



# ӘЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 3 (63) 2018 ж.

# AL-FARABI

## JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

ҚР БҒМ  
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ  
ФИЛОСОФИЯ,  
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ  
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

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

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

2003 ж. шығарыла бастады  
Жазылу көрсеткіші – 74671

### МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

#### ҚАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ РЕТРОСПЕКТИВАДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ – ФИЛОСОФИЯ В НАСТОЯЩЕМ И ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

*Абдильдин Ж., Абдильдина Р.*

Эволюция мышления как форма развития человека и его деятельности.....3

*Прись И.*

О синтезе двух эпистемологий.....19

*Аязбекова С.*

Наследие аль-Фараби в контексте культурного кода казахов...31

*Соловьева Г.*

Национальный код и философский концепт прагматизма.....45

#### ТАРИХ АҒЫМЫНДАҒЫ ТҮРКІ ӘЛЕМІ – ТЮРКСКИЙ МИР В ПОТОКЕ ИСТОРИИ

*Әбікенов Ж.*

Қорқыт ата дүниетанымының мәдени кеністігі.....64

*Балтабаева А., Нысанбаева А., Ризаходжаева Г.*

Изучение духовного наследия Х.А. Ясави как проект интеграции тюркоязычного мира.....78

#### ЗАМАНАУИ ҚОҒАМ: БІРЕГЕЙЛІК, ЖАҢҒЫРУ, БОЛАШАҚ – СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО: ИДЕНТИЧНОСТЬ. МОДЕРНИЗАЦИЯ. БУДУЩЕЕ

*Барлыбаева Г.*

Казахская философия как вклад в становление национальной идентичности народа.....87

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

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

www.alfarabijournal.org



# ӘЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 3 (63) 2018 г.

# ӘЛ-ФАРАБИ

## ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРЛЫҚ ИССЛЕДОВАНИИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,  
ПОЛИТОЛОГИИ  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОМИТЕТА НАУКИ  
МОН РК

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

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

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

*Кадыржанов Р.*

Классификация форм синтеза этнической  
и гражданской наций в мировом опыте формирования  
национальной идентичности.....98

*Әубәкірова С., Ахметова Г., Қапышева Б.*

Этникалық жадының ұлттық бірегейлікті  
қалыптастырудағы рөлі.....108

*Sartayeva R.*

On Philosophical Bases of Processes of New Modernization  
in an Era of Globalization and “INDUSTRY – 4.0”.....120

*Шайкемелев М.*

Социально-психологические исследования  
в контексте модернизации общественного сознания.....129

*Айтымбетов Н., Шакеева Б.*

Президент институты және Қазақстанда ұлттық  
құрылыстың қалыптасуы.....143

### ЖАҢА ЗАМАНДАҒЫ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ОРТАДАҒЫ ДІН – РЕЛИГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ СОВРЕМЕННОСТИ

*Бағашаров Қ., Шалабаев Қ.*

Дін мен дәстүр сабақтастығы - діни біртұтастықты  
сақтаудың негізі.....156

### ҒЫЛЫМИ ӨМІР – НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Австралияның Брисбен қаласында өткен саяси ғылымның  
бүкіл әлемдік XXV Конгресінің қорытындылары.....172

**Contents. Abstracts.....177**

**Біздің авторлар – Наши авторы.....182**

**Our authors.....184**

Адрес редакции: 050010, город Алматы, ул. Курмангазы, 29.  
РГКП «Институт философии, политологии и религиоведения»  
Комитета науки МОН РК

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

[www.alfarabijournal.org](http://www.alfarabijournal.org)

Жабайхан Абдильдин, Раушан Абдильдина (Астана, Казахстан)

## ЭВОЛЮЦИЯ МЫШЛЕНИЯ КАК ФОРМА РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

**Аннотация.** Важнейшим атрибутом человека является умение творчески мыслить. Современное мышление – это не просто правильное, непротиворечивое рассуждение, как оно понималось в античности и средние века, не просто дедуктивное заключение или индуктивное обобщение, как полагали в Новое время, современное мышление – мышление творческое, схватывающее диалектическое сочетание всеобщего и единичного, случайного и необходимого, абстрактного и конкретного, индуктивного и дедуктивного, это умение разрешать противоречие, выдвигать новые парадигмы в соответствии с изменяющейся и развивающейся жизнью. Мышление есть не просто функция мозга, оно – функция и форма всей человеческой деятельности, всей человеческой культуры.

**Ключевые слова:** деятельность, мышление, человек, диалектика, эволюция, индукция, дедукция, наука.

### Введение

В современном мире набирает темп четвертая промышленная революция, главными составляющими которой являются цифровая информация, дальнейшее совершенствование искусственного интеллекта, внедрение киберфизических систем в производство и мн. др.

Четвертая промышленная революция в самом близком будущем совершенно преобразит жизнь людей. В обиход активно входит все более совершенная «умная» техника, современные роботы. Многие процессы и функции, которые раньше выполнял человек, передаются робототехнике, в результате чего из традиционного производственного труда высвобождается множество людей [Schwab 2015].

В этих новых условиях коренной трансформации бытия людей, когда многие процессы и функции, исполнявшиеся прежде человеком, передаются робототехнике, машинам, актуальным становится вопрос о том, какие функции являются подлинно человеческими, раскрывающими истинное человеческое содержание.

Человек, в отличие от животных, не рождается изначально встроенным в природу, потому, необходимо осваивая ее, он с самого начала между

собой и природой поставил орудия труда. Первоначально это были самые примитивные орудия, постоянно совершенствовавшиеся на протяжении человеческой истории и становящиеся все более сложными техническими изобретениями. После промышленной революции, с изобретением парового двигателя, в жизнь человека вошли машины, станки: третья промышленная революция с ее автоматикой привела к тому, что технические устройства постепенно взяли на себя всю физическую работу, тяжелые физические функции, человек же стал превращаться в контролера и управляющего автоматическими аппаратами или автоматизированными системами.

Особенность четвертой промышленной революции заключается в том, что теперь помимо физических функций новой информационной технике передаются многие человеческие мыслительные функции: анализ, синтез, обобщение, классификация, систематизация и др.

В философии уже со второй половины прошлого века, с развитием кибернетики и вычислительной техники встала серьезная проблема – возможно ли, чтобы искусственный интеллект заменил человека? [Арсеньев и др. 1966]. Множество ученых, философов размышляли над этой проблемой, но чрезвычайно актуальной и, как нам кажется, требующей четкого ответа и понимания, она становится сегодня.

### ***Методология исследования***

В исследовании была применена диалектическая методология, являющаяся на сегодняшний день наиболее эффективной и научно продуктивной, поскольку позволяет схватить предмет исследования во всей его целостности и внутренних взаимосвязях.

В статье были использованы: системный подход, включающий в себя принцип историзма, позволивший исследовать поставленную проблему в ее развитии, конкретно-исторической обусловленности; принцип объективности, давший возможность всестороннего охвата изучаемого вопроса с целью выявления его сущности; принцип целостности; принцип конкретности; принцип единства исторического и логического; восхождения от абстрактного к конкретному.

### ***Использование и совершенствование орудий труда – источник развития человека и его мышления***

С самого начала своего появления человек, в отличие от животных, которые от природы располагают готовым набором способностей для своего существования, к окружающей жизни почти не приспособлен, рождается в физическом отношении слабым существом. Его главным преиму-

ществом, давшим ему возможность выжить, оказался совершенный мозг, благодаря которому он научился мыслить.

Изначально Homo Sapiens как вид занимался собирательством, занимая нижние этажи пищевой пирамиды [Харари 2016, с. 19], приспособившись, живя небольшой группой особей, связанной кровнородственными связями, объединенной вокруг матери. Занимаясь собирательством, человек стал, прежде всего, обращать внимание на качества вещей. Использование предметов природы дало ему возможность выживать, пусть и самым тяжелым образом. Для него исключительное значение имел поиск пищи, укрытия, первоначально он мог существовать только в регионах с теплым климатом.

Затем в жизни человека разумного произошел важный шаг, он стал присоединять к своему слабому телу искусственный орган. Он еще не изготавливал орудия, но использовал готовые природные предметы. Такое поведение встречается и у обезьян, в экстремальном случае они используют камень, палку для сбивания плодов. Однако в следующий раз обезьяна об этом забывает, то есть не только не передает свой опыт другим, но и не применяет в процессе жизни сама.

Человек, в отличие от обезьяны, впервые в истории природы, используя камень, палку как полезное, в следующий раз применяет их снова: здесь замыкаются связи, с этого момента начинают формироваться элементы мышления. Теперь он постоянно использует камень или палку, чтобы сбить плоды, ударить врага, при помощи камня разбить кости, чтобы вытащить костный мозг или ореховую скорлупу, чтобы полакомиться ядрами орехов. Человек стал использовать в своей жизнедеятельности и другие подходящие природные предметы.

Процесс использования третьего, связь искусственного органа с полезностью, установление постоянных связей являются свидетельством серьезной эволюции человеческого мышления. Чтобы физиологически совершенствовать человеческую руку потребовались бы миллионы лет, как это происходит у животных, человек же при помощи камня, палки и др. смог развить свои естественные органы за сравнительно короткое историческое время.

Грандиозные изменения произошли в человеческом роде с возникновением звукового языка. Отдельные звуки издают и животные, но появление речи, составление предложений, использование языка для выражения своих мыслей и намерений имело колоссальное значение для развития человека и его мышления [Dunbar 1998]. До появления речи о своих успехах, открытиях, наблюдениях можно было рассказать другому только жестами, мимикой, показывая это непосредственно, как это делают животные. Для передачи какой-либо полезной информации, чтобы она стала достоянием общества, требовалось определенное время, поэтому многие открытия оставались способностями одного конкретного индивида, не-

смотря на то, что человек всегда стремился поделиться своими знаниями с сородичами. Появление языка дало возможность хранить и передавать огромное количество информации, человек при помощи языка научился обобщать, выработал систему знаков и значений, поскольку язык – это есть действительность мысли. На ранних этапах еще нет настоящего понятия, но есть слова, в которых обобщается, через которые передается и сохраняется информация, становящаяся достоянием не только современников, но и последующих поколений. Язык, таким образом, дает возможность рассказать о том, что было в прошлом, предсказать будущее.

С появлением слов человек одновременно развивал суждение, поскольку язык есть форма суждений, а суждение – это мысли. Посредством суждений что-то отрицалось или утверждалось – что полезно, а что нет, обобщались самые различные качества вещей. Теперь, оформив в звуковой речи то, что раньше передавалось жестами, демонстрировалось мимикой, стало транслироваться посредством языка. Первые языковые формы были очень далеки от современного языка, это были односложные предложения, в которых не было метафор, сравнений, эпитетов и т. д. Первые предложения – это самая краткая информация, констатация какого-либо факта. Красное, горячее, несъедобное, опасное и т. д.

Язык продолжал развиваться, люди со временем стали не просто передавать информацию, но при объяснении мира, общества, человека фантазировать: на этой основе стали возникать первые мифы, первые легенды, рассказы, магия, религиозные представления. Это был колоссальный эволюционный успех человека, с этого времени эволюция стала ускоряться.

Однако, человеческое мышление, интересы, жизнедеятельность долгое время были связаны, главным образом, с такой категорией, как качество. Человек стремился использовать и передавать знания, прежде всего, о качествах, свойствах вещей, и он знал их великое множество. Существовала информация и о количестве, но эти сведения были самыми примитивными и первичными: больше – меньше, легко – тяжело, выше – ниже, далеко – близко. Это были самые первичные вещи, которые помогали человеку осмыслить окружающий мир, передать информацию другим: кто сильнее, кто слабее, кто быстро бежит, а кто нет, кто лучше видит, кто хуже, то есть все, что было нужно в его деятельности.

Человек совершенствовал свою жизнь – стал создавать искусственные укрытия, улучшал орудия труда, изготавливал одежду, первые предметы быта, используя, прежде всего, такие признаки предмета, как качество – количество, что дало ему возможность развить свои успехи. В этой связи появляются первые причинно-следственные связи и отношения – после чего, что следует.

В своем развитии человек на определенном этапе от простого собирательства перешел к рыболовству и охоте. Это был существенный шаг в его



социальной эволюции, когда биологически опять-таки никаких особых изменений не происходило. В отличие от собирательства, где в основном следует различать полезное от неполезного, знать качества вещей, охота требует новых знаний и приспособлений – разработки идеального плана, тесной кооперации и сотрудничества членов коллектива. Все это было очень нелегко, не хватало пищи, родовой коллектив был малочисленным, поэтому человек в борьбе за существование все время должен был напряженно думать, решать жизненные проблемы, и именно таким образом он развивался.

В процессе выживания, использования готовых природных вещей происходило развитие человеческого мышления. Эволюция человека проявляется в том, какими орудиями он пользуется. Еще не умея их создавать, он использует готовые предметы природы в качестве орудий труда, приспособляя их к своим потребностям и тем самым улучшая свою жизнь.

В развитии человека исключительное значение имело открытие огня. Это открытие было настоящей революцией, кардинально улучшившей качество человеческой жизни. К этому времени он знал качества многих предметов, но пользование огнем углубило процесс его эволюции. Он перестал бояться хищников, научился готовить пищу на огне. В отличие от тяжелого и энергетически затратного для переваривания сырого мяса, человек стал потреблять в пищу мясо, обработанное огнем, что обеспечивало организм силой, жизненной энергией, а также дало возможность тратить меньше времени на добывание пищи, высвободив ресурсы для дальнейшего развития. При помощи огня человек научился превращать одну вещь в другую: кипятить воду, обрабатывать огнем мясо, шире использовать свои искусственные органы. Таким образом, с появлением огня стали совершенствоваться орудия труда и защиты, он сам стал нападать и успешно отражать нападения. С совершенствованием искусственных органов, могущество человека возросло.

Следующий большой этап в человеческой эволюции – переход от охоты и рыболовства к чему-то более постоянному и стабильному. Человек был заинтересован в создании специальных, постоянных условий для добычи своего пропитания, чтобы меньше зависеть от случайностей, от природных явлений, поскольку охота в этом отношении является очень зависимым родом деятельности. Аграрная революция начинается с попытки выращивать некоторые виды злаков – пшеницу, овес, рис. Конечно, первоначально это был чрезвычайно трудный и тяжелый процесс, человек учился возделывать землю своими несовершенными орудиями труда, начал заниматься первой селекцией растений, учился обрабатывать зерно.

В это время другая часть людей занялась приручением животных. Для успешности этого вида деятельности надо было хорошо знать повадки животных, понимать, какие животные поддаются одомашниванию, а какие нет, научиться использовать продукты животноводства в собственной жизнедеятельности. Все это также занимало большое количество време-

ни, требовало знаний, информации и развития мышления – умения анализировать, синтезировать, обобщать.

Таким образом, в результате аграрной революции, человек стал менее зависим от воли случая, стал иметь более стабильную и обеспеченную форму пропитания. Но, как свидетельствуют исследователи [Seabright 2004, p. 261; Henneberg & Steyn, 1993], в отличие от охотников, индивидуальные способности которых были более развиты, в связи со сложностью и опасностью их деятельности, отдельный земледелец или скотовод многие личные качества потерял, однако более развитым и сильным становится общество в целом. Прогресс и регресс всегда сопровождают друг друга, но в этом процессе прогресса было значительно больше, поскольку укреплялись и становились более многочисленными человеческие коллективы, эволюционировали орудия труда.

Серьезный прогресс в развитии человека был связан с открытием железных орудий труда, вызвавших значительный рост производительности и эффективности труда, повлекших за собой колоссальную трансформацию, как экономической, так и политической жизни человеческого общества: возникновение частной собственности, социальное расслоение общества, возникновение первых государств.

С возникновением древних государств в 4–3 тыс. до н.э. ускоренно развивается понимание количественных отношений, совершенствуются представления о формах количества. Так, в древних государствах Месопотамии впервые появляются налоги, в связи с чем стало важно знать не просто много или мало, но насколько больше, таким образом, возникали более высокие формы количественных определений [Robinson 1995, p. 63; Nissen & Damerow 1993, p. 36]. С развитием ирригации, необходимостью сооружения каналов, дамб и мн. др. возникает необходимость в геометрических учениях.

С образованием первых государств начинается мощное движение человечества вперед – на этом этапе развития возникает цивилизация и начинаются колоссальные изменения в человеческой деятельности. Человек становится все более могущественным, его могущество связано с появлением системы идеальных отношений. Система идеальных отношений, элементы культуры существовали и раньше, но теперь стали формироваться понятия, не просто представления о качестве и количестве, но универсальные понятия, в которых отражается сущность предмета, стала возникать наука, научное знание. Точно так же создаются другие идеальные отношения – появилось государство, приобретает значение золото как всеобщий эквивалент, человек стал создавать культуру, философию, более развитые формы религии и искусства.

В чем состоит сущность этих качественных изменений? Если раньше, для того чтобы что-нибудь знать, что-то предпринимать, человек должен был непосредственно изучать предметы, даже с появлением языка он все



равно должен был соотноситься с природой, то с появлением идеальных отношений впервые возникает система идеального как нечто самостоятельное – философия, наука, искусство. Раньше кто-то один что-то умел и у него непосредственно перенимали опыт и учились, теперь же существует архитектура, скульптура как система знаний, целые учения об искусстве. Создается система знаний, образования, формируются условия для того чтобы учиться не непосредственно у самой природы, а овладевать системой идеальных отношений. С этого времени возникает знание о сущности предмета, знание о законах, закономерностях – повторяемости, теперь человека необходимо учить, появляется необходимость изучения целой системы вещей.

То есть обучение, система образования людей – это не непосредственное освоение природы, а изучение идеальных отношений, созданных человеком для человека. Первоначально этот процесс был неразвитым, все знания концентрировались внутри одной философии, еще не выделились специальные самостоятельные науки, но формировались понятия, тем самым человек все больше отрывался от пуповины природы.

Таким образом, следующий уровень эволюции мышления – это уже не только умение отличать один предмет от другого, выводить из известной посылки новые, но понять, уяснить суть. Сократ критикует софистов, поскольку он уже перешел на следующую ступень развития мышления – к понятию, сущности. Сократ понимал сущность как нечто неизменное, открыл ее как противоположность изменчивому, чувственному миру, чувственным свойствам, и назвал ее «чистым бытием» [Платон 1971, с. 328]. Суть не исчерпывается знанием признаков предмета, только перечисление качественных свойств не дает постижения сути. Это было колоссальное достижение в развитии мышления, на этой основе далее возникает идея, религия.

Аристотель создает логику – науку о мышлении, теорию о формах мышления – понятии, суждении, умозаключении, формулирует и систематизирует формальные законы логики. Под мышлением понимается то, что описал Аристотель в «Аналитике», – рассуждение, то есть речевые формы, высказывания. Отсюда логика Стагирита – это правильное рассуждение, применение точной, непротиворечивой терминологии, когда один и тот же термин не может иметь два разных значения. То есть мышление понимается как специфика человека. Представление о мышлении как о правильном, непротиворечивом рассуждении остается непреложным на протяжении всего Средневековья.

### ***Коренное изменение деятельности: возникновение промышленности, науки и развитие мышления***

Со второй половины XV века в мире начинают происходить коренные изменения. Мир, который до этого времени развивался постепенно, эволю-

ционно, вдруг «встал на дыбы». В спокойный, веками устоявшийся, упорядоченный мир ворвалась так называемая рыночная система. Разумеется, сначала некоторые рыночные атрибуты зрели в недрах старой системы производственных отношений, но затем они как новые стихийные силы стали врывать в существовавшую систему отношений, прежние рамки становились для них преградой и тормозом. На место старых традиционных ценностей, на место отношений личной зависимости приходит новая и единственная ценность, эта ценность – деньги. Все существующие в обществе отношения стали оцениваться через товарные отношения. Ни благородное происхождение, ни внешний лоск и образованность, ни сила теперь не имели значения, первым человеком становится тот, кто имеет много денег.

Новые товарные отношения требовали расширения рынков, новой рабочей силы, отсюда следуют разразившиеся погоня за новые рынки сбыта, поиски новых земель, золота, покорение новых народов. Это был стихийный процесс, не ограниченный какими-либо юридическими или нравственными нормами. Европа стала бурлить как кипящий котел, все старые ценности были перевернуты и сметены, поставлены с ног на голову.

Но наряду с этим хаосом имели место и значительные положительные явления. Если раньше традиционная экономика двигалась медленно, то теперь она стала развиваться с невероятной скоростью и силой, стали производиться все больше и больше товаров на продажу. Если раньше в экономике главенствующее место занимало сельское хозяйство, то теперь вперед вырывается промышленность. Богат не тот, кто имеет много земли, а тот, кто много производит.

В этот исторический момент старая традиционная философия, прежние интеллектуальное мировоззрение стали вступать в противоречие с новым миропорядком. Если старые ученые видели свою задачу в том, чтобы объяснить этот мир, систематизировать накопленные знания, математически решать возникавшие проблемы и т. д., то теперь перед человеком встали практические задачи: «как извлечь руду из недр?», «как производить?», «как попасть в определенную точку планеты?». У общества появляются новые запросы, ставятся вполне реальные вопросы и задачи, о которых прежние ученые почти не задумывались.

С этого времени, как ответ на возникшие запросы общества, начинает появляться совершенно новая наука. Предпосылки научного знания уже были в лоне самой философии, а теперь одна за другой от философии начинают отпочковываться математика, механика, физика, химия, биология и другие науки. Не остается без изменений и сама философия, поскольку она есть мировоззрение и не может не реагировать на изменения в обществе. В недрах самой философии возникают так называемые идеологи новой науки.

Теперь из всех вопросов философии самыми важными становятся вопросы теории познания. Всех интересует только одно: как возможно научное познание, какой метод является самым лучшим, что такое наука логики?

В Новое время, со становлением самостоятельных наук, мышление, понимаемое как правильное рассуждение, стало недостаточным, поскольку в науке нужна точность. Возникла необходимость в научном, достоверном мышлении, проверенном математикой. Ф. Бэкон открывает индуктивное умозаключение. Он не обращает внимания на такие понятия, как суть, субстанция, по его мнению, для получения истинного научного знания необходимо четко знать факты, обобщить их и проверить экспериментом – только таким путем можно получить точное, достоверное знание [Бэкон 1978, с. 34]. Эксперимент серьезно продвинул развитие науки, научного мышления. Примерно так же поступает Р. Декарт, впервые высказав, что исходное начало должно быть безусловным, проверенным суждением, ясным и отчетливым понятием, из которого математически выводиться новое знание [Декарт 1950, с. 416]. И Бэкон, и Декарт понимали мышление не просто как умение различать, рассуждать, но как способность получать новое, точное, достоверное научное знание.

Однако подобное понимание, разделявшееся обоими противоборствующими направлениями – эмпиризмом и рационализмом, со временем, с развитием науки также приходит к противоречию. Для Нового времени было характерно так называемое рассудочное мышление. С одной стороны, мышление понималось, как умение обобщать, с другой – выводить, дедуцировать. В науке стал применяться принцип причинности, законы, но при этом считалось, что одно определение, поскольку оно проверенное, ясное и отчетливое, не должно переходить в другое. То есть правильное мышление понималось как непротиворечивое, жесткое, однозначное. Научные понятия физики и других естественных наук трактовались как понятия твердо установленные, не переходящие друг в друга.

Подобное понимание мышления было, разумеется, серьезным шагом вперед и существенным достижением в истории становления человеческого мышления, но этот способ не смог объяснить новое понимание науки, поскольку наука стала пониматься как творческое знание. Научное знание – точное, всеобщее и необходимое, но одновременно творческое. Точность обеспечивает декартова дедукция, но при этом она не продуцирует новое знание. В бэконовской индукции присутствует новизна, но эмпирическому знанию не хватает точности, всеобщности и необходимости.

Это было противоречие. Подлинную науку как единство творчества и всеобщей необходимости, как эмпиризм, так и рационализм объяснить не могут. На этой основе Д. Юм усомнился в степени доверия науке и сделал агностические выводы о невозможности достижения истинного знания, невозможности объяснения сущности науки [Юм 1965, с. 176].

Для решения проблемы творческого знания И. Кант ввел в науку то, что считалось областью онтологии, – незыблемые, неизменные принципы, лежащие в основе мира: сущность, субстанция, материя, то есть сократовское «чистое бытие», универсальные категории, придающие знанию прочность.

Знание – это не то, что, по Гераклиту, текуче и изменчиво, знание есть нечто неизменное. Кант в качестве всеобщего ввел в эмпирическое знание дополнение – априорные категории, не являющиеся врожденными, но предшествующие всякому опыту, поскольку без них научное знание невозможно. Но здесь возникли новые трудности: узкое научное знание можно было эмпирически доказать, но обосновать универсальные принципы – сущность, субстанцию, причинность никаким примером, никаким экспериментом нельзя. Для получения научного знания, в кантовской терминологии, синтетических суждений априори, Кант считает, с одной стороны, необходим опыт, чувственное многообразие, а, с другой – универсальные логические категории: «без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить» [Кант 1964, с. 155]. Категории обеспечивают знанию всеобщность и необходимость, опыт – новизну. Соединив их при помощи формы времени, посредством трансцендентальной схемы, Кант объясняет возможность научного знания.

Однако наука, по Канту, имеет продуктивное значение только по отношению к природе, совокупности опыта (явлению). Однако она не дает знания о вещах самих по себе. Кант разделил мышление на две взаимно необходимые стороны: рассудок и разум, где рассудок является основой естественнонаучного знания, дает точное научное знание, а разум выходит за пределы объекта, при этом разум, стремясь охватить целое, дает знание о вещах в себе антиномии, паралогизмы. Таким образом, Кант сделал новый шаг в развитии и понимании мышления, открыл новую, трансцендентальную логику.

Этот вопрос развил далее Ф. Шеллинг, который отметил, что в философии непрерывно борются два направления, полагающие в качестве начала либо материю, либо дух. Он же впервые открыл, что начало есть не материя, не дух, а неразличимое тождество бытия и мышления. Такое противоречие необходимо было допустить, поскольку без этого невозможно обосновать научную философию, однако, мышление, понимаемое как рассудочное мышление, противоречие не допускает. Шеллинг пришел к выводу, что поскольку наука не способна допустить противоречие, начало философии научным путем доказать невозможно, его может обосновать только творческий, художественный гений.

