой силы» опирался на методологию конструктивизма, поскольку сама концепция «мягкой силы» основана на технологии конструирования новых паттернов международных отношений. В рамках конструктивистского подхода «мягкая сила» выступает как дискурсивная, создающая новую социальную реальность.

Компаративистский анализ двух кейсов с элементами системного подхода дал возможность представить комплексную картину парадигмы «мягкой силы» по формированию привлекательности и убеждению следовать «своему примеру», раскрыть экуменистический потенциал религии в международных отношениях.

Поскольку в работе ставится задача проанализировать систему «мягкой силы» как одного из концептов внешней политики государств, исследование опиралось на использование дескриптивного метода эмпирических фактов, наглядно показывающих, в чем и как проявляется применение soft power и каковы его результаты.

Христианство как «мягкая сила» в международных отношениях России

Призывы о необходимости создания нового, позитивного облика России звучали неоднократно, однако этот дискурс приобрел особую актуальность в связи с кризисом отношений России с бывшими странами советского пространства, а именно с Грузией в 2008 г., Украиной в 2014 г.

В результате Россия, по мнению большинства соседних государств, из категории «соседа-партнера» перешла в категорию «соседа-агрессора». Конечно, сложившаяся ситуация в стратегической перспективе была чревата созданием новых «зон нестабильности» на территории, которую Россия исторически контролировала и, что значимо, создавала угрозу вдоль периметра ее границы. В этой связи Президентом России В. Путиным перед властью и политической элитой ставится задача: «Есть необходимость формирования непредвзятого и благоприятного представления о внутренней и внешней политике Российской Федерации, о ее истории, культуре и сегодняшнем развитии» [6].

Имелись и другие факторы актуализации нового внешнеполитического образа России. После развала СССР Россия продолжает восприниматься европейскими странами как энергетическая и военная держава. Иностранные государства редко сотрудничают с ней по линии культуры или социальной сферы [7].

Важность «мягкой силы» и необходимость формирования нового концепта имиджа России на международном уровне стало предметом внимания российских ученых. Авторитетный ученый П.С.Гуревич так комментирует данную ситуацию: «...имидж заключает в себе огромный практический смысл. В нем не только политические дивиденды, но даже и экономический эффект. Ни одно государство не станет вкладывать капитал в экономику той страны, которая не вызывает уважения или доверия. Невозможно извлечь и политические выгоды, если страна не пользуется признанием» [8].

Одним из исторически сложившихся акторов «мягкой силы» в России является Русская Православная Церковь (РПЦ), которая в определенной степени реализует «параллельную дипломатию» с республиками бывшего СССР. РПЦ – крупная автокефальная поместная православная церковь в мире и имеет огромный авторитет, ресурсы, а также исторический опыт успешного проводника российских интересов. Таким образом, после августовских события 2008 года РПЦ стала значимым проводником духовного сотрудничества между Россией и Грузией и соответственно важной площадкой диалога [9, с. 243].

РПЦ в целом ведет постоянную активную внешнеполитическую работу по сохранению единого духовного пространства республик бывшего СССР. Так, например, Президент России Б. Ельцин во время визита Грузии в 1994 г., вместе с Президентом Грузии Э. Шеварднадзе посетили собор Сиони – одну из главных святынь Грузинской церкви. Данный визит был охарактеризован как собрание двух христианских лидеров, и соответственно, дружественных народов [10, с. 233].

Грузинская Православная Церковь (ГПЦ) в самой Грузии рассматривается как главный сторонник идеологического сопротивления прозападной ориентации Грузии. Представители Церкви часто дают оценку западным ценностям как

угрозе национальным интересам и грузинским традициям. В итоге, на страницах отдельных СМИ появляется информация, что ГПЦ является одним из основных инструментов российской пропаганды, формирующий среди грузинского народа русский нарратив [11]. Так, Патриарх Илия Второй – епископ ГПЦ в 2013 г. на встрече с грузинской диаспорой в Москве отмечал: «...что отношения между Россией и Грузией были и всегда будут дружескими и братскими. Владимир Путин – тот мудрый руководитель, который обязательно сможет помочь переломить ситуацию, и Грузия вновь станет единой» [12].

В ноябре 2016 года Патриарх Илия Второй совершил уже свой пятый визит в Россию с момента августовской войны 2008 года для принятия участия в мероприятиях, посвященных 70-летию Патриарха РПЦ Кирилла. Патриарх Грузии, обращаясь к своему коллеге, отметил, что «урегулирование отношений между Россией и Грузией очень важно для двух стран. Мы нужны друг другу» [13].

Вместе с тем, ГПЦ сохраняет свою позицию в отношении автономности. Поэтому неудивительно, что действия РПЦ в связи с попыткой вторжения ее на «каноническую территорию» Грузинской церкви получили неоднозначную оценку грузинского православия. Речь идет о попытке направления выпускников духовных школ РПЦ в помощь армейским командирам в российские военные части, находящимся в Абхазии и Цхинвальском регионе. Патриарх Илья Второй в обращении к главе РПЦ подчеркивал, что «Русская Церковь всегда признавала и признает юрисдикцию Грузинской Церкви как в Абхазии, так и в Цхинвальском регионе, поэтому нам непонятны такие заявления, и они ставят всех нас в тяжелое положение» [14].

Таким образом, прослеживается концепт использования христианства, а именно РПЦ, в качестве инструментов «мягкой силы» в реализации внешнеполитических установок России. Основной акцент делается на подчеркивании «культурной и религиозной близости с Грузией, несовместимости «традиционных» православных ценностей с либеральной, эмансипационной повесткой Евросоюза» [9, с.10].