Первоначально Г. Гегель восхитился идеей Шеллинга, назвав себя его учеником, но вскоре с ним разошелся, создав «Феноменологию духа» [Гегель 2000], где развил мышление, вывел его на совершенно новый уровень. То, что Кант называл разумом, Гегель истолковал совершенно по-новому, по-другому. Кант верно отмечал, что разум схватывает целост-

ность, но у него разум выходит за пределы опыта и поэтому порождает антиномии. По Гегелю, природа разума противоречива, поскольку сама истина, сама сущность противоречива. Следовательно, считает Гегель, Шеллинг о мышлении имеет низкое представление, он мышление понимает как рассудок. Гегель развил мышление и доказал, что, то, что до сих пор считалось недопустимым, не просто допустимо, но необходимо.

Гегель вновь восстановил категории, которые Кант называл рассудочными формами. Показал, что они рассудочные, поскольку Кант понимает их противоречиво: сущность противопоставляется явлению, причина – следствию. На самом же деле, категории переходят друг в друга. То есть через противоречие, через развитие одно переходит в другое. По Гегелю, вся прежняя философия мыслила метафизически, искала неизменные сущности, абсолютные противоположности, что в корне неверно, это метафизический метод, доставшийся нам в наследство из прошлого. Диалектическое же мышление, разум схватывает переход категорий друг в друга на основе принципа развития, через синтез и разрешение противоречия.

Отсюда встает вопрос, откуда берутся категории – причинности, сущности, субстанции, как они обосновываются? В частности, весь позитивизм, начиная с XIX века, отвечая на этот вопрос, объявлял категории псевдопроблемами, а философию не наукой, поскольку она является не верифицируемым и нефальсифицируемым знанием.

Гегель открыл, что философские категории – это всеобщее более высокого уровня, чем понятия в физике, в математике или в любой другой науке. Следовательно, они не могут быть обоснованы никаким, даже самым лучшим, экспериментом, они обосновываются только всем опытом человечества, всей историей человечества, всей историей человеческого познания. Все это в «Феноменологии духа» Гегель показал и доказал, мобилизовав для этого всю историю культуры. Он впервые обосновал, что начало – есть идея как тождество бытия и мышления. Таким образом, идея обосновывается всем развитием культуры, познания, сознания, от искусства, религии до философии. При этом только философия дает высшее понятие, а понятие раскрывает сущность. Гегель показал, что идея это есть суть.

Идея есть система чистых сущностей, поскольку все эти универсальные категории лежат в основе всего мира. Она одновременно логика, потому что она не просто система сущностей, но развивается от бытия до абсолютной идеи; она есть одновременно и теория познания, потому что познание есть отношение чувственности к рациональному. Однако сама рациональность имеет много ступеней, где самой высшей ступенью является диалектика. Следовательно, не нужно трех слов, диалектика как система чистых сущностей есть и логика, и теория познания.

Гегелем был, таким образом, создан грандиозный труд – «Феноменология духа». Единственный, кто понял «Феноменологию», был К. Маркс,

назвавший ее истоком и тайной гегелевской философии. Маркс не стал писать материалистическую логику, он обосновал ее начало, но систему категорий не рассмотрел, поскольку, написав «Критику гегелевской философии права», «Нищету философии», «Немецкую идеологию» осознал, что при создании материалистической логики, в конечном счете, придется повторять гегелевскую логику. Маркс обосновал исходное начало логики, поскольку гегелевскую трактовку некритически взять было невозможно, в ней многое было идеалистически извращено [Маркс 1960, сс. 21-22].

Перевернув гегелевскую логику, К. Маркс показал, что понятие не есть результат саморазвития идеи; понятие, идея есть форма реальности. Он открыл особую материю – человеческую деятельность, показал, что универсальные категории являются формой человеческой деятельности, а не формой какого-либо вещества. И если Маркс специальную диалектическую логику не написал, то подлинная диалектическая логика была применена им в «Капитале» в обосновании теории прибавочной стоимости.

Маркс обосновал понятие прибавочной стоимости и тем самым совершенно переработал традиционную логику человеческого мышления. Новую логику, «Логика с большой буквы» он не написал, но, выдвигая материалистические идеи, в ходе обоснования своей теории развил логику Гегеля, определил исходное начало – всеобщее, основной принцип, новое понятие.

Самое главное в «Капитале» – это обоснование понятия прибавочной стоимости. Здесь он применил, как Гегель, принцип противоречия, показав, что капитал есть самовозрастающая стоимость, что он рождается и в товарном обращении, и вне товарного обращения. Источником прибавочной стоимости, согласно Марксу, является рабочая сила, но это особый товар, потому что, с одной стороны, она такой же товар, как и все другие товары, но, с другой стороны, применение ее в отличие от всех других товаров, использование которых приводит к их уничтожению, есть источник возрастания стоимости. Таким образом, в логике «Капитала» Маркс противоречивым образом соединил две стороны, продемонстрировав содержательную дедукцию. Оппоненты Маркса убеждены, что он должен был избежать и устранить противоречие; источником прибыли, по их мнению, является и земля, и бережливость, и наука, и труд. Их теоретические предложения Маркс впоследствии назвал вульгарной политической экономией, поскольку они ничего общего не имеют с научным подходом.

Новый этап в развитии мышления, открытие новой парадигмы мышления связано с именем А. Эйнштейна. Значение теории относительности в развитии человеческого мышления, как и философское содержание «Капитала», часто не осознают. Теорию относительности понимают как разрешение противоречия электродинамики движущихся сред, выдвижение принципа относительности одновременности, его роль в лоренцовых преобразованиях, как соединение принципа относительности со скоро-



стью света, что является физическим содержанием теории относительности. Однако Эйнштейн созданием теории относительности совершил величайший подвиг – он разрешил не только проблемы физики, но развил всю человеческую культуру в целом, обосновав новое понимание мышления, новое понимание пространства и времени. В поисках решения физической проблемы Эйнштейн развил все человеческое мышление, логику. Как Гегель открыл тождество бытия и мышления, так и Эйнштейн открыл новое понимание пространства и времени.

Если раньше пространство и время понимали как абсолютное, как некий ящик, в котором движется материя, то в теории относительности все понимается совершенно по-другому.  $E = mc^2$  – это связь времени и пространства, Эйнштейн изменил коренным образом прежнее понимание пространства и времени, обосновал новое творческое мышление, чего в науке прежде не было.

То же самое сделали Н. Бор, В. Гейзенберг, М. Планк, Э. Шредингер и др., создав квантовую механику как разрешение противоречия в физической науке. До них в физике господствовало традиционное мышление – незыблемый принцип причинности, когда зная исходное положение, или статистические закономерности, среднее, можно предсказать координаты и траекторию движущегося тела. Как оказалось, в квантовой механике все это не работает. Для того чтобы понять природу микроявлений, Эйнштейн выдвинул знаменитое положение о микрочастице как единстве корпускулы и волны, что было реальным противоречием, аналогичным шеллинговскому тождеству бытия и мышления.

При изучении микроявлений возникло еще одно противоречие, требовавшее разрешения, – соотношение неопределенностей Гейзенберга, когда точное знание импульса, приводит к ошибке в расчете координат, а наличие точных координат ведет к просчетам в определении импульса, то есть, чем точнее измеряется одна характеристика частицы, тем менее точно можно измерить вторую.

Бор решил эту проблему путем применения принципа дополнительности. Причина неопределенностей – неконтролируемое воздействие макроприбора на микроявления. Если в макромире влияние приборов на объект исследования не замечается, оно проявляется как погрешность, то в микроявлениях влияние макроприборов оказывает очень сильное влияние на поведение микрочастицы.

Таким образом, теория относительности и квантовая механика внесли вклад не только в развитие физики, но изменили все человеческое мышление [Абдильдин 2000]. Такой прорыв в развитии мышления совершила самая передовая наука XX века – физика, выйдя за пределы традиционного научного мышления, ньютоновской парадигмы.

Сегодня, как мы указывали в начале статьи, логику человеческого мышления необходимо меняет Четвертая промышленная революция. В

СССР Э.В. Ильенков, П.В. Копнин, В.А. Лекторский и др., а также казахстанская школа диалектической логики развивали самый высший способ и метод мышления – диалектику. Диалектику и сегодня плохо понимают, но она будет, непременно, развиваться, особенно ее роль возрастет при решении вопроса взаимоотношения человека и машины. Если понимать мышление в традиционном ключе, как рассудок, то машина имеет абсолютное превосходство над человеком, но если понимать мышление как разумное, в гегелевском понимании, в понимании Маркса, Эйнштейна, то до такого уровня она не дойдет никогда.

### *Заключение*

Человеческая культура находится в процессе постоянного развития, но этот процесс неоднозначен – периоды ровной, чистой эволюции сменяются скачком, когда происходит возникновение новой культурной парадигмы, новой логики мышления. Развитие человечества есть перерыв постепенности, оно происходит скачками, и это делает человеческий мозг, соединенный с историей. Невозможно понять, как происходит этот переход, почему происходит скачок. Здесь причина не в биологическом измерении, вопрос не в человеческом мозге, хотя, он, действительно, способен к сумасшедшим вещам. Развитие мышления происходит не в мозге, а в отношении одного идеального к другому. Человек, не просто осваивает существующую культуру, но двигает ее, и делает это не один. Многие люди работают, совершенствуют прежнюю логику и в какой-то момент происходит скачок, смена парадигм. Машина же, в отличие от творческого человека, всегда работает логично, в формальной логике нет перехода, скачка. Тогда как человек, его мозг, синтезируя всю прежнюю культуру, делает скачок. Это и есть настоящее развитие.

Мышление, таким образом, есть не просто функция мозга, оно – функция и форма всей человеческой деятельности, всей человеческой культуры.

Сегодня человек искусственному интеллекту передает рассудочные формы человеческого мышления, шаблонную, трафаретную мыслительную работу. Если машина всегда логична, действует внутри достигнутого, движется в одной мыслительной парадигме, то человеческое разумное мышление, схватывающее настоящее развитие, есть переход от одной ступени, формы логичности к другой. Иными словами, современное мышление содержательно, способно разрешать коренные противоречия в развитии науки и жизни, как это в свое время было сделано наиболее передовой, содержательной логикой в процессе развития таких научных теорий, как квантовая механика, теория относительности, «Капитал» Маркса, а также в наиболее продвинутой части современного естествознания.

Насущное требование настоящего времени – это овладение такой новой логикой, в которой осваивается умение решать противоречия и оперировать содержательными понятиями.

## Библиография

- Абдильдин, Ж. 2000 'Проблема начала в теоретическом познании'. *Собрание сочинений в пяти томах*, т. 1. Алматы, Онер, сс. 304-360.
- Арсеньев, А. и др. 1966. 'Машина и человек, кибернетика и философия', *Ленинская теория отражения и современная наука*. М., Наука, сс. 263-284.
- Бэкон, Ф. 1776. 'Новый органон'. *Сочинения в двух томах*, т. 2. М., Мысль, 575 с.
- Гегель, Г. 2000. 'Феноменология духа'. М., Наука, 495 с.
- Декарт, Р. 1950. 'Рассуждение о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках', *Избранные произведения*. М.-Л., Госполитиздат, 712 с.
- Кант, И. 1964. 'Критика чистого разума', *Сочинения в шести томах*, т. 3. М., Мысль, 799 с.
- Маркс, К. 1960. 'Капитал. Т. I. Послесловие ко второму изданию', Маркс К. & Энгельс Ф. Соч. изд. 2-е., т. 23. М., Политиздат, 1960, сс. 12-22.
- Платон, 1971. 'Государство' *Сочинения в трех томах*, т.3, ч.1. М., Мысль, сс. 89-485.
- Харари, Ю. 2016 'Sapiens. Краткая история человечества'. М., Синдбад, 520 с.
- Юм, Д. 1965. 'Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам', *Сочинения в двух томах*, т. 1. М., Мысль, 367 с.
- Dunbar, R. 1998. 'Groomingy Gossipy and the Evolution of Language'. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 242 p.
- Henneberg, M. & Steyn, M. 1993. 'Trends in Cranial Capacity and Cranial Index in Subsaharan Africa During the Holocene', *American Journal of Human Biology*, 5:4, pp. 473-479.
- Nissen, H. & Damerow P. 1993. 'Archaic Bookkeeping: Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East'. Chicago, London, The University of Chicago Press, 184 p.
- Robinson, A. 1995. 'The Story of Writing'. New York, Thames & Hudson, 232 p.
- Seabright, P. 2004. 'The Company of Strangers: Natural history of Economic Life', Princeton, Princeton University Press, 190 p.
- Schwab, K. 'The Fourth Industrial Revolution: What It Means and How to Respond [Foreign Affairs] [Электронный ресурс]. URL [http:// https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution](http://https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution) (дата обращения 20.05.2018).

## Transliteration

- Abdil'din, ZH. 2000. 'Problema nachala v teoreticheskom poznanii' [The Problem of the Beginning in Theoretical Cognition], *Sobraniye sochineniy v 5 tomakh*, t. 1. Almaty, Oner, ss. 304-360.
- Arsen'yev, A. i dr. 1966. 'Mashina i chelovek, kibernetika i filosofiya' [Machine and Man, Cybernetics and Philosophy]. *Leninskaya teoriya otrazheniya i sovremennaya nauka*. М., Nauka, ss.263-284.
- Bekon, F. 1978. 'Novyy organon' [The New Organon], *Sochineniya v 2 tomakh*, t. 2. М.: Mysl', 575 s.

Gegel', G. 2000. 'Fenomenologiya dukha' [Phenomenology of Spirit]. M., Nauka, 495 s.

Dekart, R. 1950. 'Rassuzhdeniye o metode, chtoby khorosho napravlyat' svoy rozum i otyskivat' istinu v naukakh' [Reasoning About a Method to Guide your Mind Well and Find Truth in the Sciences], *Izbrannyye proizvedeniya*. M.-L., Gospolitizdat, 712 s.

Kant, I. 1964 'Kritika chistogo razuma' [Critique of Pure Reason]. *Sochineniya v 6 tomakh*, t. 3. M., Mysl', 799 s.

Marks, K. 1960 'Kapital. T. I. Poslesloviye ko vtoromu izdaniyu' [The Capital. T. I. Afterword to the Second Edition]. Marks K., Engel's F. Soch. Izd. 2-ye. t. 23. M., Politizdat, 1960, ss. 12-22.

Platon, 1971. 'Gosudarstvo' [The State], *Sochineniya v 3 tomakh*, t.3, ch.1. M., Mysl', ss. 89-485.

Kharari, Yu. 2016. 'Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva' [Sapiens. A Brief History of Humankind]. M., Sindbad, 520 s.

Yum, D. 1965. 'Traktat o chelovecheskoy prirode, ili popytka primenit' osnovannyy na opyte metod rassuzhdeniya k moral'nym predmetam' [A Treatise on Human Nature, or an Attempt to Apply an Experiment-Based Method of Reasoning to Moral Objects], *Sochineniya v 2 tomakh*, t. 1. M., Mysl', 367 s.

Dunbar, R. 1998. 'Grooming Gossipy and the Evolution of Language'. Cambridge, Mass., Harvard University Press. 242 p.

Henneberg, M. & Steyn, M. 1993. 'Trends in Cranial Capacity and Cranial Index in Subsaharan Africa During the Holocene', *American Journal of Human Biology*, 5:4, pp. 473-479.

Nissen, H. & Damerow P. 1993. 'Archaic Bookkeeping: Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East'. Chicago, London, The University of Chicago Press.

Robinson, A. 1995. 'The Story of Writing'. New York, Thames & Hudson, 232 p.

Seabright, P. 2004. 'The Company of Strangers: Natural history of Economic Life'. Princeton, Princeton University Press, 190 p.

Schwab, K. 'The Fourth Industrial Revolution: What It Means and How to Respond [Foreign Affairs] [Электронный ресурс]. URL [http:// https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution](http://https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution) (data obrasheniya 20.05.2018).

**Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж.**

**Ойлау эволюциясы адам дамуы мен оның қызметінің қалыбы ретінде**

Адамның басты атрибуты оның шығармашылық тұрғыда ойлай алуы. За-манауи ойлау – бұл антикалық немесе орта ғасырлардағы жай ғана дұрыс, қайшылықсыз пайымдау емес, Жаңа замандағы дедуктивті қорытынды мен индуктивті жалпылау да емес, заманауи ойлау ол – шығармашылық ойлау, жалпылама және жекелік, кездейсоқтық пен қажеттілік, абстрактілік пен нақтылық, индуктивті және дедуктивті диалектикалық үйлесімді қамтиды, ол қайшылықты шеше алу, өзгермелі әрі дамып жатқан әлемге сәйкес жаңа парадигмалар ұсыну. Ойлау мидың бір қызметі ғана емес, ол – адамның бар әрекетінің, адамзат мәдениетінің қызметі мен қалыбы.

## О СИНТЕЗЕ ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ

**Аннотация.** В статье анализируется предложенный Кристофом Келпом подход к знанию, синтезирующий эпистемологию способностей (эпистемология Эрнеста Соза и другие) и эпистемологию, принимающую концепт знания в качестве первичного концепта (эпистемология Тимоти Уильямсона и другие). Предложенный синтез устраняет некоторые проблемы, с которыми сталкиваются эпистемологические дисджонктивизмы Дункана Притчарда и Алена Миллара, а также «чистая» эпистемология способностей. В то же время, как мы утверждаем, подход Келпа имеет свои собственные недостатки, которые отсутствуют в эпистемологии Уильямсона. Последняя является более фундаментальным подходом. Более того, она совместима с эпистемологией Витгенштейна. Мы комбинируем аналитический и прагматический методы исследования и интерпретируем подход Келпа в витгенштейновских терминах. Мы трактуем парадигматическое перцептивное знание в терминах «осевых предложений», а то, что Келп называет «подходящим мнением» как «успешное мнение» в смысле проблемы следования правилу. На наш взгляд, витгенштейновская интерпретация позволяет улучшить предложенный Келпом синтез двух эпистемологий. Мы утверждаем, что знание есть «успешное мнение». Эта трактовка совпадает с классической трактовкой знания как обоснованного истинного мнения, при условии, что обоснование является полным, то есть «провал» между ним и фактом закрыт.

**Ключевые слова:** эпистемологический дисджонктивизм, сначала-знание-эпистемология, эпистемология способностей, сначала-знание-эпистемология-способностей, успешное мнение, следование правилу.

### Введение

С точки зрения *дисджонктивизма* подлинный перцептивный опыт, что *p*, существенно отличается от иллюзорного перцептивного опыта, что *r*. То есть имеет место дизъюнкция (конъюктивизм утверждает противное). Эпистемологический дисджонктивизм (далее: ЭД) (см., например, [McDowell 1982, 1994, 1995, 2008, 2011]; [Williamson 2000], [Millar 2010, 2011]; [Pritchard 2012]) рассматривает это различие как эпистемологическое, а вопрос о метафизическом различии не поднимает.

Кристоф Келп (см., например, [Kelp 2017, Kelp «Knowledge first virtue epistemology»]) полагает, что сначала-знание-эпистемология-способностей (далее: СЗЭС) – предложенный им синтез СЗЭ и эпистемологии способностей (ЭС) – позволяет устранить проблемы «чистой» ЭС (см., например, [Sosa 2007, 2009, 2015]), «чистой» СЗЭ Уильямсона [Williamson 2000,

2011, 2014а, 2014в], а также проблемы, с которыми сталкиваются два вида эпистемологического ЭД, а именно ЭД Дункана Притчарда [Pritchard 2012] и ЭД Алена Миллара [Millar 2010], в объяснении парадигматического перцептивного знания (мы всюду имеем ввиду зрительное знание).

На наш взгляд, СЗЭС Келпа имеет свои собственные недостатки, которые отсутствуют в рамках СЗЭ Тимоти Уильямсона. Последняя является более фундаментальным подходом. Более того, несмотря на уильямсовскую критику витгенштейнизма, она совместима с эпистемологией Витгенштейна. В витгенштейновских терминах недостатки СЗЭС Келпа могут быть устранены, если трактовать парадигматическое перцептивное знание, отталкиваясь от анализа понятия «осевого предложения».

### *Эпистемологический дисджонктивизм Дункана Притчарда*

Согласно версии ЭД, предложенной Притчардом [Pritchard 2012], в парадигматическом случае подлинного перцептивного опыта, что р, но не в случае иллюзорного опыта, что р, субъект имеет рефлексивный доступ к фактивному основанию для своего мнения, что р. Фактивное основание, что р, с необходимостью влечёт р и, следовательно, знание, что р.

Таким основанием является «Я вижу, что р». Если у меня есть рациональное основание, что я вижу, что р, то есть, если я знаю, что я вижу, что р, то я могу логически вывести, что р. И, следовательно, я знаю, что р. Таким образом, для Притчарда парадигматическое перцептивное знание есть истинное (фактивно) обоснованное мнение.

В непарадигматических сценариях перцепции доступные рефлексии рациональные основания не являются фактивными. Например, в случае галлюцинации, что р, несмотря на то, что перцептивный опыт галлюцинирующего субъекта будет точно таким же (предположим это) как и в случае подлинной перцепции, что р, его рациональные основания для своего мнения, что р, не будут фактивными. (Согласно стандартной эпистемологии в обоих случаях рациональные основания субъекта одинаковы: они не фактивны).

Притчард не признаёт существование «инстинктивного знания». Его подход не позволяет объяснить наличие парадигматического перцептивного знания у нерелексирующих маленьких детей и животных.

Он вообще не допускает наличия знания в отсутствие рациональных оснований для мнения, так как он считает, что в этом случае субъект не несёт эпистемической ответственности за своё мнение. Это анти-экстерналистская позиция в следующем смысле. Например, в известном примере с определением пола цыплёнка, субъект не знает, каким образом ему удастся отличить цыплёнка мужского пола от цыплёнка женского пола. Он ошибочно полагает, что он это делает на основе зрительного опыта, тогда как на самом деле он различает их по запаху. Поэтому, согласно



Притчарду, субъект не знает пол цыплёнка, хотя и способен надёжно его идентифицировать. Экстерналисты утверждают противное.

Ещё одно возражение состоит в том, что ЭД Притчарда не объясняет, каким образом субъект получает доступ к фактивному ментальному состоянию «Я вижу, что р», то есть каким образом он приобретает знание, что он видит, что р. Можно согласиться с Келпом, что если, например, предположить, что субъект знает, что он видит, что р, основываясь на своём перцептивном опыте, и отсюда выводит, что р, то было бы проще сразу же предположить, что основываясь на своём опыте, он знает, что р.

### *Эпистемологический дисджонктивизм Алена Миллара*

Эпистемологический дисджонктивизм (ЭД) Миллара [Millar 2010] предлагает своё решение указанных выше проблем ЭД Притчарда.

В отличие от Притчарда, Миллар принимает основное положение СЗЭ, что знание есть первичный неанализируемый концепт, в терминах которого анализируются другие эпистемические понятия. Он также исходит из того, что видеть, что р, есть способ знать, что р. Миллар разделяет оба эти положения с Тимоти Уильямсоном [Williamson 2000, 2011, 2014а, 2014в]. Перцептивное знание для Миллара есть результат применения субъектом его опознавательной перцептивной способности, которая есть диспозиция приобретать знание о вещах, исходя из того, каким образом (в случае зрительной перцепции) они выглядят, то есть какой отличительный признак, исключающий возможность легкой ошибки в их идентификации, они имеют в данной окружающей среде. Таким образом, эта способность зависит от окружающей среды [Millar 2010, с. 125]. Видимость, однако, не рассматривается Милларом в качестве очевидности, исходя из которой выводится мнение или знание. (См. аргументы в пользу этого утверждения в [Millar 2010, сс. 121-22]. См. также [Kelp 2017].)

Миллар полагает, что перцептивно-опознавательная способность действительно употребляется тогда и только тогда, когда субъект действительно приобретает знание, то есть удовлетворяется условие успеха. В противном случае способность не употребляется. Поэтому для Миллара, например, Барни (см. подробное описание этого примера в [Goldman 1976]), находящийся в районе фальшивых (фасадов) амбаров и лишь по чистой случайности смотрящий на единственный в этом районе настоящий амбар, не применяет свою перцептивную способность приобретать перцептивное знание об объекте, который находится перед ним. Более того, с точки зрения Миллара, Барни вообще лишён такой способности, то есть он не видит, что перед ним амбар, поскольку его диспозиция к формированию перцептивного мнения никогда не приводит к знанию.

Поскольку субъект, который не рефлексивирует, может обладать соответствующей опознавательной перцептивной способностью (в частности,

он обладает такой способностью, если он способен выразить словами то, что он видит), то в согласии с теорией Миллара он может приобретать перцептивное знание. То есть, если такой субъект видит, что *p*, он знает, что *p*. При этом он лишён способности знать, что он видит, что *p*, то есть способности формировать фактивное основание «Я вижу, что *p*».

Рефлексивную способность формировать фактивное основание «Я вижу, что *p*» Миллар определяет как опознавательную способность второго (высшего) порядка. Это не опознавательная-перцептивная способность, но она формируется и функционирует по аналогии с перцептивной способностью. Субъект знает, что он видит, что *p*, если он способен опознать, что он видит, что *p*. Таким образом, если рефлексивный субъект знает, что *p*, его эпистемическая способность высшего порядка позволяет ему сформировать фактивно обоснованное мнение, которое является (рефлексивным) знанием. На этом основании подход Миллара также называется эпистемологическим дисджонктивизмом (ЭД).

Таким образом, знание первично, а обоснование и обоснованное мнение вторичны, причём не только в чисто концептуальном смысле: для Миллара обоснование, обоснованное мнение и, соответственно, знание высшего порядка формируются только рефлексивными субъектами, исходя из знания первого порядка (см. ниже критику).

Подход Миллара, таким образом, объясняет, наличие знания у нерелексирующих субъектов, а также решает проблему доступа к фактивному основанию, то есть отвечает на вопрос о том, каким образом рефлексивный субъект получает доступ к фактивному основанию «Я вижу, что *p*» в случае парадигматического перцептивного знания.

Обоснованное истинное мнение у Миллара является, очевидно, знанием (высшего порядка), поскольку обоснование фактивно. Но не наоборот. Знание (первого порядка) нерелексирующих субъектов не имеет («животного») обоснования. В рамках подхода Миллара понятие «животного обоснования», то есть обоснования знания нерелексирующего субъекта, не имеет смысла.

Следовательно, как отмечает Келп, контринтуитивным образом знание оказывается для Миллара логически более слабым, чем обоснованное мнение: наличие знания вообще говоря с необходимостью не влечёт наличие обоснованного мнения, тогда как наличие обоснованного мнения с необходимостью влечёт наличие знания.

Мы полагаем, что рефлексивное знание сильнее, чем инстинктивное знание, если, в отличие от животного знания в смысле Миллара, под инстинктивным знанием понимать знание, которое предполагает наличие имплицитно обоснованного мнения.

Например, у субъекта, который способен надёжным образом определить пол цыплёнка в примере выше, функционирует лишь перцептивно-опознавательная способность низшего порядка, но не опознавательная способность

высшего порядка. С точки зрения подхода Миллара, мнение такого субъекта не является обоснованным, поскольку он не имеет доступа к фактивному обоснованию. Келп полагает, что это контр-интуитивно. Мы полагаем, что в этом случае мнение субъекта может иметь имплицитное обоснование.

К недостаткам подхода Миллара Келп также относит и то, что в случаях Гетье, перцептивных иллюзий и мозга-в-пробирке мнение субъекта трактуется как необоснованное. Миллар и Уильямсон [Williamson «Justifications, Excuses, and Sceptical Scenarios»] полагают, что в этих случаях субъект имеет хорошее *оправдание* (Миллар ещё говорит об обосновании в слабом смысле) для своего мнения, но не обоснование. Таким образом, возможность обоснованного перцептивного мнения, близкого к знанию, но не являющегося им, исключается.

Если в случаях Гетье мнение не является обоснованным, а является лишь оправданным, эти случаи нельзя, строго говоря, рассматривать в качестве контр-примеров к стандартному определению знания как истинного обоснованного мнения. (Адриан Хаддок [Haddock 2010], например, указывает на то, что используемое Гетье [Gettier 1963] понятие обоснования является специфическим. Строго говоря, в случаях Гетье мнение не является обоснованным).

У Келпа [Kelp 2016в] другая позиция. Он мотивирует её, в частности, тем фактом, что есть случаи, в которых субъект имеет хорошее оправдание для своего истинного мнения, хотя его способность к формированию мнения не имеет никакого отношения к способности формировать истинное мнение или знание. То есть в эпистемическом смысле такой субъект не допускает никакой ошибки, но в то же время его действия не имеют позитивной эпистемической оценки.

Напротив, в случаях Гетье, перцептивных иллюзий и мозга-в-пробирке, способность субъекта формировать мнение является веридической, то есть её применение, как правило, приводит к формированию истинного мнения и знания. Например, Барни в районе фальшивых (фасадов) амбаров приобретает своё мнение способом, который при нормальных условиях приводит к формированию истинного мнения.

Келп заключает, что употребляемое Милларом и Уильямсоном понятие оправдания не принимает во внимание указанное существенное эпистемическое различие между двумя случаями оправдания. С его точки зрения в случаях Гетье, перцептивных иллюзий и мозга-в-пробирке, следует говорить о том, что мнение имеет обоснование, а не оправдание. СЗЭС Келпа (см. ниже) как раз и трактует мнение в этих случаях как обоснованное. Это значит, что для Келпа (но не для Миллара или Уильямсона) обоснованное мнение может не быть знанием и даже может быть ложным.

В статье Келп [Kelp 2016] также вводит различие между оценочной нормой и прескриптивной нормой для мнения. Поскольку в случаях Гетье

знание отсутствует, с точки зрения оценочной нормы, истинное мнение в этих случаях не является обоснованным. Но с точки зрения прескриптивной нормы, которая требует лишь выполнения условия компетентного формирования мнения (см. ниже), оно является обоснованным.

### *СЗЭС Кристофа Келпа*

Итак, подход Притчарда сталкивается с проблемой животного знания и проблемой доступа к фактивному обоснованию, а подход Миллара – с контринтуитивным следствием, что обоснованное мнение логически сильнее, чем знание. Келп решает эти проблемы в рамках своей СЗЭС – синтеза ЭС и СЗЭ (см., например, [Kelp 2017, Kelp «Knowledge first virtue epistemology»]).

Так же как и в рамках ЭС, в рамках СЗЭС знание есть *подходящее* (англ. apt) мнение. Различие между ними в понимании условия подходящести.

В рамках СЗЭС подходящее мнение есть успешное компетентное мнение, сформированное при нормальных «ситуационных условиях». При этом мнение считается успешным, если оно является знанием (сначала знание! В рамках ЭС успешное мнение есть просто истинное мнение).

Поэтому в рамках СЗЭС определение знания является круговым, а не редукционным. Тем не менее, оно информативно, поскольку предлагается анализ условия подходящести, который в рамках ЭС отсутствует.

Поясним понятие компетентности.

Мнение считается компетентным, если оно сформировано в результате употребления субъектом своей когнитивной способности, то есть способности к приобретению знания, в области своей применимости, при нормальных «условиях формы» и в соответствующей «моде». (Сначала знание! В рамках «чистой» ЭС когнитивная способность есть способность формировать истинное мнение, а не знание, так как концепт мнения считается более фундаментальным, чем концепт знания).

«Условия формы», в отличие от «ситуационных условий», субъект может контролировать. К ним, например, могут относиться следующие условия: субъект не находится под воздействием наркотиков, он в хорошей физической и ментальной форме, сосредоточен и так далее.

Субъект может также употреблять свою способность в той или иной «моде», то есть тем или иным образом. Компетентное применение способности предполагает её применение в подходящей моде. (Практическим аналогом когнитивного процесса в рамках подхода Келпа является, например, стрельба из лука. Если стрелок правша, то стрельба правой рукой является аналогом формирования мнения в подходящей моде, а стрельба левой – в неподходящей.) Когнитивная способность к приобретению знания есть диспозиция, позволяющая при соответствующих условиях, как правило, приобретать знание. Употребление когнитивной способности не предполагает обязательное достижение успеха.

Отметим, что мы разделяем точку зрения Келпа, что применение когнитивной способности может быть ошибочным. Миллар, например, полагает, что можно говорить об употреблении субъектом способности только тогда, когда субъект приобретает знание. То есть для него «ошибочное» применение способности вообще не является её применением.

В то же время мы делаем различие между случаем, когда способность употребляется некорректно (но тем не менее употребляется), и случаем, когда способность вообще неприменима в некоторой области, в которой её пытаются применить. В последнем случае и только в этом случае можно также сказать, что (в области её неприменимости) способность вообще отсутствует. Например, район фальшивых амбаров, в котором находится Барни, не является нашей «формой жизни». То есть в рамках этой «формы жизни» наша перцептивная способность не применима, не является способностью приобретать знание. Поэтому можно сказать, как говорит Миллар, что в этом случае перцептивная способность вообще отсутствует. Келп же полагает, что в этом случае она не отсутствует, а ошибочно применяется.

Таким образом, в рамках СЗЭС Келпа наличие знания или его отсутствие может быть объяснено. При этом удовлетворение условий для знания зависит от того, имеет ли место знание в данном конкретном случае или нет. То есть, так же как это имеет место в рамках СЗЭ, в рамках СЗЭС различие между случаями, в которых имеется знание и случаями, в которых оно отсутствует, первично. Анализ этих случаев, как удовлетворяющих или не удовлетворяющих условию подходящести, вторичен и вспомогателен.

Например, в рамках СЗЭС возможны две интерпретации известного случая *франкфуртских часов* [Frankfurt 1969], [Kelp 2016c] (см. §5 ниже): как случая, в котором ситуационные условия выполняются, если исходить из интуиции, что знание имеет место, или же как случая, в котором эти условия не выполняются, если исходить из интуиции, что знание отсутствует. Решение о том, есть знание или нет, предшествует анализу в терминах СЗЭС.

Что касается понятия обоснования, то в рамках СЗЭС мнение считается (эпистемически) обоснованным, если оно компетентно, то есть является результатом применения способности приобретать знание при выполнении указанных выше условий. Поскольку компетентное применение когнитивной способности не гарантирует наличие знания или истинного мнения, обоснованное мнение в общем случае не есть знание, и оно даже может быть ложным. Таким образом, эпистемически обоснованное мнение, в отличие от знания, формируется независимо от ситуационных условий.

Легко видеть, что СЗЭС Келпа устраняет проблемы, с которыми сталкиваются упомянутые выше два вида эпистемологического дисджонктивизма.

С точки зрения СЗЭС, так же как и в рамках подхода Миллара, нерелексирующие существа могут обладать знанием, поскольку они могут компетентным образом формировать истинное мнение. Релексирующие

существа могут компетентным образом формировать рациональное (об)основание «Я вижу, что р», которое является дискурсивным (об)основанием. При этом в рамках подхода Келпа, в отличие от подхода Миллара, наличие знания с необходимостью влечёт наличие обоснованного мнения (поскольку знание предполагает компетентное мнение), а обоснованное мнение вообще говоря не влечёт наличие знания.

Эпистемическая способность высшего порядка также может употребляться в отсутствие знания. Применяя такую способность, мозг-пробирке рассматривает дискурсивное основание «Я вижу, что р» в качестве фактивного основания в пользу р. Он ошибается, поскольку его мнение, что р, является ложным. Таким образом, мнение, имеющее рефлексивное обоснование (дискурсивное обоснование, или обоснование высшего порядка), может быть ложным.

### «Франкфуртские часы»

Рассмотрим вкратце вариант упомянутого выше случая «франкфуртских часов» [Frankfurt 1969, 2016]. Келп считает, что его подход позволяет устранить проблему различия между этим случаем и случаем «Барни».

Представим себе, что проводится эксперимент, в котором всё устроено так, чтобы сформировать у его участника то или иное мнение независимо от обстоятельств, в которых он находится, то есть также и в том случае, когда оно не может сформироваться у него естественным образом.

Предположим, например, что Иван просыпается, как правило, около шести часов утра. Эксперимент устроен так, что в какое бы время он ни проснулся, часы будут показывать ровно шесть часов, так что у Ивана с необходимостью сформируется мнение, что время шесть часов утра. В ходе реального эксперимента, однако, Иван по чистой случайности просыпается ровно в шесть часов утра. Таким образом, никакого вмешательства экспериментатора не требуется. Келп утверждает, что именно по этой причине мнение Ивана не только истинно, но он *знает*, что время шесть часов утра.

Сходство со случаем Барни, который случайным образом смотрит на настоящий амбар в районе, в котором большинство амбаров поддельные, в том, что в обоих случаях истинное мнение, которое формируется у субъекта, не безопасно. То есть и мнение Барни, и мнение Ивана могло бы с лёгкостью оказаться ложным. Различие между ними в том, что в случае франкфуртских часов эпистемическое везение обусловлено выбором момента времени, а в случае Барни – выбором пространственного положения.

Эпистемология способностей (ЭС) (см., например, [Sosa 2015]) объясняет отсутствие знания в случае Барни путём введения в игру модальной способности субъекта или понятия безопасности. (Это фактически означает, что она отходит от своих собственных изначальных принципов.) По-



скольку, согласно Келпу, в случае франкфуртских часов условие безопасности нарушается, но, тем не менее, истинное мнение субъекта является знанием, эпистемология способностей не может объяснить его наличие.

Мы согласны не с Келпом, а с Притчардом, что в случае франкфуртских часов, так же как и в случае Барни, знание отсутствует. Знание должно удовлетворять условию безопасности, которое в обоих случаях нарушается.

Другими словами, если бы Иван проснулся чуть раньше или чуть позже, его мнение оказалось бы ложным. Даже если в действительной ситуации никакого вмешательства экспериментатора не произошло, оно могло бы произойти. То есть соответствующий диспозитив присутствует.

Как уже было сказано в § 4 выше, сам Келп отмечает, что его подход не делает предсказаний относительно наличия знания. Подход может объяснить как интуицию о наличии знания в случае франкфуртских часов, так и интуицию об его отсутствии.

Наше расхождение с точкой зрения Келпа относительно случая франкфуртских часов не имеет, таким образом, отношения к оценке предлагаемой им СЗЭС. Последняя способна объяснить, как предполагаемое различие между случаями Барни и франкфуртских часов (точка зрения Келпа), так и предполагаемое отсутствие такого различия (наша точка зрения и точка зрения Притчарда).

В следующем параграфе мы интерпретируем подход Келпа в витгенштейновских терминах. В частности, «подходящее мнение» Келпа – это «успешное мнение» в смысле следования правилу. На наш взгляд, витгенштейновская интерпретация позволяет улучшить подход Келпа.

### ***Знание как «успешное мнение»***

Для Тимоти Уильямсона [Williamson 2014а, 2014в]

«Beliefs are the products of cognitive faculties whose function is to produce knowledge. When and only when all goes well, beliefs constitute knowledge. Even if something goes wrong, the belief may still be true (...)» (мнения – продукты когнитивных способностей, функция которых состоит в производстве знания. Тогда и только тогда, когда всё идёт хорошо, мнения составляют знание. Даже если что-то идёт неправильно, мнение всё ещё может быть истинным (...).)

Мы полагаем, что речь идёт о той же самой когнитивной способности, о которой говорит Келп. Наличие такой способности в той или иной области знания означает владение концептом знания в смысле наличия способности, как правило, производить знание в парадигматических случаях (Келп говорит о «диспозиции»), а не в смысле рефлексивного анализа этого концепта. Парадигматические случаи подразумевают нормальные условия применения концепта. В терминологии Келпа это соответствует

удовлетворению «ситуационных условий», «условий формы», а также условия подхождности моды применения когнитивной способности.

Как показал Уильямсон, имеется аналогия между знанием и действием, мнением и попыткой действия [Williamson 2014a, 2014b]. И само действие тоже предполагает знание.

Для Витгенштейна вначале было действие, и действовать мы можем только в том случае, если мы не сомневаемся. То есть действие предполагает достоверность, а, следовательно, знание. Языковые игры, как чисто дискурсивные, так и практические, суть действия. Они предполагают знание и, в частности, знание логическое – «знание» своих осевых предложений, или правил. И знание, что *p*, есть знание в рамках соответствующей языковой игры применения концепта знания, то есть когнитивное действие. Концепт знания определяется всем имеющимся (в данной области, данном контексте) знанием. Для Уильямсона это очевидность: знание-очевидность. В этом смысле применение концепта знания основывается на очевидности. Для знания одной очевидности оказывается недостаточно, если концепт знания применяется за пределами области очевидности. Обоснованное мнение, то есть мнение, основанное на очевидности, может не быть истинным или быть истинным, но не быть знанием.

В области своей применимости применение концепта, вообще говоря, должно быть аутентичным, а не механическим (оно, так сказать, должно быть «укоренено» в реальности). Если концепт применён механически, то есть когнитивная способность не задействована, и речь не идёт об очевидном знании, то нельзя говорить о знании. Что касается очевидного, или устоявшегося знания, то оно не требует выполнения условия аутентичности применения концепта знания.

К очевидности относятся также рациональные основания для мнения. Рациональными основаниями для мнения, что *p*, которые есть знание, могут, например, быть основания «мне кажется, что *p*, и условия наблюдения нормальные» (и я это знаю), «обычно, если мне кажется, что *p*, и условия наблюдения нормальные, то и действительно *p*» (и я это знаю), «благоприятствующие основания» вида «предположение о том, что *p* ложно, маловероятно по тем или иным причинам» (и я это знаю, это не просто моё мнение) и другие. Такие основания необходимы, если применение концепта знания выходит за пределы области устоявшихся применений.

Знание в этом случае есть «прагматический акт» закрытия «провала» между очевидностью (обоснованием, рациональными основаниями для мнения) и фактом, который не следует понимать в субстанциальном смысле, как реальный акт. На самом деле «провал» между концептом и его применением логический. Он закрыт изначально в рамках соответствующей «языковой игры» (действия).

В случае, если «провал» закрыт, мнение, что *p*, оказывается прагматически «успешным», то есть соответствующим своей норме – знанию. Мы,

таким образом, разделяем позицию Тимоти Уильямсона, что знание есть норма для мнения (и утверждения).

Наша трактовка знания как «успешного мнения» проясняет трактовку знания как «подходящего мнения», предложенную Келпом, а также совпадает с его классической трактовкой как обоснованного истинного мнения, при условии, что обоснование рассматривается как *укоренённое* в факте («провал» между ними закрыт). Такое обоснование можно назвать полным.

### Библиография

Gettier, E. 1963. 'Is Justified True Belief Knowledge?'. *Analysis*. Vol. 23 (6), pp. 121-123.

Goldman, A. 1976. 'Discrimination and Perceptual Knowledge'. *Journal of Philosophy*, Vol. 73, pp. 771-91.

Frankfurt, H. 1969. 'Alternate Possibilities and Moral Responsibility'. *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, pp. 829-39.

Haddock, A. 2010. 'In (Pritchard, D., Millar, A. and Haddock, A. The Nature and Value of Knowledge'. Oxford, Oxford University Press.

Kelp, Ch. 2016a. 'Epistemic Frankfurt Cases Revisited'. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 53, pp. 27-37.

Kelp, Ch. 2016b. 'Norms of Belief. (with M. Simion and H. Ghijsen)'. *Philosophical Issues*, Vol. 16, pp. 374-92.

Kelp, Ch. 2016c. 'Justified Belief: Knowledge First-Style'. *Philosophy and Phenomenological Research* B., Vol. 93, pp. 79-100.

Kelp, Ch. 2016d. 'Epistemic Frankfurt Cases Revisited'. *American Philosophical Quarterly*. C., Vol. 53, pp. 27-37.

Kelp, Ch. 2017. 'Perceptual Justification: Factive Reasons and Fallible Virtues'. In Mi, C., Slote, M. and Sosa, E. eds. *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy*. London, routledge.

Kelp, Ch. 'Knowledge First Virtue Epistemology'. In Carter, A., Gordon, E., and Jarvis, B., editors, *Knowledge First: Approaches in Epistemology and Mind*. Oxford University Press, Oxford.

McDowell, J. 1982. 'Criteria, Defeasibility, and Knowledge'. *Proceedings of the British Academy*, Vol. 68, pp. 455-479.

McDowell, J. 1994. 'Mind and World: With a new Introduction'. Cambridge, MA, Harvard University Press,

McDowell, J. 1995. 'Knowledge and the Internal'. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, pp. 877-893.

McDowell, J. 2008. 'The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument'. In Haddock, A. and Macpherson, F., editors, *Disjunctivism, Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

McDowell, J. 2011. 'Perception as a Capacity for Knowledge'. Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press.

Millar, A. 2010. 'Perceptual Knowledge and Recognitional Abilities'. In Pritchard, D., Millar A., and Haddock, A., editors, *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*. Oxford University Press, Oxford.

Millar, A. 2011. 'How Visual Perception Yields Reasons for Belief'. *Philosophical issues*, Vol. 21(1), pp. 332–351.

Pritchard, D. 2012. 'Epistemological Disjunctivism'. Oxford, Oxford University Press.

Sosa, Ernest. 2007. 'A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge'. Oxford UP.

Sosa, Ernest. 2009. 'Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge'. Oxford UP.

Sosa, E. 2015. 'Judgment and Agency'. Oxford University Press.

Williamson, T. 2000. 'Knowledge and its limits'. Oxford University Press.

Williamson, T. 2011a. 'Knowledge First Epistemology'. In *Routledge Companion to Epistemology*, (eds. Bernecker, S. and Pritchard, D.), Routledge, pp. 208-218.

Williamson, T. 2014b. 'Knowledge First'. In *Contemporary Debates in Epistemology, Second Edition*. Edited by Matthias Steup, John Turri, and Ernest Sosa. A John Wiley & Sons, Inc. Published by John Wiley & Sons.

Williamson, T. 2014c. 'Knowledge Still First'. In *Contemporary Debates in Epistemology, Second Edition*. Edited by Matthias Steup, John Turri, and Ernest Sosa. B John Wiley & Sons, Inc. Published by John Wiley & Sons.

Williamson, T. 'Justifications, Excuses, and Sceptical Scenarios'. In (eds. Julien Dutant and Fabian Dorsch, *The New Evil Demon*, Oxford: Oxford University Press).

## **Прись И.**

### **Екі эпистемологияның жиынтығы туралы**

Мақалада Кристоф Келп ұсынған білімге деген көзқарасқа, қабілеттердің эпистемологиясының жиынтығына (Эрнест Созаның және басқалардың эпистемологиялары) және білім концептін бірінші кезектегі концепт деп қабылдайтын эпистемологияға (Тимоти Уильямсонның және басқалардың эпистемологиясы) талдау жасалады. Ұсынылып отырған синтез Дункан Пritchard пен Алена Миллараның эпистемологиялық дисджонктивизміне кезіккен проблемалардың біршамасын шешеді. Сонымен қатар қабілеттердің «таза» эпистемологиясындағы мәселелердің де күрмеуін шешеді. Дей тұрғанмен, біздің тұжырымдауымызша Келптің әдісінде өзіндік жетіспеушіліктер бар. Ал мұндай кемшілік Уильямсонның эпистемологиясында жоқ. Өйткені оның әдісі мейлінше фундаментальды. Оның үстіне ол Витгенштейннің эпистемологиясымен өзара үйлесімді. Біз зерттеудің аналитикалық және прагматикалық әдістерін қосамыз және витгенштейндік терминдерді Келптің әдісімен интерпретация жасаймыз. Біз «өстік ұсыныс» деген термин арқылы парадигмалық перцептивті білімді, ал Келп «сай келетін пікір» деп атаған ұғымды «жемісті ой» деп түсіндіреміз. Біздің ойымызша витгенштейндік интерпретация Келп ұсынған екі эпистемологияның жиынтығын жақсарта түсуге септігі тиеді. Біздің тұжырымдамамыз «жемісті ой» деп отырғанымыз білімнің нақ өзі. Мұндай түсіндірме ақиқатқа негізделген классикалық түсіндірмеге сай келеді. Егер келтірілген дәлел толыққанды болса, яғни, тұжырым мен факт арасында алшақтық болмауы керек.

Сабина Аязбекова (Астана, Казахстан)

## НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОГО КОДА КАЗАХОВ

**Аннотация.** Наследие аль-Фараби рассматривается в контексте культурного кода казахов. Анализируется феномен культурного кода казахов от палеолита до наших дней, цивилизационный контекст идентичности, взаимодействие тюркской и арабо-исламской цивилизаций. Творчество аль-Фараби представлено в контексте традиций номадической, оседлой, тенгрианской и тюркской цивилизаций.

В результате делаются выводы о том, что наследие аль-Фараби с точки зрения культурного кода казахов обозначает множественные нити преемственности и связи не только с античной греко-римской и средневековой арабо-исламской цивилизациями, но, прежде всего, с древними и средневековыми цивилизациями Центральной Азии. В статье обосновывается, что аль-Фараби - это не столько исламский, сколько тюркский мыслитель, яркий представитель восточного перипатетизма и мировой науки. Признается, что, с одной стороны, в наследии аль-Фараби проявляются существенные характеристики процесса становления культурного кода казахов, а с другой – на сам процесс кодификации и его развития определенное влияние оказало наследие этого выдающегося мыслителя.

**Ключевые слова:** аль-Фараби, культурный код казахов, номадическая, оседлая, тенгрианская, тюркская и арабо-исламская цивилизации.

### *Введение*

Наследие Абу Насра аль-Фараби – одного из ярчайших представителей средневековой философии воплощает в себе множественные культурные и цивилизационные контексты. Не случайно, поэтому, исследователи рассматривают его как ученого, продолжающего традиции античной европейской философии и средневековой арабо-исламской цивилизации, а также как фигуру мирового масштаба, объединившую в своем творчестве научные традиции Востока и Запада.

Признавая правомерность этих подходов, рассмотрим наследие аль-Фараби в несколько ином ракурсе – в контексте культурного кода казахов. Во многом это обусловлено тем, что великий исследователь, изучая работы ученых Востока и Запада, в первую очередь, воплотил в своем творчестве то мировоззрение, которое было присуще его народу – тюркам, из которых впоследствии и произошла казахская нация.

Одним из главных признаков, объединяющим всю тюркскую цивилизацию, является тюркский суперэтнос с его расовым и этническим полиморфизмом. Аль-Фараби является по своему происхождению тюрком. Исходя из этого, традиции тюркской цивилизации являются для него доминирующими, усвоенными на подсознательном и бессознательном уровне с самого раннего детства. Тюркский язык и культура, традиции и обычаи, представления о Мире, Государстве, Обществе и Человеке, а также их связях являются для аль-Фараби базовыми, обусловившими фундаментальную сущность его мировоззрения и творчества. Такой подход позволяет переосмыслить идентичность этого великого мыслителя, определяя ее не столько как исламскую, а как тюркскую, раскрывающую признаки и характеристики тюркской цивилизации.

Следует заметить, что тюркская цивилизация является производной, «сыновней» от тенгрианской цивилизации (VII тыс. до н.э. – нач. I тыс.). Основные характеристики этих локальных цивилизаций сложились в процессе взаимодействия двух мировых цивилизаций, существовавших еще с периода мезолита – номадической и оседлой [Аязбеков & Аязбекова 2014; Аязбекова 2016, Аязбекова 2017]. Тюркская цивилизация является одной из основных, определяющих сущность не только мировоззрения аль-Фараби, но и культурного кода казахов.

### ***Методология исследования***

Методология исследования базируется на комплексном междисциплинарном подходе, опирающемся на методы философии, культурологии и цивилистики. При этом важное значение имеет методология историко-философского познания культуры, поскольку в поле интереса входит не только осмысление философии аль-Фараби, но и выявление ее особенностей на фоне различных временных и пространственных пластов тюркской и арабо-исламской цивилизации.

В этой связи важным представляется признание того факта, что категориальный аппарат и методы исследования классической культурфилософии, эстетики и цивилистики сформировались в русле европейской традиции. Отсюда, несмотря на так называемый «восточный материал», при обращении к проблематике культуры народов Востока ученые нередко упускают из виду такой объективный фактор, как глубокое различие художественного освоения действительности между Востоком и Западом. Объясняется это тем, что научная деятельность, методы исследования и категориальный аппарат сами являются порождением определенной цивилизации. Поэтому опора на методы и данные европейской культурфилософии при изучении культур народов Востока чревато искажением исследу-



емой картины. Один из способов решения данной проблемы мы видим в привлечении переведенных в последние десятилетия трудов аль-Фараби, аль-Кинди, ибн Сины, Махмуда Кашгари, Юсупа Баласагуни и других выдающихся мыслителей тюркской цивилизации. В особой мере это относится к научному творчеству аль-Фараби. При этом важно подчеркнуть, что т. н. «эстетическая» проблематика была важнейшей составной частью всей его философии, пронизывая многие его исследования. Такой синкретизм научного мышления величайшего энциклопедиста представляется нам совершенно не случайным, поскольку его личность и творческая индивидуальность были сформированы в рамках тюркской цивилизации, с присущим доминированием художественного познания мира над научным.