Таким образом, вопреки кризису в отношениях между политическими лидерами стран, мягкая сила России находит благодатную почву в Грузии, прежде всего через религию, эксплуатируя биополитический потенциал христианства. Особенно это сила набирает свою актуальность, когда жесткие силы (hard power), то есть военная, экономическая и т. д., теряют свою релевантность.

Ислам как «мягкая сила» в международных отношениях Турции

На протяжении последних 20 лет у власти в Турецкой Республике находится умеренно-исламская Партия справедливости и развития (АКР). С приходом этой партии во внутренней и внешней политики страны произошли коренные трансформации, изменившие самосознание не только политической элиты страны, но и турецкого народа как части глобального политического сообщества.

Турция в современном мире является первой страной с наибольшим мусульманским населением, добившаяся впечатляющего экономического роста.

По данным МВФ, в 2013 году Турция была 17-й по величине экономикой мира. Эти показатели народ относит к заслугам правящей партии АКР и его лидера Реджепа Эрдогана. С приходом во власть этой партии Турция начала все больше участвовать в решении международных и геополитических вопросов.

Политика «мягкой силы» у нынешних лидеров Турции продолжает сохранять ключевое значение для защиты и продвижения национальных интересов. В течение длительного времени политика «мягкой силы» со странами, имеющими общие этнические корни, концептуализировалась Турцией рамками исторического, культурного, языкового единства. В новых условиях Турция придает новые коннотации прежним отношениям и активно развивает «религиозную дипломатию». Таким образом, Турция начала представлять совершенно иную модель политического ислама.

Главный архитектор современной внешней политики Турции, бывший премьер-министр Турции Ахмета Давутоглу в своей книге «Стратегическая глубина», изложил основу теории неоосманизма [15, с. 77]. Автор указывает на необходимость определения для Турции принципиально новой роли в качестве наследницы как в географическом, так и в культурном смысле – Османской империи. Одним из основных принципов и конечной целью новой внешнеполитической стратегии при этом названо формирование нового имиджа Турции.

Вызывает интерес обстоятельство, что значимая роль в реализации «мягкой силы» была отведена Министерству иностранных дел, Министерству туризма и культуры, Министерству общественной дипломатии и Фондам Юнуса Эмре.

Особый фокус в формировании имиджа развитой и передовой страны направлен на страны, с которыми Турция имеет общие корни. В частности, в категорию таких стран входит регион Центральной Азии. Причин такого внимания две: религия и тюркское наследие. Однако, ключевую роль в отношениях между странами все больше придается исламу. Примечателен тот факт, что казахи и турки в основном относятся к одной богословско-правовой школе имама Абу Ханифы.

С целью укрепления возобновившихся отношений и дальнейшего расширения влияния в этом регионе Турция, кроме официальных посольств, консульств и фонда Юнуса Эмре, начала периодически направлять в регион представителей Управлений по делам религий (далее Диянет).

Динамичность развития этих отношений можно заметить по созданным организациям. Например, в 1992 году открывается Турецкое агентство по сотрудничеству и координации (ТІКА) со штаб-квартирой в Анкаре. Цель ТІКА – содействовать развитию тюркских стран и общин. 12 июля 1993 г. создается Международная организация тюркской культуры (TURKSOY). В 2009 г. создается и Тюркский совет. В дальнейшем создаются Парламентская ассамблея тюркоязычных стран, Совет старейшин, Всемирная ассамблея тюркских народов и т. д. Таким образом, «мягкая сила» в лице культурного сотрудничества, эксплуатирующего идеи единого исторического прошлого, находит свое применение в регионе.

«Мягкая сила» находит реализацию на уровне «бытовых ценностей». Это рост популярности турецких сериалов, кухни, языкового сленга среди молодежи

жи. Большую привлекательность вызывает сфера туризма, которая сочетает в себе комфорт европейского сервиса, возможности «качественного шопинга» и прикосновения к духовным святыням ислама.

Все это концептуализирует создание особого имиджа лидера страны Реджепа Эрдогана. Особенно это заметно на просторах СМИ, социальных сетей, пабликах и форумах. Так, например на страницах популярного в Казахстане паблика «ZTV_VIDEO» имеется видео с Эрдоганом, произносящего азан в Соборе Святой Софии. Данный пост был опубликован 24 июля 2020 года и на момент 10 февраля 2021 года имеет 300 394 просмотров и 55 989 лайков. Его популярность напрямую связана с его публичной «религиозностью», то есть, чтением Корана, посещением мечети «без охраны» и выполнением значимых религиозных ритуалов. Все это привлекает в проекции формирования новой модели политического лидера все больше граждан Казахстана.

Образование

Самое осязаемое влияние Турции на Центрально-Азиатский регион идет через образование, в частности через религиозные образовательные учреждения. Религиозные образовательные учреждения в основном принадлежат двум джамаатам (движением). Первое – это движение под предводительством Фетхуллага Гюлена, вторую группу называют Нурджылар.

Движение Фетхуллага Гюлена основало транснациональную сеть учебных заведений и благодаря присутствию в Центральной Азии стало частью «мягкой политики» Анкары [16, с. 162]. Однако после попытки переворота 15 июля 2015 года данный проект был остановлен.

Вторая группа Нурджылар, кроме образовательных учреждений и учебных пансионатов, имеет в Центральной Азии ряд коммерческих компаний. Большинство из них, за исключением «Ülke» и «Barakat», представляют собой небольшие организации, занимающиеся различными видами деятельности, такими как выпечка, рестораны, строительная промышленность, производство текстиля.