### *Культурный код казахов*

Культурный код казахов в процессе своего становления и развития прошел несколько этапов. Несмотря на то, что своей окончательной кристаллизации он достигает в период формирования нации, его истоки находятся в недрах антропологического единства человечества, пракультуры и праязыка, имеющих универсальный характер.

*Истоки матрицы культурного кода казахов* находятся в универсальном культурном коде, возникшем в период палеолита – времени антропогенеза, филогенеза и культуригенеза. В этот период адаптации человека к окружающей среде возникает первичная кодировка смыслов и значений, формируются способы сохранения и передачи информации, стереотипы поведения, культурного бессознательного и особенности культурной памяти.

В процессе развития универсального культурного кода из него вычлениаются культурные коды цивилизаций, этносов, а затем и наций, каждый из которых приобретает черты сложного механизма, направленного на сохранение идентичности в условиях социально-культурной динамики, межкультурной коммуникации и трансформации культуры.

*Формирование культурного кода казахов* восходит к периоду от мезолита до бронзового века – этапу возникновения мировых цивилизаций – номадической и оседлой, а также двух локальных цивилизаций – тегрианской и тюркской.

*Развитие культурного кода казахов* сопряжено с выделением из общетюркского суперэтноса казахов как нации, формированием казахской государственности, национальных характеристик культуры, семантическим «уплотнением» языка, художественных форм и их консервацией.

Исторической особенностью культурного кода казахов является его экстравертность, высокая степень адаптации в условиях межкультурной коммуникации, что определяется во многом свойствами номадизма. Поэтому мож-

но заметить, что его истоки, формирование и развитие на всем протяжении своей длительной истории сопровождались процессами его трансформации.

Трансформация культурного кода казахов определяется межкультурными и межцивилизационными взаимодействиями: юго-восточной, арабо-исламской, западно-христианской, восточно-европейской, славянской, русской, американской и шире – западной направленности.

Такое понимание культурного кода казахов с неизбежностью ставит вопрос о том месте, которое занимает эпоха аль-Фараби в этом многовековом процессе его становления и развития.

### *Цивилизационный контекст идентичности*

Аль-Фараби родился и вырос на территории Казахстана – в Фарабе, на берегу Сыр-Дарьи (совр. Отрар). В восприятии тюрков это место – самое сакральное, поскольку именно здесь находится центр тюркского Мироздания, «пуп Земли», начало всей многомерной модели Вселенной, из этой точки конструируется и разворачивается время и пространство [Аязбекова 1999]. Не случайно поэтому, это место, где особенно ярко ощущалась связь с Небом, определялась ось двух локальных цивилизаций, связанных между собой по сыновне-отеческому признаку – тенгрианской и тюркской. Объединяющей основой этих локальных цивилизаций было тенгрианство как фундаментальное мировоззрение и как всеобъемлющая религия.

Фараб – это и место, где пришли во взаимодействие две мировые цивилизации – кочевая и оседлая, возникшие с периода мезолита и частично вошедшие в состав тенгрианской, а затем и тюркской цивилизаций.

Фараб – это и центральная точка Великого Шелкового пути, где сошлись Европа и Азия и где евразийский тип культуры обрел свое яркое воплощение [Аязбекова 2015].

И, наконец, Фараб – это место широкого распространения не только тенгрианства, но и ислама, христианства и буддизма, высочайших научных достижений арабо-исламской и европейской христианской цивилизаций.

Поэтому далеко не случайно, что аль-Фараби сформировался здесь как личность, открытая многим мировым новациям, цивилизациям и культурам, не случайно и то, что аль-Фараби воплотил в своем научном творчестве многие идеи античной Европы и средневекового Ближнего Востока. Сыр-Дарья – это не только место рождения и становления аль-Фараби. Это место, где кристаллизовалась казахская идентичность, выросшая из кочевой и оседлой мировых цивилизаций, тенгрианской и тюркской локальных цивилизаций, впитавшая в себя многообразные контакты с индийским, китайским, арабским, монгольским, славянским, а затем и русским культурными мирами.

Тем самым, говоря об условиях становления мировоззрения аль-Фараби с точки зрения формирования идентичности, можно заметить, что,

с одной стороны, она проявляла кодифицирующие свойства двух мировых цивилизаций – кочевой и оседлой, и двух локальных цивилизаций – тенгрианской и тюркской. С другой стороны, индивидуальная траектория жизни аль-Фараби отражает его эпоху – эпоху тюркской идентичности, когда впервые возникает ситуация «двумирья» – кристаллизации тенгрианско-тюркского субстрата вкупе с масштабной ее трансформацией – широким распространением особенностей арабо-исламской цивилизации. Следует заметить, что ситуация «двумирья» возникла вследствие арабо-исламской экспансии. Поэтому без анализа процессов трансформации тюркского мира, которые были связаны с арабо-исламским завоеванием, понимание наследия аль-Фараби и культурного кода казахов будет неполным.

### ***Тюркская и арабо-исламская цивилизация: столкновение и взаимодействие***

О том, как протекало арабское завоевание тюркских земель писал аль-Бируни [1957] в «Памятниках минувших поколений»:

*«И уничтожил Кутейба людей, которые хорошо знали хорезмийскую письменность, ведали их предания и обучали наукам, существовавшим у хорезмийцев, и подверг их всяким терзаниям, и стали эти предания столько скрытыми, что нельзя уже узнать в точности, что было с хорезмийцами даже после возникновения ислама».*

Однако, несмотря на жестокие меры Кутейбы, даже спустя два столетия мусульмане составили всего 0,9 части центрально-азиатского населения, поскольку «этот народ под угрозой уничтожения со стороны арабов предпочел сражаться, а не покориться, защитить и сохранить то, что принадлежало ему, переняв ценные новшества от своих новых правителей... Омейяды имели достаточно сил, чтобы захватить Центральную Азию, но недостаточно – чтобы удержать в ней власть... Их единственным шансом было уступить местным правителям и принять местную культуру» [Старр 2017, с. 126, сс. 140-141].

Однако важно и то, что тюрки, всегда открытые новациям, языкам и культурам, достаточно быстро усвоили арабский язык, восприняли новые идеи и особенности арабской культуры. В особой мере, это коснулось науки. В результате можно говорить о сохранении основного кодифицирующего начала тюркской цивилизации и, в то же время, его трансформации под влиянием арабо-исламской цивилизации.

В полной мере это проявилось и в наследии аль-Фараби. О его творчестве в контексте арабской культуры и признании им ислама\* написано достаточно много. Что касается тенгрианско-тюркских истоков его миро-

---

\* При этом следует учитывать, что в исламском государстве без признания ислама не мог существовать ни один ученый. Достаточно вспомнить «инквизиции» аль-Мамуна, борьбу с мутазилизмом аль-Мутаваккиля.

воззрения, то на этом вопросе мы уже заостряли свое внимание, проанализировав представление аль-Фараби о роли Неба в структуре Вселенной, а также о Музыке как гармонизирующем начале Универсума [Аязбекова 1999, Аязбекова 2001].

Традиции номадической и оседлой мировых цивилизаций, тенгрианской и тюркской локальных цивилизаций обнаруживают себя в политических взглядах аль-Фараби, что нашло свое отражение в «Социально-этических трактатах», «Естественно-научных трактатах», «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», Книге о достижении счастья», «Указаниях пути к счастью», «Книге о войне и мирной жизни», «Книге изучения общества», «О добродетельных нравах», в «Совершенном граде» и других. Исходя из этого, остановимся на традициях этих цивилизаций, ставших фундаментальной основой как наследия аль-Фараби, так и культурного кода казахов.

### ***Традиции номадической цивилизации***

Индивидуальная жизненная траектория всех представителей номадической цивилизации всегда связана с передвижением, изменением окружающего пространства. Образ пути, кочевья, жизнь в кибитках, на колесах, в череде караванных дорог является неотъемлемой частью представлений номадов о жизненном цикле. Для кочевников нескончаемая вереница передвижений в открытом пространстве – это и есть сама жизнь, тогда как замкнутое пространство, проживание в одном месте ассоциировано с болезнями, несчастьями и смертью. Об этом говорят археологические раскопки, мифология и, наконец, петроглифы.

Такова и жизненная траектория аль-Фараби. Как и другие центрально-азиатские ученые, он выбирает и осваивает свои пространства в соответствии со своей жаждой к путешествиям, стремлением к новым знаниям, любознательностью. Отрар, Шаш, Самарканд, Бухара, Харасан, Исфахан, Дамаск, Багдад, Каир, Алеппо – это далеко не полный перечень городов, в которых протекала жизнь мыслителя. И в этом – принципиальное отличие номадических центрально-азиатских ученых средневековья от их европейских коллег, для которых уединение и размышления в замкнутом пространстве являлось питательной почвой научного творчества.

Номадическая цивилизация определила и свои особенности государственного устройства, связанные с влиянием природных, ландшафтных, пространственных и территориальных факторов [Оразбаева 2017, сс. 35-37]. Государственность скифов, усуней, гуннов, Тюркского, Уйгурского, Кыргызского каганатов, а позже – Империй Чингисхана, Тимуридов и Казахского ханства – это государственность «людей Пути», которые полноту и счастье жизни видят в единстве с Космосом и Природой.

Особенностью номадического способа жизнедеятельности является *здравый смысл, рациональный подход к Человеку, Природе, Обществу, Государству и даже Космосу*. Аналогичная рациональность присуща и мировоззрению аль-Фараби. Следует заметить, что именно с его работ восточные перипатетики начали рассматривать религию как политическое искусство, а философию как науку, имеющую не только теоретическое, но прикладное значение и направленную на достижение блага. Не случайно поэтому, исследователь говорит как о теоретическом, так и практическом, деятельностном разуме, разумной силе и хорошем здравомыслии как ступенях и обстоятельствах, благодаря которому достигается счастье, – основная цель и смысл добродетельного города и индивида.

Присущее номадической цивилизации единство природы и человека нашло свое отражение и в *пантеизме* аль-Фараби, полагающего, что, несмотря на то, что Мир и является эманацией божества, когда Аллах становится первопричиной мироздания, природа самостоятельна, а материя является постоянной частью бытия, несмотря на изменчивость формы.

### *Традиции оседлой цивилизации*

Оседлая цивилизация выработала определенные условия функционирования города. Традиции оседлой цивилизации нашли отражение и в представлении аль-Фараби о городе, понимаемым им и как целое общество, и как государство. В его представлении город представляет собой величайшее благо и высшее совершенство.

Одним из научных достижений аль-Фараби в этом направлении является разработка классификации городов. Так, во многих трактатах аль-Фараби делит города и людей, проживающих в них, на добродетельные и невежественные.

*«Добродетельный – это город, в котором жители помогают друг другу в достижении самых превосходных вещей, с которыми связаны истинное бытие человека, его существование, пропитание и сохранение его жизни [Аль-Фараби 1973а, с. 195]».*

Им противостоят невежественные города и индивиды, среди них выделяются следующие: город и общество необходимости, город и общество обмена, город и общество низости, честолюбивый город и честолюбивое общество, властолюбивый город и властолюбивое общество, коллективный город, безнравственный город, заблудший город [Аль-Фараби 1973в, сс. 137-164].

Данная классификация городов привела исследователя к осмыслению роли и значения государственного деятеля и правителя города в возникновении добродетельных городов. Так, правителя города он видит как устанавливающего социальную стратификацию, исходя из достоинств,

ступени служения или руководства. Глава города вводит также и новации посредством введения указов, определяя состав исполнителей; в сферу его обязанностей входит и установление взаимосвязи и взаимосогласованности частей города [Аль-Фараби 1973в, сс. 132-133]. На государственного деятеля возлагается обязанность и лечить души людей посредством искусства управления [Аль-Фараби 1973в, с. 173]. Большое значение придает аль-Фараби и личностным качествам правителя, которые должны быть обусловлены рациональными потребностями общества, природным состоянием и предрасположением к добродетели, которые закрепляются привычкой [Аль-Фараби 1973а, сс. 182-183].

### *Традиции тенгрианской цивилизации*

Все особенности тенгрианской цивилизации можно свести к главному принципу – *принципу «Гармонии Мира»*, понимаемому как взаимодействие Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Источником и самого Мира, и его Гармонии выступает Тенгри – Небо как Абсолют и как видимая, осязаемая реальность, включающая Небо, Солнце, Луну, небесные тела и Землю, как божественно-космическое образование с его иерархическими уровнями; и Мир, как совершенная Гармония – идеал.

Исходные принципы философии аль-Фараби, по нашему представлению, имеют своим истоком космоцентрическую концепцию Мироздания, присущую тенгрианской цивилизации.

Иерархичность Мира, характерная для космоцентрической модели, нашла отражение и в представлениях аль-Фараби о добродетельном городе как подобии микрокосма макрокосму, как организации, имеющей строгую социальную иерархию, на вершине которой – глава города [Фараби, 1960], т.е. тот, кто смог соединиться с Действенным разумом, исходящим из верхних слоев мироздания.

В этом свете важным является и учение о Первоначалах аль-Фараби, который выделяет четыре главные стихии – огонь, воздух, воду и землю, отмечая при этом, что все эти первоначала движет, смешивает и соединяет Небо, а, следовательно, природа его находится вне этих материй.

*«Масса той субстанции, которая охватывается небом, то есть находится в подлунном мире, состоит из огня и воздуха, воды и земли. Эта субстанция всегда едина: меняются только ее акциденции, состоящие из четырех качеств, каковы жар и холод, влажность и сухость... По этой причине субстанция, которая находится в подлунном мире, называется тленной. Субстанция же неба не меняется; она меняет только место, но не получает многочисленных форм или многочисленных фигур. Таким образом, доказывается, что его масса находится вне массы этой тленной субстанции»* [Аль-Фараби 1987, сс. 103-104; Аль-Фараби 1972, сс. 157-158].



Тем самым именно Небо – основа тенгрианской цивилизации в понимании аль-Фараби становится Первоначалом всего Сущего.

Апелляция к Небу и небесным телам как условию справедливого государства и источнику благодати наблюдается во многих работах мыслителя. Свойственные тенгрианской цивилизации представления об иерархичности модели мира, изоморфности, тождественности и взаимозависимости Макрокосмоса-Вселенной и Микрокосмоса-Человека, находит свое выражение и в тех работах мыслителя, где рассматриваются вопросы государственности и устройства города. Так, аль-Фараби в своем трактате «Гражданская политика» пишет:

*«дело правителя города... рассматривать все то, что дано небесными телами, сохраняя и увеличивая то, что как-то содействует и приносит пользу достижению счастья, стараясь сделать полезным то, что приносит вред, и устраняя или уменьшая то [вредное], что нельзя сделать [полезным]»* [Аль-Фараби, 1973в, сс. 132-133].

Изоморфность, тождественность Человека и Мира, свойственная тенгрианской космоцентрической модели мира, прослеживается и в структуре города, которая, по аль-Фараби, аналогична взаимосвязи макро- и микрокосмоса, а также строению тела человека:

*«Тело состоит из определенного числа различных частей высшего и низшего разрядов, которые примыкают друг к другу в определенном порядке и совершают каждая в отдельности то или иное действие; все их действия сливаются во взаимопомощь, направленную на достижение цели в человеческом теле. Точно так же и город, и дом состоят из определенного числа различных частей высшего и низшего разрядов, которые примыкают друг к другу в определенном порядке, находясь на различных ступенях, и совершают каждая в отдельности соответствующее действие; все их действия сливаются во взаимопомощь, направленную на достижение цели в городе или доме»* [Аль-Фараби 1973а, с. 191].

Тенгрианское мировоззрение нашло отражение и в осознании ценности мирской жизни. Так, если в исламской культуре жизнь человека есть прелюдия к единению с Аллахом, то в тенгрианстве, наоборот, вся земная жизнь есть высшее счастье человека. В этом свете становится понятным неприятие аль-Фараби исламской идеи о воздаянии в потусторонней жизни, не случайно и то, что он приравнивал отказ от посюстороннего счастья к пороку:

*«...если кто-нибудь считает, что это счастье, что воздано ему, однородно с тем, от чего он отказывается, у того добродетели близки к тому, чтобы оказаться пороками...»*

*...добродетельный человек обязан не стремиться приблизить смерть, а всеми силами стараться продлить жизнь, что позволит ему большие совершать таких поступков, которые сделают его счастливым; [он должен*

*это сделать и с тем], чтобы горожане не лишились той пользы, которые он приносит им своей добродетелью» [Аль-Фараби 1973а, с. 240, с. 243].*

Еще одно качество, присущее тенгрианской цивилизации – *толерантное отношение к другим религиям* и отсутствие враждебности к ее представителям. На это же обращает внимание и аль-Фараби, когда признает, что

*«различные добродетельные народы и добродетельные города могут иметь различные религии, хотя они верят в одно и то же счастье» [Аль-Фараби 1973в, с. 135].*

Такое восприятие коренным образом отличалось от той религиозной нетерпимости, которая, начиная с правления халифа аль-Мутаваккиля, царила в Багдаде. Исследователи подчеркивают, что именно с этого периода в Багдаде завершается эпоха интеллекта, когда остановилось развитие инноваций, а носителями знаний стали выходцы из независимых обществ Центральной Азии, которые и смогли продолжить развитие науки не только на территории своего проживания, но и на всем Ближнем Востоке. Во многом это было связано с тем, что с этого времени преследованиям подверглись мутазилиты – основатели философского рационализма в исламе, и даже переводчики, работающие над текстами, в которых содержался рационализм, были заключены в тюрьмы [Старр 2017, сс. 164-165]. В этом свете становится понятным стремление аль-Фараби дистанцироваться от Багдада, где широкое распространение в гражданской жизни получил шариат – исламское право, охватывая собой все сферы общества (и науку – в том числе).

### ***Традиции тюркской цивилизации***

Значительная часть наследия аль-Фараби посвящена феномену добродетельного города. Продолжая традиции Платона, аль-Фараби рассматривает добродетель как феномен гражданской политики, направленной на формирование «добродетельного города», отличающегося от ущербных и порочных городов, своим «правильным» устройством, «правильными» взглядами его жителей и «правильными» законами. В то же время анализ показывает, что, несмотря на некоторую связь с отдельными положениями Платона, основные принципы, заложенные в представлениях аль-Фараби о «правильности» и «добродетельности», коренятся в тюркской государственности, продолжающей традиции государственности скифов, усуней и хунну.

К одному из них можно отнести принцип социальной стратификации. Аль-Фараби выделяет пять частей добродетельного города: наиболее достойные лица, ораторы, измерители, воины и богачи:

*«К наиболее достойным относятся мудрецы, люди, обладающие рассудительностью и те, кто пользуется авторитетом в важных делах. Далее – служители религии и ораторы, а именно проповедники, риторы, по-*

*эты, музыканты, писари и те, кто им подобен и принадлежит к их числу. Измерители – это счетоводы, геометры, врачи, астрологи и им подобные. Воины – это ратники, стражники и те, кто им подобен и причисляется к ним. Богачи – это те, кто приобретает богатства в городе, вроде земледельцев, скотоводов, купцов и им подобных» [Аль-Фараби 1973а, с. 217].*

Прежде всего, обращает внимание различие такого подхода с исламской системой государственного управления, вершина которой – фигура имама. В этой концепции отсутствует и представление о государствообразующей роли шариата, да и личность правителя, скорей, напоминает философа, нежели религиозного деятеля, поскольку в воспитании своего народа он полагается не на религиозные догмы, а на строгие доказательства. Более того, в трактате «Совершенный град» аль-Фараби говорит о необходимости реформировать принципы государственного устройства исламского халифата [Аль-Фараби 2009, с. 4].

Предложенное аль-Фараби разделение статусных ролей во многом напоминает стратификацию, принятую в Тюркском каганате, который, в свою очередь, воспринял эти традиции от государственности скифов, усуней и хунну. В концепции аль-Фараби просматривается возможность коллегиального управления, аналогичного скифской структуре, где такую функцию осуществляют царские скифы [Раевский 2006]. У усуней, наряду с гуьмо чрезвычайно высока роль главы исполнительной власти – дуглу и еще 8 категорий чиновников; у хуннов шаньюй управлял вместе с племенными князьями, представителями разных родов [Гумилев 2003, с. 13]; у тюрков – в управлении государством принимают участие все племенные вожди. Представляется в этой связи, что аль-Фараби воспринял и распространенную в его эпоху модель правления у огузов, где власть военно-племенной аристократии была настолько сильной, что могла даже ограничивать власть джабгу (правителя), а в период расцвета вся верховная власть огузского общества принадлежала великому и малому курултаям [Огузское государство, с. 17].

Что касается высокой роли в системе государственного устройства ораторов, музыкантов, поэтов, то она прослеживается не только на ранних этапах тюркской государственности, но и в Казахском ханстве, где многие из них имели статус советников ханов. Показательна и роль казахских жырау и акынов, слово и мнение которых имело чрезвычайно высокий вес как для народа, так и для хана.

Исторически в тюркской цивилизации сложилась и важная роль воинов как основного остова государственного устройства, что нашло отражение и в структуре добродетельного города аль-Фараби.

Тем самым становится очевидной безусловная значимость в мировоззрении аль-Фараби тех политических традиций, которые свойственны тюркской цивилизации.

## **Выводы**

Анализ наследия аль-Фараби с точки зрения культурного кода казахов обозначает множественные нити преемственности и связи не только с античной греко-римской и средневековой арабо-исламской цивилизациями, но, прежде всего, с древними и средневековыми цивилизациями Центральной Азии. Цивилизации эти, также связанные между собой одновременным сосуществованием, взаимодействием и преемственностью, обусловили формирование идентичности и мыслителя, и особенностей культурного кода казахов. К ним относятся кочевая и оседлая мировые цивилизации, а также тюркская и тюркская локальные цивилизации. Важно и то, что данные цивилизации и для культурного кода казахов, и для мировоззрения аль-Фараби являются эндогенными по своему происхождению, а значит, представляют собой ту фундаментальную основу, которая имеет этногенетический кодифицирующий характер.

Исходя из этого, становится очевидным, что с одной стороны, в наследии аль-Фараби проявляются сущностные характеристики процесса становления культурного кода казахов, а с другой – на сам процесс кодификации и его развития определенное влияние оказало наследие этого выдающегося мыслителя. А это значит, что пришло время признать, что аль-Фараби, прежде всего, тюркский мыслитель, и только затем - яркий представитель восточного перипатетизма и мировой науки, ученый, преодолевший временные и пространственные границы, объединивший достижения многих цивилизаций и культур во имя процветания мирового «добродетельного города».

## **Библиография**

- Аль-Фараби, 1973а. 'Афоризмы государственного деятеля', Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата, «Наука» Казахской ССР, сс. 169-274.
- Аль-Фараби, 1973в. 'Гражданская политика', Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата, «Наука» Казахской ССР, сс. 45-168.
- Аль-Фараби, 1987. 'О происхождении наук', *Естественно-научные трактаты*, Пер. с арабского. Алма-Ата, Наука, сс. 89-104.
- Аль-Фараби, 2009. 'Совершенный град', Ибрагим Т. & Ефремова Н. *Мусульманская философия. Фальсафа*. Антология. Казань.
- Аль-Фараби, 1987. 'Естественно-научные трактаты', Пер. с арабского. Алма-Ата, Наука, 496 с.
- Аль-Фараби, 1972. 'Философские трактаты', пер. с арабского. Алма-Ата, Наука.
- Аязбеков, С. & Аязбекова, С. 2014. 'Тюркская цивилизация: теоретический и исторический контекст', *Тюркский альманах*. Астана, сс. 172-195.
- Аязбекова, С. 1999. 'Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов'. Алматы: Институт философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан, 285 с.

Аязбекова, С. 2001. 'Аль-Фараби и традиционные представления протоказахов о Вселенной', *Наследие аль-Фараби и мировая культура: Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура» 28-29 сентября*, гл. ред. А.Н. Нысанбаев. Алматы, Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, сс. 371-380.

Аязбекова, С. 2015. 'Евразийская культура'. Учебное пособие. Москва – Астана: Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Казахстанский филиал, 108 с.

Аязбекова, С. 2016. 'Мировые цивилизации в системе культурных универсалий', *126-ая Международная научно-практическая конференция «Феномен человеческого творчества в перипетиях исторического процесса» / 2 этап первенства по культурологии. Лондон: Международная Академия Наук и Высшего Образования (Великобритания), 23-30 июня 2016 г.* [Электронный ресурс]. URL <http://gisap.eu/ru/node/115638>

Аязбекова, С. 2017. 'Сакральная история и география: тенгрианская цивилизация в зеркале археологии', Альманах «Мәдениет. Культура. №1, сс. 14-35.

Бируни, 1957. 'Памятники минувших поколений'. *Избранные произведения*. Ташкент, Т. 1.

Оразбаева, А. 2017. 'Формула государственности казахов'. Монография. М., Press-Book.ru, 376 с.

Старр, Ф. 2017. 'Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана', пер. с англ. М., Альпина Паблшер, 574 с.

## Transliteration

Al'-Farabi, 1973a. 'Aforizmy gosudarstvennogo deyatelya' [The Aphorisms of a Civil Servant], Al'-Farabi. *Social'no-ehlicheskie traktaty*. Alma-Ata, «Nauka» Kazahskoj SSR, ss. 169-274.

Al'-Farabi, 1973b. 'Grazhdanskaya politika' [Civil Politics], Al'-Farabi. *Social'no-ehlicheskie traktaty*. Alma-Ata, «Nauka» Kazahskoj SSR, ss. 45-168.

Al'-Farabi, 1987. 'O proiskhozhdenii nauk' [On the Origin of Science], *Estestvenno-nauchnye traktaty*, Per. s arabskogo. Alma-Ata, Nauka, ss. 89-104.

Al'-Farabi, 2009. 'Sovershennyj grad' [A Perfect City], Ibragim T. & Efremova N. *Musul'manskaya filosofiya. Fal'safa*. Antologiya. Kazan'.

Al'-Farabi, 1987. 'Estestvenno-nauchnye traktaty' [Natural-Scientific Treatise], Per. s arabskogo. Alma-Ata, Nauka, 496 s.

Al'-Farabi, 1972. 'Filosofskie traktaty' [Philosophic Treatises], per. s arabskogo. Alma-Ata, Nauka.

Ayazbekov, S. & Ayazbekova, S. 2014. 'Tyurkskaya civilizaciya: teoreticheskij i istoricheskij kontekst' [Turkic Civilisation: Theoretical and Historical Context], *Tyurkskij al'manah*. Astana, ss. 172-195.

Ayazbekova, S. 1999. 'Kartina mira ehtnosa: Korkut-ata i filosofiya muzyki kazahov' [Worldview of an Ethnos: Korkut-Ata and Philosophy of Music of the Kazakhs]. *Almaty: Institut filosofii i politologii Ministerstva obrazovaniya i nauki Respubliki Kazahstan*, 285 s.



Ayazbekova, S. 2001. 'Al'-Farabi i tradicionnyye predstavleniya protokazahov o Vselennoj [Al Farabi and Traditional Conceptions of the Protokazakhs About the Universe]', *Nasledie al'-Farabi i mirovaya kul'tura: Materialy Mezhdunarodnogo kongressa «Nasledie al'-Farabi i mirovaya kul'tura» 28-29 sentyabrya*, gl.red. A.N. Nysanbaev. Almaty, Komp'yuterno-izdatel'skij centr Instituta filosofii i politologii MON RK, ss. 371-380.

Ayazbekova, S. 2015. 'Evrazijskaya kul'tura' [Eurasian Culture]. Uchebnoe posobie. Moskva – Astana, Moskovskij gosudarstvennyj universitet imeni M.V. Lomonosova, Kazahstanskij filial, 108 s.

Ayazbekova, S. 2016. 'Mirovye civilizacii v sisteme kul'turnyh universalij' [The World Civilisations in the System of Cultural Universals], *126-aya Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya «Fenomen chelovecheskogo tvorchestva v peripetiyah istoricheskogo processa», 2 eh tap pervenstva po kul'turologii*. London, Mezhdunarodnaya Akademiya Nauk i Vysshego Obrazovaniya (Velikobritaniya), 23-30 iyunya 2016 g.

Ayazbekova, S. 2017. 'Sakral'naya istoriya i geografiya: tengrianskaya civilizaciya v zerkale arheologii' [Sacred History and Geography: Tengrian Civilisation in the Mirror of Archaeology], *Al'manah «Madeniet. Kul'tura»*. №1, ss. 14-35.

Biruni, 1957. 'Pamyatniki minuvshih pokolenij' [The Monument of the Past Generations. Selected Works], *Izbrannye proizvedeniya*. Tashkent, T. 1.

Orazbaeva, A. 2017. 'Formula gosudarstvennosti kazahov' [A Formula of the State of the Kazakhs. Monograph]. Monografiya. M., PRESS-BOOK.Ru, 376 s.

Starr, F. 2017. 'Utrachennoe Prosveshchenie: Zolotoj vek Central'noj Azii ot arabского zavoevaniya do vremen Tamerlana' [Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane], per. s angl. M., Al'pina Pablisher, 574 s.

### **Аязбекова С.Ш.**

#### **Қазақтардың мәдени коды мән мәтініндегі әл-Фарабидің мұрасы**

Әл-Фарабидің артына қалдырған мол мұрасы қазақтардың мәдени коды мәнмәтінінде қарастырылады. Қазақтардың палеолит дәуірінен қазіргі кезге дейінгі аралықтағы мәдени код феномені, түркілік және араби-түркілік өркениеттердің тоғысуы мен өзара байланысуы талданады. Әл-Фарабидің шығармашылығы номадтық (көшпенді), отырықшылық, тәңірлік және түркілік өркениеттер негізінде қарастырылады.

Нәтижесінде, әл-Фарабидің мұрасын қазақтардың мәдени коды тұрғысынан қарастырғанда, оның антикалық грек-римдік және ортағасырлық араб-ислам өркениеттерімен ғана емес, ең алдымен, ежелгі және ортағасырлық Орталық Азия өркениеттерімен сабақтастығы мен байланыстарының мол желісін тануға болатыны анықталды. Мақалада әл-Фараби – исламдық ғана емес, әсіресе, түркі ойшылы екендігі, шығыстық перпатетизмнің және әлемдік ғылымның жарқын өкілі екендігі негізделеді. Әл-Фарабидің мұрасында, бір жағынан, қазақтардың мәдени коды қалыптасу үдерісінің мәнді сипаттары анықталса, екінші жағынан - кодификация үдерісіне және оның даму барысына ғұлама ойшылдың мұрасы ықпал еткендігі айқын танылады.



Грета Соловьева (Алматы, Казахстан)

## НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОД И ФИЛОСОФСКИЙ КОНЦЕПТ ПРАГМАТИЗМА

**Аннотация.** Одним из важнейших направлений модернизации общественного сознания является прагматизм в мышлении и поведении.

Философскую основу прагматизма составляет соотношение категорий истина – польза – успех – богатство.

Уже в древнегреческой философии четко обозначались две позиции в решении этого вопроса. Первая была высказана софистами: моя личная польза и есть истина, и дело заключается в том, чтобы суметь ее доказать любыми способами.

Вторая позиция – Сократ и Платон. Начинать следует не с пользы, а с истины. Она имеет онтологический характер, пребывает в мире идей и потому абсолютна, свободна от релятивизма.

В американском прагматизме истина утрачивает онтологический статус, переводится в разряд теоретико-познавательных категорий, приобретает характер относительности, инструментальности: это то, что полезно, удобно и улучшает нашу жизнь.

В казахской национальной традиции истина снова обретает онтологическое звучание, но теперь уже в духовном измерении. Польза, успех, богатство, определяются духовной Истиной: то, что способствует благу отдельного человека и всего народа, то, что имеет нравственный смысл.

В этом и заключается особенность национальной модели прагматизма, где в ряд категорий истина – польза, успех, богатство – встраиваются категории ценностного звучания: человечность, справедливость, милосердие, любовь.

**Ключевые слова:** национальный код, прагматизм, истина, успех, польза, богатство, добродетель, человечность, милосердие, солидарность.

### *Введение*

Казахстан вступает в новый исторический период, когда политическое и экономическое продвижение страны в глобальном мире имеет необходимым условием модернизацию общественного сознания.

Занять первые места в передовой группе государств возможно сегодня только изменяя модель общественного сознания и мышления. Президент страны Н.А. Назарбаев [2017] дает ясную и четкую программу такой модернизации. Среди основных направлений названы сохранение кода, культурных традиций народа, своего самобытного неповторимого лица и прагматизм как способ мышления и поведения, востребованный современной эпохой.

Что это означает? Восстановление исконно национальной черты казахов, проявившейся в истории страны на протяжении веков: бережное, экономное отношение к окружающей среде, сохранение уникального экологического уклада жизни, рациональное взвешивание своих возможностей с позиций полезности и успешности. Национальный прагматизм получает новые смысловые оттенки в мире глобализации, когда требуется ориентироваться на культуру рациональности, умеренности, отказываться от роскоши, от чванливости, имея в виду конкретные практические результаты.

Как философский концепт прагматизм оформился в Соединенных Штатах и затем по праву вошел в мировое философское пространство. Но его основные категории истина – польза – успех – богатство активно обсуждались в историко-философском контексте, прежде всего, античного мира.

Представляется весьма значимым рассмотреть и проанализировать определяющие позиции по этой важнейшей проблеме: древнегреческий дискурс, американский регион, национальная модель, чтобы сопоставить их сущностные основы и определить особенности национального типа прагматизма, который стоит сегодня в современной повестке дня.

В статье используются апробированные методы историко-философской реконструкции и философской компаративистики.

### *Древнегреческий дискурс: истина и польза*

В истории философии трудно найти философское исследование, специально посвященное категории «польза». Трудно или невозможно? Какую она занимает территорию? Онтологии, гносеологии, этики? Каков ее понятийный статус?

Но самое важное об этом предмете все-таки было сказано. И уже в древнегреческой философии.

Слово «польза» не исчезает со страниц диалогов Платона, встречаясь в различных вариациях и смыслах. И, как всегда, обнаруживается, казалось бы, неразрешимый парадокс. С одной стороны, польза без устали прославляется. Но, с другой – осмеивается и порицается.

Прославляется она, потому что оказывается в одном ряду с высочайшей категорией «благо»: так, рассудительность есть нечто полезное и благое, – разъясняет Платон. Врач, делая кого-то здоровым, приносит пользу и себе, и тому, кого он излечивает. И наказание – благо для того, кто его заслуживает. Оно идет ему на пользу.

Более того, полезное не только соизмеримо с благом. «Полезное это то, что творит благо» [Платон 1990, с. 406]. Значит, полезное – не статично, но в себе подвижно, способно к творению, к созиданию. И, действительно, не все ли, что делает и к чему издревле стремится человек,

он делает это для пользы, блага и себя, и своих ближних. Это не только философские категории. Это категории жизни.

У Платона [1990, с. 653] находим филологическое истолкование названных категорий, а также тех, что с ними связаны: «подходящее», «целесообразное», «прибыльное». «Подходящее» – как бы «хождение души подле вещей, и результат этого хождения и называется «подходящим» или «удачей». «Целесообразное» – то, что не позволяет вещам стоять на месте, способствуя их нескончаемости.

Теперь собственно о полезном. Офелейт – термин, который часто встречается у Гомера. И означает он «приумножать». «Так что полезное – это наименование увеличения и созидания». Здесь снова подчеркивается деятельная, творческая сила полезного.

А чтобы еще явственнее обнаружить созидующую мощь полезного, Платон [1990, с. 654] не упускает из виду его противоположность – **вредное**. Оно означает то, что сдерживает несущийся поток, желает его остановить, «обвить веревками». Так что наиболее точно было бы назвать то, что связывает поток, «вредным», а «вредным его зовут красоты ради».

Значит, полезное способствует бесконечности потока сущего, творит, созидает благо, а вредное, напротив, желает приостановить поток, прервать его ток, накрепко связав «веревками». Вот так образно представляет Платон противоположность «полезное» – «вредное». «Полезное», стало быть, в противовес «вредному» прославляется. В нем обнаруживается созидательная мощь, порыв к благу.

Но есть у Платона и противоположная тенденция. Полезное, польза ставится под сомнение. И это в связи с деятельностью софистов и их полемикой с Сократом. Пройдя софистическую школу аргументации, Сократ становится первым и непримиримым оппонентом бывших учителей. Они поначалу не принимают всерьез его глуповатых, как им кажется, вопросов. Другое дело – их собственные занятия. Их приглашают государственные деятели, чтобы выслушать высочайшие советы. Их зовут в частные дома, чтобы обучать и воспитывать молодежь. И при этом платят за их мудрость немалые суммы, понимая, какую пользу они приносят. Ведь просто так денег никто не заплатит.

А Сократ, великий простака, а еще крючкотвор, вечно занимается каким-то ничтожными, мелкими, ничего не стоящими вещами. Какая польза от его неугомонных, пустых вопросов? Вот и денег ему никто поэтому не платит.

Софист Гиппий Большой с презрением взирает на Сократа – де, занимается тот пустословием и праздно болтовней. А он, Гиппий, не знает отбоя от приглашений – оказывает благодеяния государству и в частной жизни приносит большую пользу молодым людям. «Если бы ты знал, сколько денег заработал я, ты бы изумился!» – небрежно бросает он Со-

крату. «Многие согласны в том, что мудрец должен быть, прежде всего, мудрым для самого себя. Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше денег», – иронизирует Сократ [Платон 1968, с. 153].

Сегодня, наверняка, иные не поймут сократовской иронии и примут его слова за чистую монету. А он расхваливает мудрость софистов: «Милый Гиппий, ты счастлив, потому что знаешь, чем следует заниматься человеку, и занимаешься этим как должно... Мною же как будто владеет какая-то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу выхода» [Платон 1968, с. 185].

На самом деле эта «роковая сила» позволяет Сократу обнаружить, кто же на самом деле приносит пользу. Деньги тут ничего не решают, не тот это аргумент. Главное выяснить – чему учат софисты? Если, как они поясняют, дают знание о том, как **лучше** вести свой дом и управлять государством, то что означает «**лучшее?**». Что такое вообще добродетель, справедливость, истина? На такие «никчемные» вопросы софисты ответить не в состоянии.

И тогда Сократ задается вполне законным вопросом: не уподобляются ли софисты тем бойким разносчикам товаров, которые сами не знают, полезен или вреден их товар, но навязывают его ради продажи. Так и софисты, сами не знают, полезны ли их поучения или, скорее, вредоносны для тех, с кого они берут деньги.

Польза, которой так похваляются софисты, хотя и высоко оплачивается, не приносит никакого блага, не несет в себя творческой силы. Значит, есть польза и польза. Исходя из позиции этой категории, парадокс не разрешить. Требуется подключить другую категорию, подлинную королеву философии – истину. Причем, понимаемую не в гносеологическом, а в онтологическом ключе, как Истину – Благо.

Софисты тоже это понимали. Выступая против догматизма здравого смысла, они выдвинули принцип изостении: на каждый предмет можно посмотреть с различных сторон. И каждая позиция имеет право на существование. Гегель высоко оценил новаторство софистов: это – точка зрения опровержения догматизма, позиция образованности. Но тут же добавил: недостаточной. Софисты останавливаются на множественности подходов и не делают следующего решающего шага: как объединить различные взгляды, где же общая платформа, способная привести к единству и согласию? [Гегель 1977]. Именно такую платформу ищет Сократ, желающий объединить, собрать воедино то, что распадается.

Но софисты не удовлетворились логическим принципом изостении. Они пошли значительно дальше. Из многочисленных позиций хорошо бы выбрать ту, которая лично мне приносит пользу. Она и будет истиной, естественно, для меня. И не имеет значения, соответствует ли то, что выбрано, действительности. Происходит прямое отождествление: польза и есть истина. Тем самым истина как таковая, объективная, абсолютная, универсальная отвергается. В ней просто уже нет надобности.

Тут нерв полемики Сократа с софистами. Нет, дорогие мои, – говорит он. – Начнем-ка не с пользы, а, напротив, с истины. Тогда и выяснится природа пользы и разрешится парадокс, о котором говорилось выше.

Истина есть великое слово и, еще более, великое дело. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь, – скажет много позже Гегель [1977]. Истину невозможно отрицать. Утверждающий, что «Истины нет», претендует на истинность своего тезиса, т.е. подтверждает истину. Значит, истина непобедима уже на уровне логики.

И, конечно же, речь идет об истине, прежде всего, в ее онтологическом смысле. Это Истина – Благо, поэтому, когда Сократ утверждает – знающий, что есть добро само по себе, не может свершить зла, он прав во сто крат. Ведь он имеет в виду духовное знание, подлинную Истину. И нет оснований упрекать его в рационализации, в редукции добродетели к знанию.

Только начиная с Аристотеля, истина оказалась «втиснутой» в теоретико-познавательные рамки и стала пониматься как соответствие понятия своему предмету. Гегель, правда, не согласился со Стагиритом и внес важную поправку: истина, напротив, есть соответствие предмета своему понятию. Истинный друг, к примеру, тот, кто соответствует понятию «дружба» [Аристотель 1984].

Мартин Хайдеггер возвращает истину в онтологический контекст. После Аристотеля, утверждает основатель фундаментальной онтологии, философия не сдвинулась с места в вопросе об истине. Хайдеггер ставит проблему иначе. Возвращаясь к досократикам, надо возобновить онтологическое понимание истины, связывающее ее с бытием. «Истинное бытие как открывающее бытие есть бытийственный способ Dasein» Хайдеггер говорит в этой связи об освещенности, «световости» бытия-в-мире: мировость онтологически «залита светом».

Удивительно, как сказанное сегодня философское слово перекликается с тем, что было сообщено еще древними! И не только досократиками, но и Платоном. Истина – алетейя, открытие сущего, проникновение в самое сокровенное, свет, солнечное сияние, разгоняющее мрак ночи, невежества. Именем истины «назван божественный порыв сущего – так, как если бы это было божественным наитием» [Платон 1990, с. 658].

**Истина-благо** всегда **полезна**. Потому что она способствует утверждению добра и противодействует свершению зла. А вот польза не всегда истинна. Польза в самой себе неустойчива, относительна, изменчива. Она сразу вызывает серию вопросов: для кого эта польза, не может ли она превратиться в свою противоположность? И в самом деле то, что полезно для одного, вредно для другого. И более, то, что полезно человеку в одном состоянии, вредно ему же – в другом. Это выяснили уже античные

скептики. Да и без них ясно: лекарство полезно только больному. Значит, польза – категория сугубо относительная, в отличие от Истины – Блага, обладающей статусом абсолютного.

Но сказанного мало. Польза двусмысленна в ценностном измерении. Она может быть пользой и для доброго дела, и для злого умысла. Для преступника и казнокрада пользой будет избежание наказания, вопреки мнению Сократа. Польза обретает устойчивость только тогда, когда «прикрепляется» к спасательному кругу истины.

Платон устами Сократа хорошо это разъяснил. Рассмотрим, говорит он, то, что нам полезно – здоровье, красота, сила, богатство. Но может быть и так, что эти дары окажутся вредными, если применять их безрассудно, не опираясь на Разум – Истину. То же самое можно сказать о человеческих качествах – мужество, понятливость, щедрость. Они тоже могут принести вред. Мужество, к примеру, превратится в дерзость, щедрость – в расточительность. «Ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или безрассудству» [Платон 1990, с. 599]. Истина – благо, обитающая в душе, решает, что человеку полезно, а что вредно.

Сказанное хорошо понимается на примере наказания. Когда человек совершил неблаговидный поступок, проявил несправедливость, душа его страдает больше, чем от таких зол, как бедность или болезнь. И тогда пользу может принести только одно – наказание, через которое душа облегчается. Ведь испорченность души – самая постыдная, а «самое постыдное всегда причиняет либо самое большое страдание, либо самый большой вред» [1990, с. 515].

Теперь можно сказать, что обозначенный выше парадокс разрешается: восславление пользы и ее порицание. Когда Истина-Благо направляет пользу, она достойна похвалы. Когда же польза не связана с Истиной, она превращается в свою противоположность и наносит человеку вред. Тогда и можно ответить на такие, к примеру, непростые вопросы: полезна ли рассудительность, полезна ли справедливость. Даже если справедливый страдает и подвергается наказанию, его душа остается чистой и потому быть справедливым, не уступая коварству и лжи, – всегда благотворно и полезно.

Но древние греки, хотя и сказали о нашей теме нечто важное, оставили и другим эпохам вопросы для размышления.

### *Американская философия успеха*

Философский концепт, в котором соотношение истины и пользы занимает ключевую позицию, возник в XX столетии и, не случайно в такой стране как Америка. Прагматизм (греч. *pragma* – дело, действие) стал ис-



тинно американской философией, выражая своеобразный дух американизма. Страна эмигрантов, множества этносов, религий, социальных столкновений, противоречивых интересов и культурных традиций должна была сплотиться, чтобы стать неким единством. Надо было завоевывать, покорять громадные территории, добывать золото, проявлять упорство и предприимчивость, чтобы добиться успеха и обойти «на повороте» соперников.

В такой ситуации было не до метафизических вопрошаний. Европейская философия с ее трансцендентализмом не могла прижиться на земле охотников, золотоискателей, первооткрывателей. Им надо было действовать здесь и сейчас, промедление могло стоить жизни. Здравый смысл, трезвый расчет, изворотливость ума, способность закрывать глаза на «угрызения» совести, физическая выносливость и, главное, умение быстро ориентироваться в пространстве «торга», где решающим аргументом были деньги и только деньги, – вот жизненная философия американцев. И неважно, каким образом добываются деньги. К философии европейского типа американцы сразу проявили крайнюю степень отвращения, так что сложилось устойчивое мнение об их подчеркнутой антифилософичности.

Но вот являются образованные, знающие толк в философских дебатах люди, и рождается доктрина, соответствующая устремлениям предприимчивых, находчивых, быстрых на мысль и действие сограждан. Прагматизм утверждает себя в качестве философской концепции и даже выходит за границы Америки, в европейское континентальное сообщество.

Вильям Джемс [1995, с. 128], один из самых ярких представителей «золотого века» прагматизма, решает покончить с тяжеловесными раздумьями, отнимающими драгоценное время жизни. «Человек не может ждать того состояния ума, когда ему все будет ясно, он должен действовать здесь и сейчас». А чтобы действовать, нужен надежный инструмент. Таковым инструментом и является истина. «Истина наших мыслей означает их способность работать на нас».

Прагматисты, в отличие от софистов, начинают свои рассуждения не с категории «польза», а с категории «истина». Но что такое, с их точки зрения, истина? Конечно, совсем не то, о чем вел речь в своих загадочных пассажах Сократ: не Истина-Благо, имеющая духовный смысл. Прагматисты меняют «адрес» истины и, следуя Аристотелю, размещают ее в теоретико-познавательном пространстве. В то же время они не соглашались с определением истины Стагиритом как соответствия мысли действительности.

Истина, утверждает Джемс, – не пассивное отражение, не просто «ответствие». Действительность мобильна, изменчива, плюральна и вызывает к другому подходу, творческому, постоянно обновляющемуся. Истина не «есть», она постоянно «делается», «творится».

Здесь можно было бы вспомнить концепт Иммануила Канта [1964, с. 105] об активности познающего субъекта, о том, что мы познаем реаль-

ность, только ее конструируя с помощью априорных форм чувственности и рассудка. «...Хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта». Но, вряд ли, Джемс и его коллеги по философскому цеху были знакомы с такими мудренными рассуждениями.

Ими движет другой интерес: оправдать, философски закрепить отказ от метафизических «упражнений» и внедрить философию в гущу земных проблем. Истина делается, а ее статус, ее уровень «соответствия» доказывается той пользой, которую из нее можно извлечь. Польза, по сути, и является критерием истины. Становится ли наша жизнь лучше, удовлетворяются ли наши интересы, что получаем мы в действительности от «изобретенных» нами истин? «Если мы примем, что некоторая идея, некое верование истинны, какие конкретные изменения произойдут от этого в жизни, которую мы переживаем? Каким способом эта идея себя реализует? Какие опыты в этом случае произойдут, в отличие от того, как если бы наше верование было ложным? Короче, какую цену, в звонкой монете, в терминах, имеющих смысл в опыте, имеет истина?» [Джемс 1995, с. 143]. И это касается не только обыденной жизни, но и науки, где истиной будет то, что позволяет связать прошлый опыт, известное с неизвестным, являясь в этом смысле удобным. Новые истины в науке – всегда посредники, всегда миротворцы. «Всякая идея, помогающая нам оперировать теоретически или практически, с известной реальностью или с тем, что к ней относится ...подобная идея в достаточной мере соответствует действительности» [Джемс 2011а]. Истина – инструмент, и надо изготовить такой инструмент, который бы работал на нас.

Точнее будет сказать, в таком случае не Истина, а истины. Потому что интересов и потребностей множество, и истина становится плюралистичной. «Наша теория истины – это теория истин во множественном числе» [Джемс 2011а]. Абсолютной истины, неизменной, совершенной, соответствовал бы совершенно мудрый человек и абсолютно законченный опыт. Пока мы не достигли такого состояния, мы должны жить той истиной, которая нам доступна, не страшась признать ее завтра ложью. Настоящее отбрасывает свет на прошлое, и система Птолемея, евклидово пространство, аристотелевская логика обнаруживают свою относительность. Множественность истин, означает, что учитывается личный практический интерес. Истина, исходя отсюда, непременно носит субъективный характер. Субъективное, человеческое оставляет на всем свой след. Независимая «объективная» истина – лишь мертвая сердцевина живого дерева.

Ну что же, пора дать наш комментарий. Согласимся, что в науке, действительно, нет никакой абсолютной истины. То, что вчера было абсолютным, назавтра обнаруживает свою относительность. И все абсолютные истины «слагаются» из суммы относительных.

«Диалектика» абсолютной и относительной истины – откровенный блеф. Потому что относительные истины со временем становятся «абсолютными», а «абсолютные» – снова относительными. Особенно трудно отыскать «абсолютные истины» в гуманитарных науках. Здесь такие истины выражают банальности, вроде того, что «Париж находится во Франции». Но есть города с таким именем и в других странах!

Есть только одна Истина с большой буквы, вечная и неизменная – духовная. И она не превращается ни при каких обстоятельствах в относительную и не подчиняется «всевластной» диалектике. Об этом хорошо говорится Павлом Флоренским в замечательной книге «Столп и утверждение истины», Истина в русском языке – это «естина», т.е. имеет онтологический характер. «Верь в Истину, надейся на Истину, люби Истину» – вот голос самой Истины, неизменно звучащий в душе философа [Флоренский 1990, с. 72].

Это не только и не столько теоретико-познавательная категория, но основа основ, величайшая Ценность, первоначальный смысл, сияние Света. Все, что есть в жизни человеческой – любовь, долг, совесть и, конечно же, польза, успех, богатство – все определяется и утверждается Истиной. Без нее – болото скептицизма, плюрализма, софистики и нет ответа ни на один самый первостепенный вопрос: жизнь, смерть, Бог, свобода, смысл, душа, бессмертие.

Такая Истина, как уже говорилось, накрепко связана с земной категорией «польза», потому что содействует свершению добра и противостоит атаке зла. А вот истины научные, во множественном числе, то «абсолютные», то «относительные», могут быть и полезными, и вредоносными. Смотря потому, кто и как их применяет. Наука в самой себе не имеет критерия добра и зла. Она подчиняется собственной логике, что в истории уже не раз приводило к трагедиям и катастрофам. Но наука – творение человека, и он должен владеть ею, а не она им.

А теперь еще раз о пользе в концепте прагматизма. Джемс дополняет названную категорию, вводя новый термин – успех. Вся жизненная философия американцев, национальная идея супердержавы определяются этим кодовым словом. Каждый человек, будь он из самых низов, не имеющий в кармане ни цента, может подняться по винтовой лестнице успеха, если приложит максимум изобретательности, находчивости, предприимчивости. И национальная идея не остается только лозунгом, но реально движет умами и судьбами миллионов американцев.