Только в Казахстане Международный общественный фонд KATEV контролирует 27 государственных казахско-турецких лицеев, 3 частных лицей, Международные школы «Spectrum» в г.Нур-Султан, «Galaxy» в г. Алматы, 2 колледжа в г. Алматы и г. Тараз, Университет им. С. Демиреля, колледж имени С. Демиреля, Жамбылский экономический колледж, начальную школу «Шахлан», международную школу «Нур-Орда», а также в рамках Меморандумов 3 школы в городах Атырау, Кульсары и Экибастуз. Таким образом, в Казахстане 37 учреждений среднего образования, 2 колледжа, 1 высшее учебное заведение было создано под патронажем Турции, в которых имеет место религиозная составляющая.

Другим вектором активности в дискурсе «мягкой силы» является спонсорство турецкими фондами проектов в области образования. Соответственно между турецкими и центрально-азиатскими университетами повысилась академическая мобильность. Выделяются средства для программ стажировок в Турции для

студентов, магистрантов и аспирантов университетов Центральной Азии. Предлагаются программы турецкого языка [17, с. 117].

Управление по делам религий (Диянет) оказывает помощь духовенству региона. Будущие духовные лидеры региона посещают религиозные центры.

Однако, как уверяет ассистент-профессор Высшей школы государственной политики Назарбаев-университета Азиз Бурханов, активность Турции в регионе, в том числе в Казахстане, не является причиной для волнений: «Если не считать культурно-исторические связи, то потенциал для реальной экономической и политической интеграции тюркских государств довольно ограничен» [18].

Таким образом, рост религиозных настроений и поиски национальной идентичности государств Центральной Азии коррелируется с дискурсом внешней политики Турции по расширению векторов присутствия Турции в качестве донора культурного, исторического, религиозного потенциала развития. Это особенно становится заметным в сфере образования, а именно в сфере религиозного образования. Принадлежность к единой богословско-правовой школе еще более увеличивает возможности конструирования религиозных лидеров страны, что в стратегическом плане дает свои преимущества.

Заключение

Рассмотрев кейсы использования религии в качестве «мягкой силы» на примере России и Турции, можно сделать заключение, что данное направление требует еще более детального изучения. Однако, использование религии в качестве «мягкой силы» показывает, что теория секуляризма еще раз становится объектом критики. Таким образом становится ясно, что данное направление является актуальным для будущих исследований и требует более комплексного подхода в изучении.

Вдобавок можно отметить, что использование потенциала религии в качестве мягкой силы должно быть одним из приоритетных направлений во внешней политике нашего государства. Связано это с тем, что наша страна является поликонфессиональной, при всем этом, на протяжении тридцати лет ведет многовекторную внешнюю политику. Соответственно, имеющийся потенциал в виде представителей многих религиозных объединений, представленных в нашей стране, могут позволить Республике Казахстан стать одним из ключевых игроков не только на региональном, но и на международном уровне. При этом, отказ от ядерного вооружения и приверженность к принципу мирного сосуществованию могут сделать из Республики Казахстан бенефициара данной позиции на мировом уровне.

Список литературы

- 1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. – Oxford: Blackwell, 2002. – 271 p
- 2 Berger P. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. – Grand Rapids. MI. USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1999. – 135 p.
- 3 Wilson E.J. *Hard Power, Soft Power, Smart Power* // *ANNALS of the American Academy of Political and Social Sciences*. Issue 616. – 2008. – PP. 110-124.

4 Gallarotti G. Soft Power: what it is, it's importance, and the conditions for its effective use // *Journal of Political Power*. – 4(1). – 2011. – PP. 25-47.

5 Nye J.S. Understanding global conflicts: An introduction to theory and history. – New York: Pearson/Longman, 2005. – 425 p.

6 Путин В.В. Выступление на пленарном заседании совещания послов [Электронный ресурс]. URL: https://www.mid.ru/web/guest/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/464562 13.07.0411:11 (дата обращения 01.09.2021).

7 «По-прежнему будем братьями». Владимир Путин встретился с Предстоятелем грузинской церкви Илией II // «Российская газета» Федеральный выпуск №5989 (13) [Электронный ресурс]. URL: https://www.gazeta.ru/politics/2013/01/24_a_4938937.shtml (дата обращения 25.08.2021).

8 Импидж России в современном мире [Электронный ресурс]. URL http://iph.ras.ru/uplfile/histan/k_r_u_g_l_y_e_s_t_o_l_y_p_d_f/%D0%98midj_rossii_v_sovremennom_mire_2010_%E2%84%961.pdf (дата обращения 30.08.2021).

9 Kornilov A., Makarychev A. Russia's soft power in the South Caucasus: discourses, communication, hegemony // *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. Agadjanian, Alexander, Joedicke, Ansgar and Evert van der Zweerde (eds.). – London and New York: Routledge, 2015. – PP. 238-254.

10 Kurbanov R., Kurbanov E. Religion and politics in the Caucasus // M. Bourdeaux (ed.) *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. – Armonk (NY) and London: M.E. Sharpe, 1995. – PP. 229-246,

11 Netgazeti.ge. Saqartveloshi rusuli propagandis tsinaaghmdeg gaertianebuli organizatsiebis gegmebi [Plans of Organizations in Georgia United Against Russian Propaganda]. – 9 May. – 2016. Netgazeti.ge. [Electronic resource]. URL <http://netgazeti.ge/news/113152/> (accessed 28 December, 2016).

12 Аpsny. Речь Илии Второго на встрече с грузинской диаспорой России. Аpsny. 26 января. – 2013. [Электронный ресурс]. URL <https://www.apsny.ge/2013/soc/1359267799.php> (дата обращения 03.09.2021).

13 Civil.ge. Georgian Patriarch visits Moscow. Civil.ge. – 21 November. – 2016. [Electronic resource]. URL <http://civil.ge/eng/article.php?id=29640> (accessed 26 December, 2016).

14 Новая газета. Или ты, Илия. –2019. [Электронный ресурс]. URL <https://novayagazeta.ru/articles/2019/11/25/82870-ili-ty-iliya> (дата обращения 04.10.2020).