Джемс берет на себя смелость и «выдает на гора» общую формулу успеха, применяя самый простой прием школьной арифметики. Наше удовлетворенность жизнью, самоуважение выражаются, оказывается, дробью, в числителе которой реальные успехи, а в знаменателе – притязания и ам-

биции. Дробь растет в двух случаях. Либо мы укрощаем непомерные амбиции, либо увеличиваем меру успеха. «Отказ от притязаний дает нам такое же желанное облегчение, как и осуществление их на деле» [Джемс 2011а].

Философ подходит к делу чисто по-американски, прагматично и рационально. Стремитесь вверх, из трущоб к небоскрегам, но не задавайте слишком высокую планку, соизмеряйте свои возможности и силы. Ведь притязания – наше бремя. И Джемс приводит историю об одном разорившемся в пух и прах коммерсанте, который лежал на улице под проливным дождем и уверял, что никогда не чувствовал себя таким счастливым. Но формула Джемса ориентирует на другой вариант: вверх по лестнице успеха, без срывов и падений.

Что такое успех? – вопрошает Джемс. И отвечает: успех успеху рознь. Можно добиться успеха в бизнесе, но пренебречь талантом художника или музыканта. И это будет мнимым, иллюзорным успехом, не приносящим желанного удовлетворения. Человек должен проанализировать самого себя, чтобы найти спасение в развитии глубочайшего пристрастия своего «я». Все другое призрачно, только одно имеет реальное основание в нашем характере. «Неудачи в развитии этой стороны характера суть действительные неудачи, вызывающие стыд, а успех – настоящий успех, приносящий нам истинную радость» [Джемс 2011в].

С подобным выводом нельзя не согласиться. Только добавить следует нечто весьма существенное. Каким путем добывается успех, как связана «польза» с подлинным Истиной-Благом, Истиной-совестью? Поскольку в прагматизме признаются только плюральные, множественные истины, то критерий подлинного успеха становится недоступным. А ведь польза, как и успех, может быть связанной совсем не с благом, а с дурными целями и поступками. Только в освещении Истины польза идет в одном ряду с Благом.

Как достигается успех? – снова приступим к Джемсу. Отсекается ли голос совести, чести, идет ли человек «по головам», применяя любые, самые недостойные средства, чтобы добиться своей цели? Не случайны многочисленные упреки в адрес его доктрины: в ней нет, де, возвышенности и благородства, она ориентирована на приземленные цели. Джемсу приходится отбиваться. «То упорство, с каким некоторые из наших критиков вычитывают из наших работ всевозможные глупости, не делает особенной чести их фантазии». Джемс настойчиво разъясняет, что быть прагматиком – не значит предавать высокие идеалы, прикрывая свои низменные интересы модным философским словечком.

Но критики все-таки попадают в цель. У Джемса нет различения пользы для Блага и пользы для зла, то, что уже было определено когда-то Платоном. Отсюда – слабость его философской позиции, открывающей мишень для опровержений.

Современная версия прагматизма представлена, сегодня, именем Ричарда Рорти. Он прошел суровую школу аналитической философии, которая сменила «золотой век» классического прагматизма и долгие годы господствовала в американских университетах и научных кругах. Такой философский порядок привнесли эмигрировавшие в Америку в годы второй мировой войны европейские философские авторитеты: Ганс Рейхенбах, Рудольф Карнап, Эрнест Нагель, Карл Гемпель. Их твердая позиция – прочь от метафизики, к анализу языка науки – соответствовала духу американского прагматизма и здравого смысла. Но пришло время других философских забот. Возникла потребность вновь вернуться к исконному типу американского философствования, но теперь обогащенного опытом аналитики.

Ричард Рорти протестует против однозначной «прописки» истины по эпистемологическому адресу. «Именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения, определяют большую часть наших философских убеждений» [1997, с. 8]. Но Рорти и не возвращается к платоновской Истине-Благу. У него другие намерения: вывести истину к поэзии, литературе, искусству. «Чем больше философия становилась «научной» и «строгой», тем меньше она имела дело с остальной культурой и тем более абсурдными казались ее традиционные претензии» [Рорти 1997, с. 4].

Польза философии – в возможности разговора, общения, коммуникации под лозунгом: от эпистемологии к герменевтике. Собеседники Рорти – Гадамер, Хайдеггер, Витгенштейн. Он хочет перекинуть мост между американским философским континентом и Европой. И он это делает практически в своих трудах.

Рорти поддерживает тезис Гадамера о том, что надо раскрыть опыт постижения истины, превышающей область, контролируемую научной методикой [Гадамер 1988]. Но при этом сохраняет свою собственную позицию: «когда вы читаете прагматистов, вы точно понимаете, что это не Декарт, не Кант и не Платон. Это, как аспирин. Аспирин не придаст вам сил, но может избавить от головной боли. Точно так же прагматизм – философская терапия, помогающая перестать задаваться ненужными вопросами». Так говорит Ричард Рорти в одном из своих интервью.

«Ненужные вопросы» – о метафизических основах жизни, о предельном смысле бытия, о том, без чего человек перестает быть человеком. О чем же тогда «разговор», «метафоры», «поэзия»? О самых насущных проблемах: права человека, солидарность, политические дебаты, гендерные и расовые вызовы.

Но такой «прагматический поворот» вряд ли вызовет энтузиазм у европейских собратьев. Юрген Хабермас тоже долгое время придерживался точки зрения, согласно которой в мультикультурных обществах, этнически и культурно неоднородных, отпадает всякая возможность согласия на

метафизическом уровне. Но в дальнейшем он пришел к выводу, что без обсуждения и общности базовых метафизических оснований политическая общность окажется неустойчивой, ненадежной. «Несмотря на то, что метафизическое было снято с повестки дня, оно по-прежнему формирует последние основы значимости для морально правильного и этически благого... поскольку видение благой жизни есть ядро личного и коллективно-самопонимания» [Хабермас 2001, с. 172].

Это значит, что «ненужные вопросы» неустранимы также, как воздух, которым мы дышим. Польза, успех, богатство, – все эти желанные для человека дары определяются в своей подлинности только через соотношение с духовной Истиной. В отрыве от нее они превращаются в свою противоположность.

Итак, философский концепт прагматизма. Можно подумать, что его внедрение, удачная инъекция придала американизму небывалую силу и способствовала превращению Америки в супердержаву. Но, **во-первых**, возвышение Америки весьма проблематично. Вряд ли кто-то решится назвать ее лидером в духовном плане. **Во-вторых**, если прагматизм и повлиял на подобное «возвышение», то, скорее, в его обыденном, а не философском варианте: успех любой ценой, истина как разменная монета, польза и выгода как безусловные первостепенные ценности.

### ***Национальная модель: нравственный смысл пользы и богатства***

Какой же прагматизм имеется виду в казахском национальном коде? Думаю, это соотношение истины и пользы, истины и богатства, свойственное казахской народной традиции, поддержанной мудростью Қорқыт-Ата, казахских жырау и акынов, творчеством Чокана Валиханова и Абая Кунанбаева. Кочевой образ жизни требовал рационального, экономного, бережного отношения к окружающей среде. И в то же время жизнь эта была подобна прекрасным звукам домбры, быстрой скачке на резвом коне, долгим вечерним разговорам с мудрыми аксакалами. Степь, горы, звездное небо над головой, вся жизненная среда обращала к размышлениям о вечных вопросах жизни, называемых философами экзистенциальными.

Национальный прагматизм носит совершенно особый характер и связан он с присущей казахам эстетикой жизни, любованием неизреченной красотой мироустройства, восхищением благодатью и милосердием Всевышнего. Национальный прагматизм органично сочетается с национальным экзистенциализмом, прислушиванием к голосу Вселенной, к высшей мудрости бытия.

Соотношение истины и пользы – одна из основных тем философии Абая. Как помним, для Платона содержание и цели пользы определяются Истиной-Благом, пребывающей в мире идей, и потому абсолютной, вечной, безупречной. Польза, напротив, всегда относительна, – для одного человека



она благотворна, для другого может обернуть злом. У пользы нет онтологического статуса, она определяет свой характер только благодаря Истине.

В американском прагматизме Истина утрачивает онтологический характер и вписывается в теоретико-познавательный контекст, где сосуществуют множество истин, общаясь друг с другом, принимая то «относительный», то «абсолютный» смысл. Польза в таком случае – это инструментальность истины, ее способность оказывать влияние на жизнь. Тут неизбежен плюрализм, тут нет прочной основы для определения пользы и успеха.

В философии Абая появляется совершенно новое измерение для выяснения статуса Истины и, соответственно, пользы. Как и Платон, Абай придает Истине онтологическое звучание. Но теперь это духовное пространство исламской веры. «Истина – это Аллах». Он сотворил мир и человека с его волей и живой душой. Вспоминая один из диалогов Платона, Абай воспроизводит разговор Сократа с неким Аристодемом. Сократ спрашивает его, есть ли на свете творения, вызывающие у нас восторг, и, получив утвердительный ответ, идет в наступление. Все это – только изображения, звуки, напевы. Что значат они по сравнению с творением Всевышнего?

Все вокруг – солнце, земля, ручьи, моря – создано так, что в своей взаимосвязи способствует благу человека. А сам человек? Вдумайся в строение нашего тела. «Он дал глаза, чтоб видеть, без них мы не могли бы наслаждаться красотами мира... Не будь у нас ушей, мы не могли бы слышать ни грохота, ни нежных звуков, не могли бы наслаждаться пением и музыкой... Разве это все не на пользу нам сотворено?» [Абай 1993, с. 44].

В концепции Абая Бог-Истина созидает мир и человека с **пользой**, так что все прилажено, приспособлено друг к другу, образуя единое целое, гармоничное, совершенное, целесообразное. У прагматистов истина есть инструмент, приносящий пользу. У Абая Истина-Аллах, созидая мир и человека, руководствуется пользой, т.е. польза понимается как один из важнейших принципов божьего творения. И деятельность человека в своей тональности определяется тем же критерием. В одном из хадисов, пишет Абай [1993, с. 71], «лучшими из людей считаются те, кто приносят пользу окружающим».

Польза, стало быть, освобождается от налета релятивизма и плюрализма: мол, то, что полезно для одного, вредно для другого. Для Абая Истина едина для всех людей, и потому польза тоже может быть общей. И для того, кто познает Истину, жизненным стремлением становится не собственная польза, а польза окружающих, польза для своего народа, для всего человечества. Это совсем другой поворот мировоззрения, нежели тот, которому учат релятивисты.

«Все, что создано Аллахом имеет свое назначение, плоды твоего труда тоже должны быть обращены на пользу людям» [Абай 1993, с. 76]. В таком понимании польза действительно встраивается в один ряд с Бла-

гом. А вот если ее трактовать плюралистично – т. е. радеть только о себе, рассматривая всех остальных в качестве средства для достижения своих неблагоприятных целей, такая «польза» с позиций большой Истины приносит вред и самому страждущему, и его окружению. Но именно подобным образом понимают сегодня пользу многие и многие, стремясь захватить самый сочный кусок пирога и оттолкнуть от него всех остальных. Не этому, не этому учит нас Абай.

Назначение мудреца – направить людей на путь Истины. Но прежде надо самому познать Истину и не отступать от нее даже под страхом смерти.

Польза, с точки зрения Абая, вопреки Платону, не может быть относительной. Соизмеряясь с Истиной-Аллахом, польза это то, что способствует живой, одухотворенной жизни, наполненной светом любви и милосердия, то, что очищает и возвышает душу, делает ум ясным и сердечным.

Пользу приносит знание, противостоящее лени и невежеству. Абай, призывая свой народ к овладению знаниями, предупреждает, что к знаниям следует стремиться не для выгоды, не в целях накопительства и наживы. Он четко разграничивает пользу и выгоду, как дело расчета, торгашества, надувательства, обмана. «Мы не стремимся овладеть знаниям в целях наживы... Не достигнуть вершин Науки, занимаясь ею для стяжательства, достижения корыстных низменных целей» [Абай 1993, с. 61]. Истина открывается только через любовь к ней, через бескорыстие и преданность.

Здесь невольно вспоминается признание одного из молодых наших ученых, только вступающих в науку: «Я понял, что такое знание. Это то, что можно продать». Нет, не достигнет такой вершин науки. Может быть, подработает только на пропитание.

Красота тоже приносит пользу. «Красота мироздания облагораживает человеческий разум» [Абай 1993, с. 73]. Ведь только красоте из всех вечных сущностей дано быть видимой, зримой. В этом сиянии обнаруживается божественное, духовное. Абай не удовлетворяется философской прозой. Переполюющее его чувство восхищения, благодарности Всевышнему он передает в проникновенных стихотворных строках.

*Исчезает к весне дух зимы ледяной,  
Расцветает земля, как ковер травяной.  
Высытая на свет, словно дети к отцу,  
Все живое обласкано солнцем весной* [Абай 1996, с. 9].

Философия, поэзия, музыка – чудесный, плодотворный союз, позволяющей душе Абая высказать свою внутреннюю суть.

Полезна, говорит он, и вера. Только та, которая идет от сердца, искренняя, чистая, разумная. «Твоя вера окажется поистине праведной, принесет пользу, когда ты сам этого жаждешь. Но если твоя вера не касается глубины сердца, если ты веришь не ради Аллаха, а ради своего спасения,

ограничиваясь внешним исполнением обрядов «пользы от нее тебе не будет никакой» [Абай 1993, с. 62]. Ухо, привыкшее считать пользу чем-то приземленным, корыстным, здесь несомненно насторожится. Но Абай имеет в виду пользу-благо, связанную с истиной, возвышающую душу.

И, конечно, полезен труд, обучение ремеслу, освобождение от праздности и безделья. Подобный сюжет выводит нас к философии богатства Абая. Он выстраивает четкую концепцию, поясняя, что есть богатство, каковы его цели, какими путями его достигают и как затем используют. Все названные этапы сущностно связаны друг с другом.

Бог создал богатство и бедность. Но богатыми и бедными делают себя сами люди. Абсолютно богатым, говорит Абай, следуя аль-Газали, является только Всевышний, от которого исходит бытие. Богатство же людей может быть и величайшим благом, и величайшим злом. Все зависит от того, овладеет ли человек богатством, заставит ли его служить благим целям или, напротив, оно его поработит, сделает своим невольником.

«Известно, что трое приближенных Пророка – хазрет Гусман, Габдурахман ибн Гауф, Сагид ибн Абдукас славились своими богатствами» [Абай 1993, с. 70]. Богатство и слава могут стать украшением человека и вызвать к нему всеобщее уважение. И Абай объясняет, что для этого необходимо.

Прежде всего, надо выяснить: для чего человек хочет разбогатеть? «Между богатством, накопленным для того, чтобы возвыситься, и богатством, которое копят для того, чтобы иметь возможность помочь страждущим и не быть в зависимости от других есть большая разница» [Абай 1993, с. 73]. Различные цели обогащения приводят к использованию различных используемых средств. Если желают возвыситься, присвоить все накопленное без того, чтобы помогать другим, – такое богатство лишено нравственного смысла. И средства, применяемые при этом, тоже безнравственны: подкуп, шантаж, преступление, – все идет в ход, и алчность в этом случае не знает предела. Если же цели богатства иные – добиться независимости, помогать ближним, своему народу, стране – то и средства будут соответственными: честный труд, овладение знаниями, любознательность, целеустремленность «Кто не сумеет разбогатеть, если будет трудиться без лени, добиваться без усталости, творить с умом?» [Абай 1993, с. 23]. Но есть люди, которых такой путь не устраивает. Они или молят Бога о богатстве или становятся жалкими прихлебателями, лестью и уловками добывая пропитание, довольствуясь содержанием у богатей.

Средства и пути к богатству определяет и то, как оно будет использоваться, выявится ли его нравственный смысл. «Я еще не встречал человека, который бы, добыв богатство разбойным путем, использовал бы его на благое дело. То, что добыто собачьим путем и тратится будет по-собачьи. И не остается от такого богатства ничего, кроме горечи разочарования, злобы, душевных мук» [Абай 1993, с. 24].

Богатство опасно еще тем, что скрывает истину, глупого представляет умным, безобразного – красивым, несправедливого-справедливым, слабого-сильным. Об этой тайной силе богатства с его оборотнической оптикой писал в свое время и Маркс.

Способность денег все переворачивать, представлять в ином свете высказывается и в некоторых казахских пословицах. Абай предупреждает, что в пословицах концентрируется не только позитивный опыт народа, но и его негативные черты. К таким пословицам надо относиться критически, не принимая их ложную мудрость. «Богатая казна милее отца с матерью». Какую цену можно дать за жизнь того негодяя, которому казна кажется милее отца с матерью? Только человек, лишенный ума и чести, может променять отца с матерью на золото» [Абай 1993, с. 48]. Или вот еще: «Кто добыл богатство, тот безгрешен», «У имущего лик светел». Абай не приемлет такие пословицы, рожденные ханжеством и недомыслием.

Богатство, повторяю, само по себе – не добро и не зло. Все зависит от того, как его добывать и на что использовать. И даже если все свершается по справедливости, честным, добросовестным трудом, богатство не может быть конечной целью человека. Он призван к тому, чтобы утвердиться и возвыситься духовно, услышать глас Всевышнего.

Абай обнаруживает социально-философский смысл богатства. Это не только личные блага, но все, что создано и создается человеком в его неустанных поисках истины, созидании предметного мира, утверждении подлинной справедливости. «Все, что добывается трудом и находится вне тебя, называется богатством» [Абай 1993, с. 87]. Искусство, ремесло, знания, человечность, – вот те богатства, которые не иссякают со временем, а напротив, накапливаются как истинное сокровище – в отличие от богатства материального, которое легко можно истратить и потерять.

Люди веками ищут сокровища, клады, закопанные когда-то монеты, золото. И часто в том преуспевают. Но сокровище хранится в нашей душе. Оно совсем близко и очень-очень далеко, для многих почти недоступно. Для Абая подлинное сокровище – истинная вера, та высшая Истина, прикосновение к которой оправдывает пользу, превращая ее в благо, придает нравственный смысл богатству.

Все, что говорит Абай, настолько жизненно, что кажется: он вошел в наше время и проникся нашими проблемами. Общество, где социальное расслоение продолжает обостряться, а деньги становятся главным мерилом существования, заменяя порою и честь, и достоинство, и любовь, для такого общества наставления великого мыслителя о пользе, о богатстве, о человеке становятся необычайно востребованными.

Общественное сознание казахстанцев все еще не избавилось от назойливого стереотипа о вредоносном характере богатства и воспринятого каждым еще в детстве образа богача, глупого и жадного героя народных

сказок, где всегда побеждает честный и умный бедняк. Однако времена меняются. И впору писать сегодня другие сказки. Абай, обгоняя свое время, стал нашим активным современником, раскрыл суть и содержание категорий «польза» и «богатство». С его помощью можно преодолеть стереотипы. Ведь богатство ругает прежде всего тот, кто не может сам разбогатеть, а бедность часто порождается ленью и невежеством.

Но разъяснений Абая, наверное, недостаточно, чтобы в общественном сознании воспитать уважение к богатству, признание того, что человек заслужил его своим трудом и талантом. Для такого признания необходимо реальное изменение существующего положения дел: создание таких социальных условий, при которых стало бы невозможным получение и удержание богатства негодными средствами. И главное, таких условий, при которых акцент в общественном сознании оказался бы перенесенным с материального на духовное богатство: человечность, любовь, солидарность, единство, понимание. Все то, что Абай называл живой жизнью в отличие от мертвечины, которая питается невежеством, завистью, ленью, чванливостью, спесью, злодеянием. Ведь все мы гости на этой земле, - напоминает Великий, пришли на мгновение и неизбежно уйдем в свой настоящий Дом. Так пусть это мгновение будет светлым и радостным.

### **Выводы**

Вот он какой, национальный прагматизм. Честный труд, приносящий пользу всем окружающим, нравственный смысл богатства, первенство духовных ценностей человечности и любви, стремление к творчеству и мастерству, отказ от роскоши и праздной жизни, бережное отношение к окружающему миру, восхищение его красотой и целесообразностью. Нет даже намек на софистические экзерсисы, превращающие в истину собственную пользу и выгоду, оправдывающие любые средства для достижения далеко не праведных целей.

Национальный прагматизм соответствует духу времени: польза, успех, богатство всей страны и каждого гражданина с преобладанием духовно-нравственных ценностей – единства, солидарности, человечности. Поэтому ряд категорий истина-польза-успех-богатство соотносятся в казахской модели с категориями ценностного плана, что соответствует национальному коду и требованиям современной повестки дня.

### **Библиография**

Аристотель, 1984. 'Никомахова этика', *Сочинения в четырех томах*, т. 4. М., с. 53-294.

Абай, 1992. 'Книга слов', Записки забытого. Алматы, Ел, 126 с.

- Абай (Ибраһим), Кунанбаев, 1996. 'Избранное', перевод с казахского и комментарий Ауезхана Кодара. Алматы, Ана тілі, 222 с.
- Абдильдин, Ж. & Абдильдина, Р. 2015. 'Гениальный мыслитель и гуманист'. Астана, Foliant, 228 с.
- Гадамер, Г. 1988. 'Истина и метод'. М., Прогресс, 704 с.
- Гегель, Г.В.Ф. 1977. 'Философия духа', *Энциклопедия философских наук*, т. 3. М., Мысль, 470 с.
- Джемс, В. 2011а. 'Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления', *Популярные лекции по философии*, пер. с англ. М., ЛКИ, 240 с.
- Джемс, В. 2011в. 'Психология'. М., Академический проект, 318 с.
- James, W. 1995. 'Pragmatism (Philosophical Classics)'. Dover Publications, P. 128.
- Кант, И. 1964. 'Критика чистого разума', *Сочинения в шести томах* том 3. М., 798 с.
- Назарбаев, Н. 2017. 'Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания'. [Электронный ресурс]. URL: [www.akorda](http://www.akorda), 12 апреля (дата обращения: 17.06.2018).
- Рорти, Р. 1997. 'Релятивизм: найденное и сделанное', *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*. М., Фонд «Традиция».
- Рорти, Р. 1997. 'Философия и зеркало природы'. Новосибирск, издательство Новосибирского университета, 299 с.
- Соловьева, Г. 1996. 'Абай в контексте современной зарубежной мысли' (Абай и Хайдеггер. Восточная философия: история и современность). Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.
- Соловьева, Г. 2016. 'Рецензия на книгу Ж. Абдильдина и Р. Абдильдиной «Абай гениальный мыслитель и гуманист»'. *Вопросы философии*, №10, с. 219-222.
- Платон, 1990. 'Собрание сочинений в четырех томах'. Том 1. М., Мысль, 859 с.
- Платон, 1968. 'Сочинения в трех томах', том 1. М., Мысль, 621 с.
- Флоренский, П. 1990. 'Столп и утверждение истины', *Сочинение*, том 1. М., Правда, 490 с.
- Хайдеггер, М. 1976. 'Sein und Zeit. Herrman'.
- Хабермас, Ю. 2001. 'Вовлечение другого. Очерки политической теории'. Санкт-Петербург, Наука, 419 с.

### **Transliteration**

- Aristotel', 1984. 'Nikomahova jetika' [Nikomakh's Ethics], *Sochinenija v chetyreh tomah*, т. 4. М., s. 53-294.
- Abaj, 1992. 'Kniga slov' [Book of Words], *Zapiski zabytogo*. Almaty, El, 126 s.
- Abaj (Ibrahim), Kunanbaev, 1996. 'Izbrannoe' [My Favorites], perevod s kazahskogo i kommentarij Auezhana Kodara. Almaty, Ana tili, 222 s.
- Abdil'din, Zh. & Abdil'dina, R. 2015. 'Genial'nyj myslitel' i gumanist' [An Ingenious Thinker and a Humanist]. Astana, Foliant, 228 s.
- Gadamer, G. 1988. 'Istina i metod' [Truth and Method]. М., Progress, 704 s.
- Gegel', G.V.F. 1977. 'Filosofija duha' [Spirit Philosophy], *Jenciklopedija filosofskih nauk*, т. 3. М., Mysl', 470 s.



Dzhems, V. 2011a. 'Pragmatizm. Novoe nazvanie dlja nekotoryh staryh metodov myshlenija' [Pragmatism. A New Name For Some Old Methods of Thinking], *Populjarnye lekicii po filosofii*, per. s angl. M., LKI, 240 s.

Dzhems, V. 2011b. 'Psihologija' [Psychology]. M., Akademicheskij proekt, 318 s.

James, W. 1995. 'Pragmatism (Philosophical Classics)'. Dover Publications, P. 128.

Kant, I. 1964. 'Kritika chistogo razuma' [Criticism of Pure Reason], *Sochinenija v shesti tomah*, tom 3. M., 798 s.

Nazarbaev, N. 2017. 'Vzgljad v budushhee: modernizacija obshhestvennogo soznaniya' [Looking to the Future: Modernizing the Public Consciousness]. [Elektronnyj resurs]. URL: www.akorda, 12 aprelja (data obrasheniya: 17.06.2018).

Rorti, R. 1997. 'Reljativizm: najdennoe i sdelannoe' [Relativism: Found and Done], *Filosofskij pragmatizm Richarda Rorti i rossijskij kontekst*. M., Fond «Tradicija».

Rorti, R. 1997. 'Filosofija i zerkalo prirody' [Philosophy and the Mirror of Nature]. Novosibirsk, izdatel'stvo novosibirskogo universiteta, 299 s.

Solov'eva, G. 1996. 'Abaj v kontekste sovremennoj zarubezhnoj mysli [Abai in the Context of Modern Foreign Thought], (Abaj i Hajdegger'. Vostochnaja filosofija: istorija i sovremennost'). Almaty, Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK.

Solov'eva, G. 2016. 'Recenzija na knigu Zh. Abdil'dina i R. Abdil'dinoj «Abaj genial'nyj myslitel' i gumanist»' [A Review of the Book By Zh. Abdildin and R. Abdildina «Abai is a Brilliant Thinker and Humanist»]. *Voprosy filosofii*, №10, s. 219-222.

Platon. 1990. 'Sobranie sochinenij v chetyreh tomah' [Collected Works in Four Volumes], tom 1. M., Mysl', 859 s.

Platon. 1968. 'Sochinenija v treh tomah' [Works in Three Volumes], tom 1. M., Mysl', 621 s.

Florenskij, P. 1990. 'Stolp i utverzhenie istiny' [Pillar and Affirmation of Truth], *Sochinenie*, tom 1. M., Pravda, 490 s.

Hajdegger, M. 1976. 'Sein und Zeit. Herrman'.

Habermas, Ju. 2001. 'Vovlechenie drugogo. Oчерki politicheskoy teorii' [Involving Another. Essays on Political Theory]. Sankt-Peterburg, Nauka, 419 s.

## Соловьева Г.Г.

### Прагматизмнің философиялық концептісі және ұлттық код

Мақалада прагматизмнің тарихи-философиялық концептілері: ежелгі гректік дискурс, бүгінгі күннің келелі мәселесі болып отырған американдық аймақ және ұлттық үлгіге компаративистік тұрғыдан талдау жасалынған.

Зерттеу нәтижесінде прагматизмнің негізгі категориялары: ақиқат – пайда – жетістік – байлықтың ұлттық түсініктегі ерекшеліктері ашылды. Бұл ерекшеліктер аталған категориялардың құндылықтық сипатқа ие ұлттық код пен қазақтың әлемге қатынасына сәйкес келетін басқа категориалдық шектер: адамгершілік, әділеттілік, махаббат, мейірімділікпен салыстырғанда өнегелік мәнін анықтау болып табылады.

Жарқынбек Әбікенов (Алматы, Қазақстан)

## ҚОРҚЫТ АТА ДҮНИЕТАНЫМЫНЫҢ МӘДЕНИ КЕҢІСТІГІ

ТАРИХ АҒЫМЫНДАҒЫ ТҮРКІ ӘЛЕМІ

*Аннотация.* Мақаланың мақсаты байырғы түркі халқының мәдени-рухани ой санасы мен дүниетанымын айқындайтын Қорқыт Ата кешенінің мән-мағыналық интерпретациясын көрсету болып табылады. Интерпретациялық бағытты үлгі ретінде қолданып, одан этномәдени қисында қазақы қоғамға тән рәміздік мәдени мән-мағынаны ашуға талпыныс жасадық. Сонымен қатар аталған мақсатты шешу жолында кешеннің әлеуметтік-мәдени табиғаты мен философиялық мәнін ашу арқылы рөлін анықтау, Қорқыт Атаның ежелгі түркі өркениетінің қалыптасуындағы алатын орыны мен кешеннің рухани-мәдени, дүниетанымдық бастауларындағы ерекшелігін айқындалып және оған жалпы кешендік тұрғыда прагматикалық талдау жасалды.

*Түйін сөздер:* Қорқыт Ата, прагматика, мәдени құндылық, рәміз, кешен.

### *Kipicne*

Жалпы ұлтқа тән ерекше қасиеттердің бірі-белгілі бір мәдени құндылықтар жүйесінің болуы. Оның ішінде әрбір жеке тұлғаның немесе топтардың өзіне тән құндылықтары бар. Осы сияқты қоғам да құндылықтар жүйесі арқылы тіршілік етеді. Сонымен қандай да бір ұлтты өзгелерден айыратын белгілердің қатарында мәдени құндылықтардың алатын орны ерекше. Яғни, ол мәдени құндылықтар ұлттың өзіндік ерекшеліктерін айқындайды.

Біз «Сыр өңіріндегі мәдени құндылықтарын талдау» атты зерттеу жобасы аясында әлеуметтік жазбаша сауалнама жүргіздік. Сауалнама Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университетінің студенттері арасында жүргізілді. Жазбаша сауалнама жұмыстарына 18-25 жас аралығындағы 500 студент қатысты.

Жалпы осы жазбаша сауалнама негізінде қатысушылар Сыр өңіріндегі мәдени құндылық деп сіз ең басты нені атар едіңіз және оның рәміздік сипатын атап беріңіз деген сұраққа барлығы аймақтағы ең басты мәдени құндылық ретінде Қорқыт Ата кешенін таңдап және Қорқыт атаның тұлғалық болмысындағы қобыз тарту, күй, бақсылық бағыттарына тоқталған. Респонденттердің өз өмірінің ғана емес бүкіл түркі қоғамын мәдени өмірін мәнмен толықтырған Қорқыт атаны таңдауы біздің осы мақаланы жазуымызға себеп болды.

Сондықтан біз респонденттердің Қорқытты таңдаудағы бірінші шарты, біздіңше, оның мұрасына яғни Қорқыт-Қобыз, Қорқыт-Музыка, Қорқыт-Бақсы бөлімдік негізде қарастырып, рухани-дүниетанымдық кеңістігі интерпретациясын зерттегіміз келді. Себебі Қорқыт мұрасының аңызбен көмкерілген дүниетанымдық кеңістігі рәміздік тілмен жеткізетін идеялардың сандығы. Ал рәміздік ойлау категориясының тікелей ғарыштық тұтастыққа қызмет еткені белгілі жайт.

Сонымен қатар Қорқыттың құрметіне қойылған Сыр өңіріндегі түркі өркениетін кеңінен насихаттау үшін жасалған бастамаға үлес қосып, Қорқыт Ата кешенінің рәміздік-белгілік мәдени мән-мағынасын ашуды мақсат етіп қоямыз.

### *Әдістеме*

Мақаланың әдістемелік негізі ретінде Қорқыт Ата кешеніне жеке тоқталып, кешенге интерпретациялық сипаттама жасалды. Тақырыпты талдау барысында кешеннің қобызға тән сипатына басымдылық беріліп, логика, тұтастық пен жүйелілік принциптері мен мәдени-әлеуметтанулық, тарихи-әлеуметтанулық тұрғылар басшылыққа алынды. Мәдени рәміздік тұрғыда түсіндірме беру барысында ұлттық болмыстың тұтастығына ерекше назар аударылып, зерттеудің әдістемелік негізінде жалпылау, сипаттау, талдау, қорытындылау, рәміздерді интерпретациялау әдіс-тәсілдері қолданылып, прагматикалық пайымдама жасау, прагматикалық талдаудың негізінде кешеннің адамға беретін әсерін мәдени құндылық ретінде талдауға ерекше назар аударылды.

### *Негізгі теория*

Рухани өміріміздің тарихында бір дәуірдің болмыс-бітімін, таным-түсінігін айшықтай түсетін айрықша тұлғалар болды. Исламға дейінгі Тәңірлік дүниетанымның шашырап жатқан дерек көздерінің негізінде пайымдап, бас-аяғын жинақтауға әрекеттенер болсақ, оның бел ортасында тұрған дара тұлғаларды айналып өту мүмкін емес. Солардың бірі, бірегейі-түркі халықтарының арасында есімі ежелден танымал-Қорқыт ата. Жалпы Қорқыт ата жайлы сөз бастау немесе Қорқыт Ата жайлы кесіп-пішіп пікір білдіру мейлінше жауапкершілігі зор, өте күрделі мәселе. Жеке тұлға адам өмірінің мәнмен толығыуы ол өмір сүріп отырған қоғамның, қоршаған мәдени ортаның, жалпы адамзат өркениетінің мәнге ие болуына негіз болған. Рәміздік мәнге ие жәдігерлерді зерттеу арқылы адамның қоршаған ортасын, тұрмыс салтын, қоғамды, мәдениеті мен әдет-ғұрпын, бүкіл болмысын уақыт пен кеңістіктің ауқымына симай-

тын рухани әмбебап мәнділіктермен толтырғанын көреміз. Рәміздердің образдық сипаты адамдардың эстетикалық санасына ықпал етеді. Бұдан біз адамзаттың қоғамдық өмірінде рәміздердің ерекше орын алатынын байқаймыз. Рәміздің бұл ерекше сипаты шындықтың реалистік бейнесінің жалпы міндетіне байланысты дүниетаным ретінде сипатталады. Рәміздердің мәні дерексіз идеялармен ғана байланысты емес, сонымен қатар эмоциялық жан толқынысымен, эстетикалық көріністермен де тығыз байланысты.

Кешен түркі тілдес елдердің тағзым ететін қасиетті орны және күрделі сәулеттік өнер туындысы ретінде ерекше маңызға ие. Қорқыт Ата кешені Қызылорда облысы, Қармақшы ауданы Жосалы кентінен солтүстік-батысқа қарай 18 шақырым жерде, Қорқыт станциясына жақын табиғи төбе үстінде орналасқан. Қорқыт Ата ескерткіші-сәулет өнерінің айрықша үлгісі. Кешеннің құрылысы 1980 жылы архитектор Б.Ә. Ибраев пен физик-акустик С.И. Исатаевтың жобасымен басталған. Сәулетшілер кешендік жүйелеу барысында темір жол мен тас жол аралығында биік төбенің табиғи бітім болмысын, етегінен өріне қарайғы кеңістікті тиімді пайдаланғандықтан кешен тартымды, рухани жағымды әсер етеді.

1997 жылы ескерткішті қалпына келтіру, жөндеу жұмыстары жүргізілді. Амфитеатр, қылуат, қошқар мүсінінен тұратын тұтас сәулеттік ансамбль жасалып, мемориалдық кешенге айналды. 2000 жылы кешен жанынан мұражай және әкімшілік ғимараты ашылды. Осы жылы облыстық музейдің филиалы ретінде қызмет көрсетіп келеді. 2014 жылы облыстық бюджеттен қаржы бөлініп, Қорқыт ата мемориалды кешеніне көркемдік деңгейі жоғары, тарихи-мифологиялық мән-мазмұны терең, архитектуралық шешімі заманауи талаптарға сай соңғы үлгіде жасалған берік құрылыс материалдарынан қайта жаңғырту жұмыстары жүргізілді. Нәтижесінде кешеннің маңызды нысандары мұражай, қылуат, амфитеатр, стела, қошқар мүсіні қайта жаңғыртылды.

Қорқыт қазақ үшін ең алдымен күй атасы. Қобызды күй шалу дәстүрін алғаш орнықтырушы. Қобызды серік етіп, ел қамы мен халық тағдырын болжайтын көріпкел бақсысы түрік халықтарының ішінде Қорқыт күйлерін сақтап, бүгінгі күнге жеткізе алған бірден-бір ұлт қазақ болып тұр. Күйді тыңдау, күйді орындау-таңғажайып музыкалық-эстетикалық, психологиялық құбылыс, оны тыңдау табиғи қажеттіліктен тұрады. Соның арқасында күдіретті, әсем күйдің, әннің, жырдың, т.б. өнер түрлері мен салаларының шыңдалуы, орындалуы, болашақ ұрпаққа көшіп қабылдануы, саналы ұрпақтың рухани байлығына айналды.

Міне соның құрметіне жасалған ең басты рәміздік белгі стелла-қобыз бейнеленген, ол төрт элементтен тұрады. Биіктігі 12,1 метр, ені

5,3 метр, Қордай тасынан дайындалған. Әрбір стелла әр тарапқа қаратып тұрғызылған құлпытастарға ұқсайды. Жоғары жағы кеңейе келіп, шөміш пішінінде түйісетін стеллалар қобыз бейнесінде меңзейді. Түйісер түбіндегі орталық тесігінде 40 металл түтік бар. Олар жел соққан кезде қобыз сарынымен үндес дыбыс шығарады. Аңыздарда айтылғандай, Қорқыт Ата мазарында соққан желге үн қосатын қобыз қойылған. Адамның үн арқылы ерекше күйге түсуі-бұл стеллада орнатылған қобыздың негізгі интерпретациялық сыры. Дегенмен бұл дыбыстар арқылы өмірдің сырын музыка арқылы, болмыстың өзін күй арқылы сезініп, біліп тарқатумен Қорқыт күйлерінің құпиясын сезінгендей түсінік қалыптастырады. Бұл жерде бір нақты айтып кететін жәй: көзбен көру, құлақпен тыңдау біртұтас байланысты болып отырса ғана тыңдалған дүниенің мән-жәйін терең қабылдап түсінуге жол ашылады дейді. Келген адам, мысалы, дала желі соққанда қобыздан шығатын күй сарынды тыңдай отырып, Ұлы даланың тынысын, толғанысын сезініп, көріністеріне міндетті түрде кеңістікке көз тастай отырып тыңдайды. Сонымен бірге адам тыңдай отырып, рәміздік белгілерді музыкалық бейнелермен ұштастырып, ішкі рухани көзбен тағы да бейне ретінде көріп те отырады.

Яғни, өткенімізді таразылауда, түп тарихтың негізгі ерекшеліктерін, ата-бабамыздың мәдениеті мен өнерінің жетістіктерін паш етуде, оны келер ұрпаққа ұғынықты деңгейде жеткізуде өзіндік маңызы бар терең мағыналы рәміз болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда, кешеннің қасиеті рухани тәжірибе ретінде берері-адамның сезім толқуын ерекше рухани қуатқа айналдыруында. Көру арқылы сана астарына енген, қанға даритын сезім толқуы аса бір ерекше өміршең қуат күшіне айналады. Осы себептен кешенге келгенде осы берілген рухани күш-қуат арқылы адам, сайын кең далаға көз тастап, асқақтап шалқып қайтады.

### ***Қорқыт және қобыз***

Қорқыт Ата кешенінің сыртқы келбеті мен құрылымы рәміздік мағынада қобыз үлгісінде жасалынған, біз оған жалпылама сипаттама бере кетейік. Қобыздың пайда болуына байланысты ғалымдар екі түрлі болжамға тоқталады. Бірінші ғалымдардың ғылыми болжамы-логикалық қисын, екіншісі аңыздар. Аңыздық тұрғыда қобыз қазақ халқы үшін қоңыр үнімен ғасырлар сырын жетелейтін киелі аспап. «Қарағайдың түбінен қайырып алған, үйеңкінің түбінен үйіріп алған» қобызды қазақтың кие тұтуының өзіндік мәні бар. Оның ішінде қобызды ойлап тапқан мистикалық тұлға Қорқытқа байланысты аңыздармен тікелей байланысты. Қобыз адамның дауысын, қасқырдың ұлуын, аққудың қиқылын, жел мен судың үнін бере алады. Табиғаттың қайталанбас дыбыстарын ағаштан

ойылып жасалған қарапайым аспап бере алады. Аспап ысқысы бар шекті аспаптардың қатарына жатады.

Қобызды аққу формасында жасаудың тарихы мен Қорқыт төңірегіндегі аңыздардың арасында тығыз байланыс бар. Аңыз бойынша Қорқыттың дүниеге келуі қандай ғажайып болса, оның өмірі де сондай ерекше болған. Жастайынан ұшқан құс, жүгірген аңға, соққан жел, жауған жауынға ден қойып, табиғатпен тілдес болып өседі. Түсінде «ақ таяғы көк тіреген» әулие қарт аян беріп, оған қобыз жасауға, ол қобыздың мүшелерін ғарыштағы киелі хайуандарға ұқсатып жасауға аян береді. «Қобыздың көлемі-нар атанның жілігіндей, шанағы қара бақырдай, көні-аруананың бауыр терісінен, тиегі-ор текенің мүйізінен, ішегі-бесті айғырдың құйрығынан болсын, аспабыңның аты-қобыз болсын. Қобыз қиялыңа, ойыңа қанат, жолыңа шырақ, жаныңа араша болар». Оянса, көкірегі күйге толып, көмейінен сөз саулағандай күйде екен. Сонымен көкірегін кернеген күй қобызбен үндесіп, жер беті сазды сарынға бөленеді. Қобыз үні-Қорқыттың көңіл күйі мен табиғаттағы жанды-жансыз тіршілік өзара үндесіп, космостық-универсалдық үйлесімділікке, тәтті бір арналарға қосылып, бірігіп, ағып жатады [Қорқыт Ата 1999, 35 б].

Фольклортанушы Е. Тұрсынов [1993, 105 б]: «Қобыздың аққудың түсіне келтіріп жасаудың зор тарихи дәстүрі бар. Бірінші, халықтың сұлулықты сүйетін ой-санасы бойынша, аққудың дауысы-жаратылыстағы құлаққа әдемі естілетін ең сұлу үннің бірі. Екінші, аққу қазақтардың ерекше қадірлейтін киелі құсы, оған еш уақытта тиіспейді, су бетінде жүзіп жүрген аққу көрсе, оған сүйсіне қарайды. Тағы бір дерек тарихи заманда аққу түркі тайпаларының бір тотемі болуы мүмкін» – деп тұжырым жасайды.

Өз кезегінде академик Ә. Марғұланды [2007, 347 б]: «Қазақтың ескі дәуірдегі қобызының формасы аққудың бейнесіне ұқсайды, мойыны ұзын, құйрығы сопақ, ұзынша келген аққудың құйрығы сияктанып тұрады. Сырт жағынан қарағанда аққудан ешбір өзгешелігі жоқ» – деп пікірін білдірді.

Ал логикалық қисында да нақты тарихи дерек жоқ. Зерттеушілер әртүрлі болжам, пікірлер айтады. Сондықтан нақты ғылыми тұрғыда қобыздың шығу тарихын, қашан пайда болғанын бірден айту қиын. Себебі, бүгінгі күнге дейінгі зерттеулершілер ұлттық аспаптардың пайда болуы жайлы нақты пікірге келген жоқ. Қайсыбір ғалымдар қобызды ұрмалы аспаптар негізінде пайда болды десе, енді кейбірі кәдімгі садақты ғасырлар бойы жетілдіргеннен пайда болды деп есептейді.

Тиекті ойлап тапқанға дейін барлық ішекті аспаптар негізінен имекдоға түрінде жасалған. Өйткені, таза дыбыс шығару үшін тербеліске түскен ішек ешнәрсеге тиіп тұрмауы қажет. Осылай барлық көшпелі көне тайпаларда олар өздері қасиетті де киелі санаған бөрі, арқар, аққу бейнесіндегі адырна, сазген, қобыз, шертер секілді саз аспаптары ежелгі ғасырларда пайда бола бастады.



### Қорқыт және музыка

Әуенге, музыкаға, ырғаққа деген қажеттілік тіршіліктің имманетті қозғалысынан, жалпы Ғарыштың өзіндік ішкі үйлесімдігінен туындайды. Музыканы, әуенді қадірлеп, табиғаттың ерекше ырғағына сүйсінбеген, музыкалық аспап ойлап таппаған, дүниеге деген қатынасын көркем шығарма арқылы, белгілі бір көркем бейнелер арқылы жеткізбеген халық жоқ. Барлық халықтар өзі өмір сүрген жердің, табиғи мекеннің ерекшеліктеріне сәйкес өзіндік эстетикалық құндылықтарды дәріптеген. Сондықтан әрбір халықтың эстетикалық дүниетанымы жалпыадамзаттың мәдени байлығын еселете түседі [Нысанбаев 2014, 61 б].

Қазақ аңыздарында Қорқыт қазақтың күй атасы, қазаққа ән, күй, музыка үйретуші деп айтылады. Қорқыт тұрған Сырдың бойы, Қаратау, Арқа, Жайық бойы күй тартудың ұлы ордасы. Халық музыкасындағы Қорқыттан қалған мұраның ең тамашасы «Қорқыт күйі», «Қорқыт сарыны», «Көк бұқа», «Желмая», «Аққу» т.б. Бұлар толығынан музыка мен философияға ұласатын шығармалар. «Қорқыт сарынында» күйші өзінің ата-бабасын еске түсіреді, өткен замандағы ерлік дәуірді асқақтата толғай, келешекке, ізгілікке үндейді. Жалпы алғанда Қорқыт атаның күйлері қазақ халқының мәдени мұрасында басты орын алатын, өмірді көркем суреттейтін философиялық мәні бар байлық деуімізге болады.

Қазақ мәдениетінің рухани құндылықтарына талдау жасаған философ С.Е. Нұрмұратов [2010, 115 б]: «Әрбір ойшылдың жинақтаған рухани байлығының іргетасын қалайтын құндылықтар жүйесі болады. Ол өмірге деген қатынасының өзекжарды бейнесіне айналады. Міне, сол тұрғыдан алғанда Қорқыт үшін Адам әлеміне ең қажетті дүние -Өмір болып табылады. Бұл жерде Өмірді Жер бетінде жәй ғана тіршілік етумен шатастыруға болмайды. Әрине, адам өмір сүру үшін алдымен тіршілік Иесі болуы керек екені белгілі. Бірақ, тіршіліктің де тіршілігі бар. Хайуан да, өсімдік те тіршілік етеді. Ал, олардан адами тіршіліктің айырмашылығы-оның Өмір деңгейінде өтуінде, яғни қасиетті рухтың берген қасиетін әлемге паш етуінде» – деп тұжырымдайды.

Қорқыттың әрбір шығармасы жәй ғана орындалатын күй емес еді, оның әрқайсысы әлемге, өмірге деген махаббаттан туындаған жүрек лебізі болатын. Шығармашылық болмыстағы көрінісі тек дәстүрлі түсініктегі өнер салалаларымен шектелмейді, ол адам болмысының, оның әлеуметтік әлемінің барлық саласын қамтиды [Құрманғалиева & Нұрмұратов 2009,14 б].

Қорқыт күйлеріне терең философиялық тебіреніс элегиялық көңіл-күй мен майда қоңыр лиризм тән. Күйші шығармаларында халқы мен елінің тағдырын, болашағын ойлап, өмірдің мәні, бақытты ғұмыр жай-

ында тебіреніп ой толғап, қобыздың үні мәңгілік өмір мен сұлулық жырын төгіп, аққудай сызыла сұңқылдайды. Қорқыт күйлеріне тән тағы бір ерекшелік-оларда әуендік байланыс, бір-бірінен сабақтастық бар. Бір күйдегі нақыш-саз екіншісінде ашық және жасырын түрде де қайталанады. Яғни, күйдегі қысқа сарындар әрбір күйде кейбір ырғақтары, фақуралық сілемдері өзгеріп, түрленгенімен, бұлардағы саздық байланыс үзілмейді. Қорқыттың күйлерінің формасы өте қарапайым болуымен бірге оның сарынынан табиғи дыбыстарға еліктеу және бақсылар зікірінің желісі байқалады. Бұл Қорқыт күйлерінің көнелігінің бірден-бір дәлелдейтін белгісі болып табылады [Қорқыт Ата 1999, 115 б].

Қорқыт Атаның күйлерінің маңыздылығын беруде интерпретацияның қатысуынсыз жүзеге асуы мүмкін емес. Сондықтан күйлерді шығарма ретінде уақытта, кеңістікте және адамдардың санасында өмір сүру формасы ретінде бағалап, талқылаудың, нақты айқанда интерпретацияның себептерін зерделеуге тырысуымыз қажет. Қазіргі таңда бұл күйлерді зерттеуде туындылардың әлемдік музыкада түпнұсқа болып табылатындығын ұғыну маңызды. Қорқыт күйлерін интерпретациялау-бұл күйдің ішіндегі мазмұнын ашу, музыкалық шығарманың ішіндегі бейнені шығармашылықпен көрсете алу, жеткізу деген сөз. Нәтижесінде, кез келген күйді тыңдау, жалпы кез келген күйдегі сезімдік тұрғыда қабылдауы интерпретациясы болып табылады. Күйлердегі бейнені шығармашылықпен жеткізу ретінде интерпретациялау қандай да бір дәрежеде терең болуы, шеберлікпен орындалып күйдің кеңістігіндігін сезіндіре алуында болып табылады. Күйді орындаудағы интерпретациялаудың мәні көркем мәтінді тұтас бірлік ретінде, сондай-ақ оның әрбір бөлшегі бүкіл шығарманы көрсететін немесе бүкіл шығарма кішкене бір детальда көрініс табатын қандай да бір жүйелі құбылыс ретінде түсіну мен түсіндіруден тұрады. Сонымен қатар, күйлер мәтін ретінде шектеулі кеңістікте күйді берудегі мүмкіндіктерінен де асып түсетін ақпарат көлемін шоғырландырады.

Жалпы Қорқыт күйлерінің интерпретациялық ауқымы кең. Сондықтан да оның интерпретациясы шектеусіз бола алады. Күйді орындаушы да тыңдаушы да күйдің теориясындағы негізгі мазмұнды түсіну үшін автордың көзімен қарай білуі тиіс. Бұл жерде орындаушының да, тыңдаушының да дүниетанымындарының ұқсастығы авторды таңдаса, күйлердің интерпретациялық жеткізілуін жеңілдетеді түседі. Яғни қос тарапқа да түпнұсқаны дұрыс интерпретациялау үшін ерекше сезімталдық пен интуиция болуы керек.

Оны біз Қорқыт күйлері бойынша да пайымдаймыз. Өйткені, халық менталитетінің қалыптасу негізінде дәстүрі, мәдениеті, әлеуметтік құрылысы, адамның өмір сүру әлемі жатады. Қорқыт Ата күйлерінің ин-

терпретациясы күйлерді тыңдағанда шексіз кеңістігін, көшпелі өмірдің рухани тәжірибесін қабылдап сезіндіреді. Дегенмен күйдің философиялық астарын түсіну үшін тыңдаушы күйдің сарын-сазына ғана елтіп қоймай, іштей осы саздың мәнін ашатын семиотикалық сөздің ырғағын да анық тани білуі қажет. Күй тыңдаған адам оның сөздік мағынасына іштей ілесе алмаса да, күйдің интерпретациялық мән-маңызын Қорқыт Ата кешенінде болып барып тындаса, сезінуі әсерлі болатыны сөзсіз. Себебі, дүниені терең қабылдау ретінде пайымдау дамыған қиялға тән. Ол болған жерде күшті интуиция да, онда көрінетін, көрінбейтін салалары да, күштілігі мен шексіздігі де пайда болады.

Әрине, Қорқыт Атаның күйлерінің логикалық құрылымына сөз ықпалын тигізе алмайды, дегенмен күйлердің эмоциялық-информаторлық болмысын интерпретациялық беруде сөз ырғағы қосалқы роль атқарады. Тыңдаушыны бірінші күйдің саздық, дыбыстық тілі ұйытады. Сосын әуендік дыбыстық тілімен баурайды. Тыңдаушы неғұрлым Қорқыт Атаның өмір сүрген дәуірі кезеңдерімен таныс болса, күй мен тыңдаушы арасындағы семиотикалық тұрғыдағы сезімдік тілі де бай болмақ.