15 Davutoğlu A. Turkey's foreign policy vision: an assessment of 2007 // *Insight Turkey*. – 2008. – Vol. 10. – No. 1. – PP. 77–96.

16 Balcı Bayram. Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam // *Religion, State & Society*. – 31/2. – 2003. – PP. 151-177.

17 Fidan Hakan. Turkish Foreign Policy Towards Central Asia // *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*. –12 (March) 1. – 2010. – PP. 109-121.

18 Tobolinfo. Мифы и реальность тюркского единства 11.08.2017 [Электронный ресурс]. URL <https://tobolinfo.kz/mify-i-realnost-tjurkskogo-edinstva/> (дата обращения 20.09.2021).

Transliteration

1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. – Oxford: Blackwell, 2002. – 271 p

2 Berger P. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. – Grand Rapids. MI. USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1999. – 135 p.

3 Wilson E.J. Hard Power, Soft Power, Smart Power // ANNALS of the American Academy of Political and Social Sciences. Issue 616. – 2008. – PP. 110-124.

4 Gallarotti G. Soft Power: what it is, it's importance, and the conditions for its effective use // Journal of Political Power. – 4(1). – 2011. – PP. 25-47.

5 Nye J.S. Understanding global conflicts: An introduction to theory and history. – New York: Pearson/Longman, 2005. – 425 p.

6 Putin V.V. Vystuplenie na plenarnom zasedanii soveshchaniya poslov [Speech at the Plenary Session of the Meeting of Ambassadors] [Jelektronnyj resurs]. URL: https://www.mid.ru/web/guest/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/46456213.07.0411:11 (data obrashhenija 01.09.2021).

7 «Po prezhnemu budem brat'yami». Vladimir Putin vstretilsya s Predstoyatelem gruzinskoj cerkvi Ilije II» [We Will Continue to be Brothers. Vladimir Putin met With the Primate of the Georgian Church Ilia II] Rossijskaja gazeta» Federal'nyj vypusk №5989 (13) [Jelektronnyj resurs]. URL: https://www.gazeta.ru/politics/2013/01/24_a_4938937.shtml (data obrashhenija 25.08.2021).

8 Imidzh Rossii v sovremennom mire [Image of Russia in the Modern World] [Jelektronnyj resurs]. URL http://iph.ras.ru/uplfile/histan/kruglye_s_toly_p_d_f/%D0%98midj_rossii_v_sovremennom_mire_2010_%E2%84%961.pdf (data obrashhenija 30.08.2021).

9 Kornilov A., Makarychev A. Russia's soft power in the South Caucasus: discourses, communication, hegemony // Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus. Agadjanian, Alexander, Joedicke, Ansgar and Evert van der Zweerde (eds.). – London and New York: Routledge, 2015. – PP. 238-254.

10 Kurbanov R., Kurbanov E. Religion and politics in the Caucasus // M. Bourdeaux (ed.) The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia. – Armonk (NY) and London: M.E. Sharpe, 1995. – PP. 229-246,

11 Netgazeti.ge. Saqartveloshi rusuli propagandis tsinaagmdeg gaertianebuli organizatsiebis gegmebi [Plans of Organizations in Georgia United Against Russian Propaganda]. – 9 May. – 2016. Netgazeti.ge. [Electronic resource]. URL <http://netgazeti.ge/news/113152/> (accessed 28 December, 2016).

12 Apsny. Rech' Ilii Vtorogo na vstreche s gruzinskoj diasporoj Rossii [Ilia II's Speech at a Meeting With the Georgian Diaspora of Russia] – 2013. [Jelektronnyj resurs]. URL <https://www.apsny.ge/2013/soc/1359267799.php> (data obrashhenija 03.09.2021).

13 Civil.ge. Georgian Patriarch visits Moscow. Civil.ge. – 21 November. – 2016. [Electronic resource]. URL <http://civil.ge/eng/article.php?id=29640> (accessed 26 December, 2016).

14 Novaya gazeta. 2019. Ili ty, Iliya. [New Newspaper. 2019. Or you, Elijah.] [Jelektronnyj resurs]. URL <https://novyagazeta.ru/articles/2019/11/25/82870-ili-ty-iliya> (data obrashhenija 04.10.2020).

15 Davutoğlu A. Turkey's foreign policy vision: an assessment of 2007 // Insight Turkey. – 2008. – Vol. 10. – No. 1. – PP. 77–96.

16 Balcı Bayram. Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam // Religion, State & Society. – 31/2. – 2003. – PP. 151-177.

17 Fidan Hakan. Turkish Foreign Policy Towards Central Asia // Journal of Balkan and Near Eastern Studies. –12 (March) 1. – 2010. – PP. 109-121.

18 Tobolinfo. Мифы и реальность тюркского единства 11.08.2017 [Jelektronnyj resurs]. URL <https://tobolinfo.kz/mify-i-realnost-tjurkского-edinstva/> (data obrashhenija 20.09.2021).

Укенов А.С.

Дін халықаралық қатынастардағы жұмсақ күш құралы ретінде

Андатпа. Мақалада дінді «жұмсақ күш» ретінде пайдалану жағдайлары Ресей және Түркия мысалдарында қарастырылған. Сыртқы саяси стратегияларға сүйене отырып, әр мемлекет діндерді «жұмсақ күш» ретінде қолдануда өзіндік дискурсын қалыптастырады. Мақалада әлемдік діндер мемлекетаралық мәселелерді шешуде, рухани және саяси жаһанданудың бірегей тарихи тәжірибесінің тасымалдаушылары маңызды материалдық және басқа ресурстарды жинақтайтын рухани қуат институттары ең үлкен әлеуетке, сондай-ақ бостандық пен гуманизм құндылықтарын насихаттайтын азаматтық қоғам институттары ретінде көрініс табады деген идеяға негізделеді. Діннің «жұмсақ күш» ретінде қолданылуы секуляризм теорияларын сынға алуда тағы бір аргументке айналды. Ресей мен Түркия халықаралық аренадағы саяси беделін ескере отырып, олардың сыртқы саяси стратегияларының мысалында «жұмсақ күш» ретіндегі дін дискурсы талданады.

Түйін сөздер: дін, жұмсақ күш, қатты күш, зайырлылық, халықаралық қатынастар.

Ukenov A.

Religion as an Instrument of Soft Power in International Relations

Abstract. The article examines the cases of using religion as a “soft power” on the example of Russia and Turkey. Based on foreign policy strategies, each state forms its own discourse in the use of religions as “soft power”. The article substantiates the idea that world religions have the greatest potential in solving interstate issues, as carriers of a unique historical experience of spiritual and political globalization, as institutions of spiritual power that accumulate significant material and other resources, as well as as institutions of civil society that promote the values of freedom and humanism. The use of religion as «soft power» becomes another argument in criticizing the theories of secularism. The analysis of the discourse of religion as a “soft power” was made on the example of the foreign policy strategies of Russia and Turkey, taking into account their political authority in the international arena, as well as their perception as one of the centers of world religions.

Key words: religion, soft power, hard power, secularism, international relations.

АСА ҚҰРМЕТТІ ҚАЖЫМҰРАТ ӘБІШҰЛЫ!

МЕРЕЙТОЙЛАР

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ұжымы Сізді 90-жасқа толған мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтайды!

Осы Институтта қызмет еткен 40 жылдан астам уақытта көрнекті ғалым-ойшыл, философия ғылымдарының докторы, профессор деген ғылыми атақ-дәрежелермен қоса адал, әділетті, мейірбан адам ретінде халқымыздың тамаша қасиеттерін бойыңыздан байқап, сезінген әріптестеріңіз бен шәкірттеріңіздің арасында «Қажеке» деген құрметті атқа ие болдыңыз. Сіз өзіңізге тән ойлау қабілетіңіздің арқасында философия саласындағы көрнекті тұлғалар арасында ерекше орыныңызды белгіледіңіз.

1968 жылы диалектикалық логиканың өзекті мәселелері бойынша Алматыда өткен Бүкілодақтық симпозиум материалдары жинағында жарық көрген «Заттандыру мен затсыздандыру ұғымының анықтамасы» атты алғашқы мақалаңыздың өзі таным көкжигінің кеңдігі мен тұжырым қабілетінің тереңдігін көрсеткен болатын. Сіз философияның түпкілікті мәселелерін тереңнен қозғаған, оның ең қиын пікірталастар туғызатын тұстарына, даналық ілімінің тұңғышына кеңінен құлаш сермеп келе жатқан бүкіләлемдік философияның Қазақстандағы айнымас бір серісі атандыңыз. Ғылыми зерттеулеріңіздің нәтижелері Пхеньян, Тегеран, Берлин, Париж, Варшава, Мәскеу, Киев, Ташкент және тағы басқа қалалардағы әралуан ғылыми конгрестер мен симпозиумдарда, конференцияларда баяндама жасаумен паш еттіңіз. Еңбектеріңіз чех, поляк, ағылшын, түрік, неміс тілдерінде жарық көрді.

Елімізде, сондай-ақ алыс және таяу шетелдердегі ғылыми және педагогикалық ортада қызу қоғамдық пікір туғызып, жоғары бағаланған 16 дан астам кітап және оқулық авторы болып саналасыз. Әлеуметтік ғылымдар академиясының мүшесі болдыңыз. «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарлама аясында, ежелгі грек данышпандары Фалес, Гераклит, Парменид, Демокрит, Аристотель еңбектерін ана тілімізге аударып, классикалық неміс философиясының ұлы өкілдері И. Кант пен Г.В.Ф. Гегель шығармаларының қазақ тілінде жарық көруіне мүмкіндіктер жасадыңыз. Сіз өзіңіздің жетекшілігіңізбен зерттелініп жатқан жобалар арқылы Қазақстан қоғамындағы әлеуметтік-мәдени және әлеуметтік-саяси шындық пен өзгерістерді бағамдауда сүбелі үлес қостыңыз.

Егемен еліміздің Ұлағатты ұстазы ретіндегі еңбегіңіз де өз жемісін берген болатын. Сол еңбегіңіздің арқасында 12 ғылым кандидатының ғылыми жетекшісі болып, 2 ғылым докторына ғылыми кеңесшілік етіп, қорғаптыңыз. Ұзақ жылдар бойы ҚР БҒМ ҒК ФЖСИ жанындағы докторлық диссертациялар қорғау жөніндегі диссертациялық кеңестің мүшесі және төрағасы болған кездері Кеңес жұмысына белсене араласып, қорғалатын жұмыстарды талқылауда әрқашан жоғары білімділігіңіз бен ғылыми әлеуетілігіңізді аямай, сапалы жұмыстарды іріктеуге үлес қостыңыз. Студенттер мен аспиранттарға философия пәнінен дәріс оқуда жиған тәжірибеңізге сүйенген философияны рухани қызметтің ғылымнан өзгеше дербес бір саласы, философиялық концепциялардың әртүрлі бағытта шешілу

мүмкіндіктерін ұсынған қазақ және орыс тілдерінде «Философия» оқу құралын жазып шығару – Қазақстан Республикасы ғылым мен білім саласына қосылған зор үлес деп білеміз. Бұл оқулықтарда әдетте авторлық оқу құралдарына тән болып келетін компилятивтілік, декларативтілік және абсолютті ақиқатқа деген өзімшіл ұмтылыс байқалмайды, керісінше философияны «адамдандыруға» деген пісіп жетілген қажеттілік аңғарылады, баяғы схоластикалық сипаттан арылып, философияға адами өлшем беріледі. Бұл кітаптар Егемен Қазақстанның мәдени және ғылыми өміріндегі маңызды оқиға болды. Бұған қоса классикалық философиялық мұралардың қазақ тіліндегі аудармасы «Әлеуметтік философия» хрестоматиясына, «Батыс философиясының антологиясы» жинағына енді. Оқулықтарыңызды, өзіңіз қызмет еткен Философия және ғылым әдіснамасы кафедрасында, республикамыздың жас ғалымдарына философиядан дәріс беруде кафедра профессорлары мен оқытушылары кең түрде пайдаланды.

Сіздің бастамаңызбен қазақ халқының дарынды ұлы М. Шоқайдың философиялық мұрасы мен жарқын бейнесі қайта оралып, шығармашылығы жайында ғылыми мақалалар сериясы басылып шыға бастады.

Сіз тек шығармашыл тұлға ғана емес, сонымен қатар терең адамгершілігіңізбен, ашық жарқын мінезіңіз және жоғары мәдениетті келбетіңізбен өнегеліліктің үлгісі бола алдыңыз. Жоғары адамгершілігі мен кәсіби шеберлікті, орасан зор ғылыми талантты адамсүйгіштікпен, еңбексүйгіштікпен біріктіре білу, ұйымдастырушылық дарын Философия, саясаттану және дінтану институты ұжымының өзіңізге деген құрметі мен сүйіспеншілігін тудырды.

Құрметті Қажымұрат Әбішұлы! Сізді мерейтойыңызбен құттықтай отырып, зор денсаулық, отбасыңызға амандық, береке тілейміз. Рухани шығармашылықпен еркіндік жасампаз өміріңіздің көркін келтірсін!

*Сізге деген зор құрметпен,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының ұжымы*

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Абдрасилов Турганбай Курманбаевич – Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD

Айтенова Альфия Аманжолқызы – Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, PhD докторант

Алтаев Жакипбек Алтаевич – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Жалелова Гулжан Мухамбедияқызы – Л.Н. Гумилев атындағы Евразия ұлттық университеті, PhD докторант

Жаңабаева Динара Мухтарқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты, жетекші ғылыми қызметкер, PhD

Икиласхан Майлан – Университет имени Неджметтина Эрбакана, Ахмет Келешоглу факультет теологии, PhD докторант

Иманбаева Жұлдыз Машинбаевна – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, PhD докторант

Иманқұл Жабайхан Нұртасұлы – Л.Н. Гумилев атындағы Евразия ұлттық университеті, PhD докторант

Канагатов Манат Канагатулы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

Қалдыбай Қайнар – Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD

Қайратұлы Самат – тәуелсіз сарапшы, PhD

Құранбек Әсет Абайұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты

Мадалиева Жаңыл Қайыржанқызы – Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Макулбеков Айдос Төлебекулы – Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, PhD докторант

Мухиттин Окумушлар – Университет имени Неджметтина Эрбакана, Ахмет Келешоглу факультет теологии, доктор философских наук, профессор

Мұханбетқалиев Есбол Есенбайұлы – Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, әлеуметтік және тәрбие жөніндегі проректор, философия ғылымдарының кандидаты

Нурматов Жахангир Ешбайевич – Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD

Оразхан Таиржан Оразханұлы – Қазақстан-Ресей медициналық университеті, Қазақстан тарихы және әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының аға оқытушы

Пачаи Имре – Ньиредьхазская высшая школа, доктор хабил филологических наук, профессор

Рахимжанова Саяна Кадирқызы – С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті, философия кафедрасының аға оқытушысы, PhD

Рсалиева Нұрсауле – Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты, филология ғылымдарының кандидаты

Рысберген Қыздархан Құрмашқызы – Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты, филология ғылымдарының докторы, доцент

Сагатова Асем Сериковна – Карагандинский университет имени академика Е.А. Букетова, Ассоциированный профессор кафедры философии и теории культуры PhD

Садуов Асылхан Жумабаевич – Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, PhD докторант

Садық Дидар Айдарұлы – Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты, филология магистрі

Сарсенбеков Нурсултан Жумабекович – Евразийский Национальный университет имени Л.Н. Гумилева, PhD докторант

Укенов Али Сайлауұлы – Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, PhD докторант

Фиерман Уильям – Индианский университет, доктор философских наук, заслуженный профессор

Хамидов Александр Александрович – Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

OUR AUTHORS

Abdrassilov Turganbay – Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD

Aitenova Alfiya – Abai Kazakh National Pedagogical University, PhD student

Altayev Jakipbek – Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Fierman William – Indiana University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor Emeritus

Khamidov Alexander – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Committee of Science, Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Imanbayeva Zhuldyz – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Imankul Zhabaikhan – L.N.Gumilyev Eurasian National University, PhD student

Kairatuly Samat – independent expert, PhD

Kaldybay Kainar – Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD

Kanagatov Manat – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Kuranbek Asset – Al-Farabi Kazakh National University, Head of the Department of Philosophy, Candidate of Philosophical Sciences

Madalieva Zhanyl – Abai Kazakh National Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Makulbekov Aidos – L.N. Gumilyev Eurasian National University, PhD student

Muhittin Okumuslar – Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Mukhanbetkaliev Yesbol – K.Zhubanov Aktobe Regional University, social and educational work Vice-rector, Candidate of Philosophical Sciences

Nurmatov Zhakhangir – Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD

Orazkhan Tairzhan – Kazakh-Russian Medical University, Senior Lecturer at the Department of History of Kazakhstan and Social Sciences

Pacsai Imre– College of Nyíregyháza, Dr. habil., Professor

Rakimzhanova Sayana – Saken Seifullin Kazakh Agrotechnical University, Senior Lecturer of the Department of Philosophy, PhD

Rsaliyeva Nursaule – Baitursynov Institute of Linguistics, Candidate of Philological Sciences

Rysbergen Kyzdarkhan – Baitursynov Institute of Linguistics, Doctor of Philological Sciences, Docent

Saduov Asylkhan – L.N. Gumilyev Eurasian National University, PhD student

Sadyk Didar – Baitursynov Institute of Linguistics, Master of Philology

Sagatova Assem – Karaganda Buketov University, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture, PhD

Sarsenbekov Nursultan – L.N. Gumilyev Eurasian National University, PhD student

Ukenov Ali – L.N.Gumilyev Eurasian National University, PhD student

Ykylaskhan Mailan – Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, PhD student

Zhalelova Gulzhan – L.N.Gumilyev Eurasian National University, PhD student

Zhanabayeva Dinara - Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Committee of Science, Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Leading Researcher, PhD

CONTENT

ERITAGE OF AL-FARABI: TRANSLATIONS AND RESEARCH

Makulbekov A., Saduov A.

Al-Farabi's legacy in studies of A.Zh. Mashanov (al-Mashani).....3

CULTURE. VALUES AND INTERCULTURAL COMMUNICATION

Khamidov A.

Ontological Foundations of Cultural-Civilizational Antithetics
in the Historical Process.....16

Altayev J., Imanbayeva Zh.

Dialogue of East and West on the Example of Arab-Muslim Culture.....31

Pacsai I.

Oriental Elements of Russian Folk Speech and Folklore.....42

Kanagatov M., Zhanabayeva D.

The Importance of Tradition and Value Orientations in the Realization
of Spiritual Rebirth.....57

KAZAKH PHILOSOPHY: CREATIVE LABORATORY OF RESEARCHERS

Imankul Zh., Madaliev Zh.

Dialectical and Logical Principles and Theoretical Knowledge
of J.M. Abdildin Study Methodology.....70

Kuranbek A., Orazkhan T.

Creativity of Otezhan Nurgaliev and Reflections of Martin Heidegger about the Word.....87

LANGUAGE. INTERETHNIC RELATIONS. POLITICAL PROCESS

Rysbergen K., Sadyk D., Rsaliev N.

Sociolinguistic Analysis of the Process of Development of the Onomastic
Space of the Almaty City in the Conditions of Globalization.....101

Fierman W.

A Comparative Examination of Language Ecology and Language Policy
in Post-Soviet Central Asia.....114

Zhalelova G., Rakimzhanova S., Mukhanbetkaliev Y.

Cultural and Philosophical Analysis of Interethnic.....130

<i>Sarsenbekov N., Sagatova A.</i> The Emergence of Existential Experiences: the Impact of the Pandemic on Kazakhstanis.....	142
--	-----

<i>Aitenova A., Kairatuly S.</i> December – 1986: Evaluation, Causes and Representation in Art.....	152
--	-----

RELIGION IN THE SOCIO-CULTURAL CONTEXTS OF THE PAST AND PRESENT

<i>Ykylaskhan Mailan, Muhittin Okumuslar</i> Pedagogy of Religion and Socialization.....	166
---	-----

<i>Abdrassilov T., Nurmatov Zh., Kaldibay K.</i> An Analysis of Salvation From the Perspective of Christianity and Islam.....	185
--	-----

<i>Ukenov A.</i> Religion as an Instrument of Soft Power in International Relations.....	195
---	-----

ANNIVERSARY DATES

Dear Hadzhimurat Abishevich!	208
Our authors	205

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ ЖӘНЕ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Бас редактор *Құрманғалиева Ғалия Құрманғалиқызы*, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Бас редактор орынбасары: *Нұрмұратов Серік Есентайұлы*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану, дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Жауапты хатшы *Ержанова Айдана Жеңісқызы*, гуманитарлық ғылымдар магистрі, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ МҮШЕЛЕРІ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, ҚР ҰҒА академигі, атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы (Алматы қ., Қазақстан), *Өмребаев Аидар Молдашұлы*, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Саяси зерттеулер орталығының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Алматы қ., Қазақстан), *Азербайев Аслан Дыбысбекұлы*, Қазақстан Республикасы Тұңғыш Президенті - Елбасы кітапханасының жетекші ғылыми қызметкері, PhD (Нұр-Сұлтан қ., Қазақстан), *Бижанов Ақан Құсайынұлы*, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, саяси ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Қадыржанов Рүстем Қазақбайұлы*, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Качеев Денис Анатольевич*, Ахмет Байтұрсынов атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты (Костанай қ., Қазақстан), *Масалимова Әлия Рымгазықызы*, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Сатершинов Бақытжан Меңдібекұлы*, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Дінтану орталығының директоры, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан).

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Нысанбаев Өбдімәлік, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы қ., Қазақстан); *Сейдуманов Серік Тұрарұлы*, ҚР ҰҒА академигі, төраға орынбасары (Алматы қ., Қазақстан); *Кныш Александр*, Мичиган университетінің профессоры (*Энн Арбор қ., АҚШ*); *Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск қ., Беларусь); *Мехди Санаи*, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран қ., Иран); *Смирнов Андрей Вадимович*, ҰҒА академигі, РФА Философия Институты (Москва қ., Ресей); *Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу*, Әзірбайжан ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку қ., Әзірбайжан); *Тогусяков Осмон Асанқулович*, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы (Бишкек қ., Қырғызстан); *Хейл Генри*, Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон қ., АҚШ); *Шынай Бюлент*, Бурса университетінің профессоры (Бурса қ., Түркия); *Шермухамедова Низинахон Арслоновна*, Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент қ., Өзбекстан); *Фэн Юйцзянь*, Фудан университеті профессоры, Халықаралық зерттеулер институты директорының орынбасары (Шанхай қ., Қытай); *Эшмент Беата*, Гумбольдт университетінің профессоры (Берлин қ., Германия).

Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік кәсіпорын.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін. Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Дизайн және беттеу: *Ж. Рахметова*

Теруге 11.11.2021 ж. берілді. Басуға 25.11.2021 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16 . Таралым 500 дана. Есепті баспа табағы 13,56.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ И РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Главный редактор *Курмангалиева Галия Курмангалиевна*, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

Заместитель редактора *Нурмуратов Серик Есентаевич*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

Ответственный секретарь *Ержанов Айдана Женисовна*, магистр гуманитарных наук, научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук (г. Нур-Султан, Казахстан); *Амребаев Айдар Молдашевич*, директор Центра политических исследований Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук, (г. Алматы, Казахстан); *Азербает Аслан Дыбысбекович*, ведущий научный сотрудник Библиотеки Первого Президента РК – Елбасы, PhD (г. Нур-Султан, Казахстан); *Бижанов Ахан Хусаинович*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Кадыржанов Рустем Казахбаевич*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор, (г. Алматы, Казахстан); *Качеев Денис Анатольевич*, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова, кандидат философских наук (г. Костанай, Казахстан); *Масалимова Алия Рымгазиевна*, декан факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Сатеришинов Бахытжан Менлибекович*, директор Центра религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан).

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Нысанбаев Абдумалик, академик НАН РК, председатель (г. Алматы, Казахстан); *Сейдуманов Серик Турарович*, академик НАН РК, зам. председателя (г. Алматы, Казахстан); *Кныш Александр*, профессор Мичиганского университета (г. Энн Арбор, США); *Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь); *Мехди Санай*, профессор Тегеранского университета (г. Тегеран, Иран); *Смирнов Андрей Вадимович*, академик РАН, директор Института философии РАН (г. Москва, Россия); *Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу*, директор Института философии НАН Азербайджана, доктор философских наук (г. Баку, Азербайджан); *Тогусаков Осмон Асанкулович*, член-корреспондент НАН КР, доктор философских наук (г. Бишкек, Кыргызстан); *Хейл Генри*, профессор Университета Дж. Вашингтона (г. Вашингтон, США); *Шынай Бюлент*, профессор Университета Бурса (г. Бурса, Турция); *Шермухамедова Нигинахон Арслоновна*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улутбека, доктор философских наук (г. Ташкент, Узбекистан); *Фэн Юйцзянь*, профессор, заместитель директора Института международных исследований, Фуданьский университет (г. Шанхай, Китай); *Эшмент Беата*, профессор Гумбольдского университета (г. Берлин, Германия).

Учредитель:

Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного ведения
«Институт философии, политологии и религиоведения»

Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.

Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Дизайн и верстка: *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 11.11.2021 г. Подписано в печать 25.11.2021 г.

Формат 70x100¹/₁₆, Тираж 500 экз. Уч.изд.л. 13,56.

EDITORIAL BOARD AND EDITORIAL COUNCIL:

Chief Editor Kurmangalieva Galiya, Doctor of Philosophical, Associate Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*),

Deputy Editor Nurmuratov Serik, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

Executive Secretary Yerzhanova Aidana, Master of Arts, Scientific Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

Abdildina Raushan, Doctor of Philosophy, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Kazakh branch of Lomonosov Moscow State (*Nur-Sultan, Kazakhstan*); **Amrebayev Aydar**, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Political Studies Center of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), **Azerbayev Aslan**, PhD, Leading Researcher of the Library of the first President of the Republic of Kazakhstan - Elbasy (*Nur-Sultan, Kazakhstan*), **Bizhanov Akhan**, Doctor of Political Sciences, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), **Kadyrzhanov Rustem**, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), **Kacheev Denis**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Baitursynov KRU (*Kostanay, Kazakhstan*), **Masalimova Aliya**, Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science of the al-Farabi KazNU (*Almaty, Kazakhstan*), **Satershinov Bakhytzhon**, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Religious Studies Center of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL:

Nysanbaev Abdumalik, Academician of the RK NAS, Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), Seidumanov Serik, Academician of the RK NAS, Deputy Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), **Knysch Alexander**, Professor of Michigan University (*Ann Arbor, USA*), **Lazarevich Anatoly Arkadievich**, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus (*Minsk, Belarus*); **Mehdi Sanai**, Professor of Tehran University (*Tehran, Iran*); **Smirnov Andrey Vadimovich**, Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the RAS (*Moscow, Russia*), **Mammadzade Ilham Ramiz oglu**, Doctor of Philosophy, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (*Baku, Azerbaijan*); **Togusakov Osmon Asankulovich**, Doctor of Philosophy, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic (*Bishkek, Kyrgyzstan*), **Hale Henry**, Professor of George Washington University (*Washington, USA*), **Shynay Bulent**, Professor of the University of Bursa (*Bursa, Turkey*); **Shermukhamedova Niginahon Arslonovna**, Doctor of Philosophy, Professor of Ulugbek NUU named (*Tashkent, Uzbekistan*); **Feng Yujun**, Professor, Deputy Director of the Institute of International Studies, Fudan University (*Shanghai, China*); **Eschment Beata**, professor at the Humboldt University (*Berlin, Germany*).

Founder:

Republican state enterprise on the right of economic management
«Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies»
of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

Published materials don't necessarily reflect the points of view of the editorial board.
Editorial staff reserves the right to select quality articles and is not responsible for the reliability
of information in the submissions.

design and layout: **Zh. Rakhmetova**

Passed to the set on 11.11.2021. Signed in print on 25.11.2021.
The format is 70x1001/16. Circulation 500 copies. Found.edit.page 13,56.