### ***Қорқыт және бақы***

Табиғаттың бір ғажабы – адамның өзі. Күнделікті өмірде табиғаттың адамға әсері, әсіресе, адамның алғашқы пәк-көңіл, нәресте кезінде әсер етті. Сондықтан да, адам өзін қоршаған жаратылыстың түсініксіз құбылыстарына арналған-өмір сүру ережелерін ойлап табуға мәжбүр болды. Табиғаттың түсініксіз құбылыстары кезінде ол ереже-заңдарды басшылыққа ала отырып, әр түрлі тосын жағдайларда қалай әрекет етудің құрал есебінде қолданды [Тұрсынов & Дәуренбеков 1993, 105 б].

Әлеуметтік алғашқы таптардың құрала бастаған кезінде ата-бабаларымыздың әлеуметтік-экономикалық, мәдени, жалпы рухани тіршілігінде зор өзгерістер пайда болды. Бұл дәуірде жоғары дамыған күрделі дін-шаманизм қалыптасты. Бұл процесс бақы типінің қалыптасу процесімен қатар өтіп жатты. Еңбек бөлінісі процесінің өрістеуі бақсылармен қатар фольклор үлгілерін тудырушы әрі сақтаушы-таратушылардың өзге типтерінің қалыптасуына негіз болды. Күрделі өзгерістер қоғамның барлық материалдық және рухани тіршілігінің салаларында өтіп жатты.

Демек, фольклор үлгілерін тудырушы әрі сақтаушы-таратушылары типтерінің қалыптасуы материалдық және рухани тіршілікте болып жатқан барлық өзгерістердің негізінде болып жатты. Өзгерістердің күрделілігі және жан-жақтылығы фольклордың түрлі-түрлі типтердің қабаттаса, қатарласа келе қалыптаса бастағандығына жол ашып берді.

Яғни, бақсы типімен қол ол кездің өзінде ақын, жырау типтері де қалыптасып жатты. Әрқайсысы өз жолымен қалыптасып жатты, бірақ өзге типтерден тіпті бөлек емес, қайта солармен қиыса келе, жанаса келе дамып жатты. Қазақ фольклоры үлгілерін тудырушы әрі сақтаушы-таратушылары типтерінің генезисі жағынан ең көнелері-бақсы, ақын, жырау [Тұрсынов 1976, 46 б].

Қорқыт туралы аңыздан да осыны көреміз: оның тартқан тамаша күйлерін дүниедегі жан иелері құмартып тыңдайтын болыпты. Жер үстінде тыныштық таба алмаған соң, суға барып тұрайын деп, кілемін Сырдарияның суына төсеп, сонда қобызын тартып тұрады. Қорқыттың қобызының үнінен Сырдарияның ағысы тынып тоқтапты. Бұл жерде Қорқыт жүз жыл жасап, өмірін мәңгі қобыз тартумен өткізеді. Қорқыт күйлерін бүкіл дүние түгел ұйып тыңдайды. Аспандағы құс ұшуын, жел есуін тоқтатып, Қорқыт күйін тыңдапты. Сарыарқаның аңдары да, Сырдарияның жағасына шұбырып келіп, Қорқыт күйін тыңдайды. Сырдария ағысын тоқтатыпты.

Демек, аңыздың айтқандары да бақсы ойынының тәртібіне сай келіп отыр. Қорқыттың кілемін Сыр суына төсеп, күй тартқандығынан да бақсының ойынын салып, шаман өзеннің суымен қобыз қайығына отырып жүзіп, табиғаттың тылсым күштері иелерімен қатынасқандығын байқаймыз.

Фольклортанушы Е. Тұрсынов [2001, 159 б]: «Қорқыт туралы аңыздың түпкі негізі-есімі ел есінде сақталмаған бір ұлы бақсының өзіне мәңгілік өмір тілеп, ойнағаны туралы баяндайтын аңыз. Өзі үшін мәңгілік өмір тілеп, арнайы сарын айтып, ойын салу-қатардағы бақсының қолынан келетін нәрсе емес. Бұл тек қана өз күшіне сенген, күшті бақсының ғана қолынан ғана келеді. Асқан күшіне сеніп, ойын бастаған бақсы туралы аңыз кейінгі ұрпақтарды күні бүгінге дейін тебіrentіп келеді»-дей келе былай тұжырым жасайды: «қазақ бақсыларының Қорқытты пірі деп есептейтіндіктерінің себебі, міне осында жатыр».

Сонымен қатар академик Ә. Марғұлан [2007, 263 б]: «қазақ аңыздарындағы ескі дін сарыны-бақсылық болып табылады. Қорқыттың бақсы болған деп қарастырумыздың нақты дәлелі-қолындағы қобызы. Өйткені, қобыз-әулиелердің аспабы болып табылады. Қобыз тарту, онымен пірін шақыру бақсылардың ғасырлар бойы келе жатқан бір дәстүрі»-деп өз пікірін білдірді.

Жалпы Қорқытты пір тұтып дәстүрін жалғаушылар бақсылық пен кәсіби музыканың арасында тұрған тұлғалар. Бұл бақсылықтың қазаққа ғана тән екендігінің белгісі, яғни, жыршы-жыраулардың қобызбен сүйемелдейтіні бақсы болмысынан қалған соңғы рәміздік нышан болып табылады.

### *Нәтиже*

Кешенге келген азаматтар міндетті түрде мәдени кодты қабылдау және психологиялық күй кешу жағдайында болатыны сөзсіз. Бұл кешендегі вербальды емес белгілерді ашуға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, кешен архитектуралық ансамбль ретінде өзінің көптеген дәуірлердің мәдени белгілерін бойына сіңіріп, өзінің уақытпен қалыптасқан тұрақты және әмбебапты айқындылық құралдарын қалыптастыра білгенімен маңызды. Егер кешендегі вербальды емес белгілердің пайымдалуына жол берсек, бұл үдеріс екі деңгейлік сипатқа ие, бұлар кешендік тұрғыдан пайымдау мен кешенге келуші азаматтардың тұрғысынан пайымдау. Бұл екі түрлі айырмашылықты Ю.М. Лотман [2002, 401 б] «Сахна семиотикасы» атты еңбегінде «сахнадағы адамдар үшін оқиға болып жатса, ал залдағы көрермендер үшін оқиғаның өзі белгі болып табылады» қағидасын атап өтсек, бұл кешенді де үлкен сахна деп қарастырып, ал бұл кешенді көрушілер үшін де бұл бір атаулы оқиға, өмірлеріндегі рухани құндылық белгісі болып қалады. Себебі прагматикалық тұрғыдан Қорқыттың өмір сүру тәжірибесі-Жоғары Рухтың жалпы адамзатқа берген нағыз адамша өмір сүру озық рухани үлгісі сияқты. Яғни бұл кешен өзінің рәміздік белгілерімен ерекше бағдар беретін киелі бағдаршам, яғни оның негізінде кешенге зиярат етіп келуші азаматтар қарапайым күйкі тірлікті емес, рухани құндылықтарға сусындайтын іс-әрекеттерге барғанда ғана өмір философиясының даналық түркілік бағытын түсініп, зерделей түседі.

Ендеше ерекше сәулетімен алыстан мен-мұңдалап тұратын Қорқыт Ата кешені рәміздік жағынан рухани дүниенің есігі іспетті, ал қобыздың үні сарнаған Қорқыт ата кесенесі адамзатқа күйбең тірліктің шеңберінен шығуды, әрбір сәттің құнды екенін бағалай білуді еске салып тұрғандай. Қорқыттың мәңгілік өмір дегені де қайталанбас уақытты қадірлеп, келешекке өнер, руханият арқылы өшпес із қалдыру болса керекті. Ескерткіш айналасындағы жағымды аура жалпы зиярат ертіп келген азаматтарға ерекше көңіл мен күш-қайрат сыйлайды.

Бұл кешенге келуші азаматтардың тек ойлаудың логикалық шеңбері аясына ғана қатысты болып қалмайды, бұл бір рухани құндылықтарды бойына сіңіру құқығы барын және осы негізде әрбір жеке тұлғада рәміздік рухани үлгінің өзіндік бағыты мен қағидасы қалыптасатын жатқызуымызға болады. Бұл жердегі ең басты мәселе азаматтардың кешеннің рәміздік құрылым қызметін түсінбей, жалпы сипаттау негізде қабылдап, негізгі рәміздік ерекше бөліністегі симбиозды көре алмауында немесе оған керісінше оған ерекше толғаныспен қарап, кешендегі элементтер тұтастығын, бүкіл болмысымен қабылдау репрезентациясын қалыптастыра алмауында жатыр. Бұл мәселеде барлық рәміздерді бір-

бірімен байланыстыратын рухани тұтастық құрылып, бұл оларды заттық ұқсастыққа қана біріктірмей, қайта олардың ішкі әдіснамалық бірлігін көрсетуі қажет сияқты. Яғни кешенге келуші азаматтарға сыни көркемдік, рәміздік тұрғыда ойлаудың негізгі қағидасына прагматикалық тұрғыда «басымдылық» беріп, әрбір кешендегі әрбір белгіге жаңаша форма ретінде қабылдап, жаңа өзіндік негіздемені қажет етуіне жағдай жасалуы керек. Таза таным, рәміздік тұрғыда ойлау, мифологиялық діни сараптамалық ойлау, көркем дүниетаным функцияларын былай түсіну керек: олардың бәрінде кешеннің сыртқы безендірілуі қаншалықты жүрсе, ішкі дүниенің дүниенің қалыптасуы, яғни объективті рәміздік мағыналық түсінудегі өзара байланыс және ой-көзқарастың рәміздік тұтастығының қалыптасуы да бірдей тең дәрежеде жүреді.

Бірақ бұл жерде мынадай ойлар келеді, яғни Қорқыт Ата кешенін жан-жақты және кең мағынада ұғынсақ та, ол қашанда рәміздік тұрғыда рухани жағынан ұғындырып түсіндіруде қалыптасатын тұтастық болып нақты көрінеді. Кез келген кешеннің рәміздері қаншалықты түрлі дәрежеде болып келсе де, оның жолы мен бағыт-бағдары ақыр аяғында құбылыстардың бірлігіне жеткізуге тырысады. Ол жеке-дара күйінде қалуға тиіс емес, ол өзара байланыстар қатарына енуі қажет, бұл жерде ол қисындық және себептік «жүйенің» элементі болып қалыптасады. Осы мақсатқа, яғни айрықша нәрсені заңдылық келбеті мен тәртіпке келтірудің әмбебап пішініне енгізуге ұмтылу барысында кешеннің өзіндік танымдық маңызы ашылады. Кешендегі кез келген рәміздік белгілерге, тек сананы жаңғырту қабілеті ғана емес, іштей берілетін шығармашылық күштер де тән деп қарастыруымызға болады. Кешенге келгендер рәміздік белгілерді қарапайым тұрмыс тіршілігі тұрғысынан ғана ойында сақтап қоймайды, оның бойында қарапайым жеке болмысқа белгілі бір мән-мағына, өзіндік үлгідегі ой-мұрат, мазмұн беретін рухтың өзіне тән шынайы күш-қуатын сезінеді. Бірақ бұл сезіну жеке тұлғаның өз шамасында өнерге, мифке, дінге және дүниетанымына да қатысты болып табылады. Себебі адамдардың барлығы өзіндік ерекшелігі бар бейнелер мен белгілер әлемінде өмір сүреді, мұнда эмпирикалық берілген нәрсе белгілі бір қағида бойынша айрықша көрініске ие болады. Олардың бәрі өздерінің айрықша нышандық пішіндерін түзеді, егер интеллектуалды нышанға ұқсамаса, онда ең болмаған жағдайда өздеріне рухани шығу тегі жағынан тең келетін түр-үлгілер жасайды. Осы түр-үлгілердің әрқайсысы бір-біріне жуыспайды және бір-бірінен бөлініп те кетпейді немесе олардың әрбірінің рәміздерді тануда рухани көзқарастарының нақты әдісі болады. Осы себепті әр жеке тұлға ақиқаттың өзіндік айрықша жағын тануға тырысады. Егер кешендегі барлық рәміздік белгілерді біртұтас түрде оқи алсақ, өз кеңістігімізде өнер мен таңбаны, миф пен танымды біріктіре



ұғынсақ, онда мәдени құндылықтар семиотикалық талдау тұрғысында жаңаша көзқарас пен бастамаларға ие болып, көкжиегі кеңейер еді.

Осы орайда, өзінің тарихына үңілген әрбір адам, осы Қорқыт Ата кешеніне келу арқылы, ондағы біртұтастықты білдіретін репрезентациялық белгілер арқылы ішкі рухани сезімдерін қанағаттандыра алатындығын атап өткендігіміз жөн. Сондай-ақ кешен келуші азаматтардың мәдени туризмді қалыптасуына үлес қосып, мәдени құндылықтарға құрметпен қараудың жаңаша дәстүрін қалыптастыруда да маңызды қызмет атқарады. Жалпы кешеннің мақсаты ұлттық мәдени кешен ретінде өзіндік қолтаңбасымен өткен тарихты сездіру және кешендегі барлық рәміздік элементтер арқылы қоғамдағы қалыптасқан өнер мәтінін ұғыну, ұлттық құндылық ретінде рәміздердің өзіндік болмыс ерекшелігін сезіну арқылы тарихқа қайта оралып, біртұтас рәміздік белгілер арқылы көкейесті сұрақтарына жауап беру.

Жалпы Қорқыт Ата кешені мәдени ортамен үйлесімді өмір сүретін адамның жан дүниесіндегі толғаныстарын өзіндік рәміздік белгілері арқылы мәнін нәзік жеткізетін, терең экзистенциалды мазмұнымен адам жадында мәңгі сақталады. Сондықтан, кешен дамудың ақпараттық-технологиялық кезеңінде өмір сүріп отырған қазіргі адамның да мәдени игілігіне айналып отыр. Қобыз бейнелі кешенге келген адам музыка күші, адамды мәңгі ететін жасампаздық пен шығармашылық-Қорқыт туралы аңыздың негізгі идеясын түсініп, сезініп, өзінің дүние-таным үшін ең бір керемет, әсер алады.

### ***Қорытынды***

Жалпы Қорқыт Ата кешені мәдени ортамен үйлесімді өмір сүретін адамның жан дүниесіндегі толғаныстарын өзіндік рәміздік белгілері арқылы мәнін нәзік жеткізетін, терең экзистенциалды мазмұнымен адам жадында мәңгі сақталады. Сондықтан, кешен дамудың ақпараттық-технологиялық кезеңінде өмір сүріп отырған қазіргі адамның да мәдени игілігіне айналып отыр. Қобыз бейнелі кешенге келген адам музыка күші, адамды мәңгі ететін жасампаздық пен шығармашылық-Қорқыт туралы аңыздың негізгі идеясын түсініп, сезініп, өзінің дүние-таным үшін ең бір керемет, әсер алады.

Қорқыт Ата адам мен әлемді тануындағы және шындықты рухани-практикалық игеруінің негізгі рәмізі болып табылады. Ал Қорқыт Ата кешеніндегі рәміздер қоғамның тарихи-танымдық, рухани-ақпараттық кеңістігін қалыптастырады. Ол мәдени құндылықтар мен мән-мағыналардың шоғырланған маңызды көрінісінің формасы болып табыла отырып, Сыр өңірінің мәдени туризм деңгейін көтеріп, рухани мүмкіндіктерін жүзеге асырады.

Сонымен қатар Қорқыт Ата кешені мәдени ақпаратты тасымалдаудың және мәдени сабақтастықты қамтамасыз етудің коды ретінде байырғы түркі мұрасын сақтап қалудың заманауи үлгідегі ескерткіш ретінде баға жетпес рухани жүйесінің негізін құрайды. Кешеннің құбылысы негізінен адам мен сайын даланың арасындағы үйлесімділікті іздейді.

### Библиография

‘Қорқыт Ата’, 1999. ‘Энциклопедиялық жинақ’, бас ред. Ә. Нысанбаев. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 800 б.

Құрманғалиева, Ғ. & Нұрмұратов, С. 2009. ‘Қорқыттың өмір философиясы хақында’. *Известия НАН РК, Серия общественных наук*. Алматы, Аруна ЖК, №5, 12-20 бб.

Лотман, М. 2002. ‘Статьи по семиотике культуры и искусства’. Серия «Мир искусств». Санкт-Петербург, Академический проект, 544 с.

Марғұлан, Ә. 2007. ‘Шығармалары’. 1 том. Алматы, Алатау, 608 б.

Нысанбаев, Ә. 2014. ‘Қазақ философиясы тарихы’, Алматы, Ғылым, 1 том. 400 б.

Нұрмұратов, С. 2010. ‘Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік және философиялық талдау’. Алматы, Раритет, 181 б.

Тұрсынов, Е. & Дәуренбеков Ж. 1993. ‘Қазақтың бақсы-балгерлері’. Алматы, Ана тілі баспасы, 224 б.

Тұрсынов, Е. 1976. ‘Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері’. Алматы, Ғылым, 195 б.

Тұрсынов, Е. & Дәуренбеков Ж. 1993. ‘Қазақтың бақсы-балгерлері’. Алматы, Ана тілі баспасы, 224 б.

Турсунов, Е. 2001. ‘Древнетюркский фольклор истоки и становление’. Алматы, Дайк Пресс, 172 б.

### Transliteration

‘Korkyt Ata’, 1999. [Korkyt Ata], editor-in-chief A. Nysanbayev. Almaty, Encyclopedic Collection, 800 p.

Kurmangaliyeva, G & Nurmuratov, S. 2009. ‘Korkyttyn omir filosofijasy hakynda’ [The life of Korkyt’s life philosophy]. *Izvestiya NAN RK, Series of communal science*. Almaty, Aryna JK, №5, pp. 12-20.

Lotman, M. 2002. ‘Statei po semiotice kulturi I iskysstva’. [Articles on the Semiotics A series of «World of Art». St. Petersburg, Academic Project, 544 p.

Margulan, A. 2007. ‘Shygarmalary’ [Works]. Almaty, Alatau, 608 p.

Nysanbayev, A. 2014. ‘Kazakh filosofija tarygy’. [History of the Kazakh Philosophy]. Almaty, Science, 400 p.

Nurmuratov, S. 2010. ‘Ryhani kyndylyktar alemi aleymettik jane filosofijalyk talday’ [World of Spiritual Values: Social and Philosophical Analysis]. Almaty, Raritet, 181 p.

Tursunov, E. & Daurenbekov, Zh. 1993. 'Kazakhtyn baksy balgerleri' [Kazakh Shamans]. Almaty, language publishing house, 224 p.

Tursynov, E. 1976. 'Kazakh ayiz adebietin jasyshylardyn bayurgy okylderi' [Indigenous representatives of the Kazakh folklore creators]. Almaty, Science, 195 p.

Tursunov, E. 2001. 'Drevnotyrksie folklor istoki I stanovlenie'. [Drevneturk folklore histories and innovations]. Almaty, Dyke Press, 172 p.

**Абикенов Ж.О.**

### **Культурное пространство мировоззрения Коркыт Ата**

Целью данной статьи является определение духовного мировоззрения тюркских народов, комплекса идей Коркыт Ата, представляющих символическое выражение мира культуры.

Используя в качестве модели исследования прагматический анализ, автор попытался раскрыть культурный смысл символики, характерной для казахского общества в его этнокультурном контексте, определить роль и значимость методологических и символических основ для интерпретации духовного мировоззрения Коркыт Ата.

Алена Балтабаева, Алия Нысанбаева,  
Гульнара Ризаходжаева (Туркестан, Казахстан)

## ИЗУЧЕНИЕ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ Х.А. ЯСАВИ КАК ПРОЕКТ ИНТЕГРАЦИИ ТЮРКОЯЗЫЧНОГО МИРА

**Аннотация.** Богатое духовно-нравственное наследие великого тюркского мыслителя Ходжи Ахмеда Ясави свидетельствует о том, что на территории раннесредневекового Казахстана в городе Ясы (современный Туркестан) жил и творил поэт-мыслитель, философ своего времени, давший миру свое учение о вечных духовно-нравственных ценностях и воспитавший тысячи муридов. Данная статья посвящена проблеме изучения духовного наследия и преемственности поколений через познание наследия великого тюркского мыслителя эпохи Средневековья Ходжи Ахмеда Ясави. Международный Казахско-Турецкий университет, который находится в городе Туркестан, носит имя великого мыслителя Х.А. Ясави. Созданный 6-го июня 1991 года, он является первым в Казахстане международным высшим учебным заведением и единственным среди вузов тюркоязычных стран, получившим статус международного. В этой связи особый интерес приобретает изучение ценностей, ориентаций религиозного сознания студенческой молодежи, поэтому в качестве репрезентативных выбраны труды мыслителя и влияние изучение предмета «Ясавиведение» на совершенствование и духовное сознание студентов. Был проведен социологический опрос на тему: «Наследие Х.А. Ясави глазами его потомков» и проделан анализ, направленной на выявление духовного совершенства молодежи.

**Ключевые слова:** Ахмед Ясави, духовное наследие, тюркское общество, Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, интеграция.

### *Введение*

Ходжа Ахмед Ясави – основоположник тюркской ветви суфизма, мыслитель, поэт. Известна только дата смерти – 1166. До наших дней сохранилось его произведение «Диван-и-хикмет» («Книга мудрости» – часто сокращенно употребляется под именем «Хикметь»). Отец Ахмеда Ибрагим был известным шейхом в Сайраме. Становление личности Ахмеда связано с г. Ясы (одно из прежних названий г. Туркестана с VI по XV вв.), позже он направился в Бухару, где проходил ученичество у Хамадани. Приобретя сан знатока суфизма, Ясави вернулся в Ясы и продолжил традицию, заложенную Арыстанбабом. Последние годы жизни он провел в подземелье (ныне оно найдено и реставрировано). Построенный в честь Ахмеда Ясави по личному указанию

и плану Тимура мавзoley (ханака), именуемый «Хазрет султан» – шедевр средневековой архитектуры Казахстана. Ахмед Ясави занимает особое место в развитии суфийской идеи смысла жизни. Бог присутствует везде и во всем, существует вечно, утверждал Х.А. Ясави. По мнению Х.А. Ясави, абсолютно в каждом человеке есть условия, благодаря которым возможно совершенствование личности. Для достижения истинного смысла предназначения у человека есть свобода, дарованная Богом с определенной целью.

### *Методология исследования*

Методология исследования в данной статье основывается на диалектическом подходе, в рамках которого предпринята попытка объективного философского анализа духовного наследия Ходжи Ахмеда Ясави как инструмента интеграции тюркского мира с учетом всех противоречий, закономерностей развития и современных подходов к данному явлению.

Также следует отметить, что в статье применены традиционные методы, принципы и категории. В основу данного исследования были положены принцип целостности, принцип развития, а также принцип конкретного историзма. Принцип целостности ориентировал на то, чтобы брать взаимодействующие тюркские культуры как целостный мир. Принцип развития ориентировал на то, чтобы брать культуру тюркского мира как динамично развивающееся явление. Принцип конкретного историзма явился непосредственным дополнением к принципам целостности и развития и ориентировал на отношение к каждой культуре как диалектически расчленённой целостности.

### *Ходжа Ахмет Ясави – тюркский суфий, поэт*

Ходжа Ахмед Хазрети Султан Ясави (1093-1166 гг.) - признанный глава тюркской ветви суфизма, мыслитель, поэт-мистик и религиозный проповедник. Ходжа Ахмед Ясави родился в городе Яссы (Туркестан), в 1093 г., согласно другим источникам в 1103 г., 1036 г., 1041 г. и в ушел из жизни в 1166г. в г. Сайрам (Исфиджаб). Согласно данным исследователя Дэвин Де Виз, в его труде «Легенда Яссауи об исламизации Туркестана» [De Weese, 1994]. указывается, что отец Ходжа Ахмед Ясави - Ибрахим ибн Махмуд – известный шейх г. Исфиджаба (Сайрам), потомок самого Мухаммеда, третьего сына Хазрета Али - Ханафийя. Его потомок в четвертом поколении Абу аль-Каххар имел двух сыновей – Абу ар-Рахмана и Абу ар-Рахима. Абу ар-Рахман (т. е. первый сын Каххара) имел также двух сыновей: Исхак Баба – предка Ясави в десятом колене и Абу аль-Джалила – предка Исмаил Аты в тринадцатом колене. Мать Ходжи Ахмеда Ясави – дочь известного шейха Мусы - Айша (Карашаш ана). Шейх Муса был известен в Исфид-

жабе своей святостью и особой набожностью. Ходжа Ахмед Ясави был вторым ребенком в семье, у него была старшая сестра – Гаухар, которая после кончины родителей берет на себя бремя воспитания своего брата. Также по дошедшим до нас сведениям у самого Ходжа Ахмеда Ясави были сын Ибрахим, который скончался в юном возрасте и двое дочерей: Гаухар Шахназ и Гаухар Хушназ, его последующие потомки от этих двух дочерей. В последующее время были известные мусульманские деятели, потомки Ходжа Ахмеда Ясави. Среди них можно назвать известного шейха Закария Самарканди, который в своих произведениях называет Ходжа Ахмеда Ясави своим прямым предком [Кари К., с. 20].

Первоначальное образование Ходжа Ахмед Ясави получил у своего отца шейха Ибрагима. Дальнейшее образование и воспитание ему дал Баха ад-Дин Испиджаби, известный ученый ханафитского мазхаба. После этого он отправился в Отрар к знаменитому Арыстан Бабу, который в то время был руководителем местных мубайидитов. Ходжа Ахмед Ясави перенял у него житейскую и духовную мудрость, получил прекрасное духовное образование. После смерти учителя Ахмед Ясави направляется в Бухару, которую мусульмане всего мира называли куполом ислама. Духовными наставниками Ясави был известный в истории центральноазиатского суфизма Абу’ аль-Фармази из Туса (умер в 1084 г.), учениками которого были Ахмад ал-Газали (умер в 1126 г.) и Йусуф ал-Хамадани (1049-1140 гг.). Ахмад ал-Газали – младший брат известного в истории философского мистицизма суннитского теолога, законоведа, философа, автора трактата «Воскрешение наук о вере». Здесь же он нашел и другого достойного учителя в лице знаменитого шейха Ходжа Юсуфа Хамадани, возглавлявшего в то время известную школу мистиков, решивших посвятить себя поиску единения с духом Аллаха. К этому их призывали шейхи-суфии. Полное его имя Абу Йакуб Йусуф ал-Хамадани ал-Бузакджирди. От Ходжа Юсуфа Хамадани ведут свое происхождение две линии – персидская, к Абу ал-Халик ал-Гиждувани и тюркская, к Ахмеду Ясави, ставшему прародителем всех тюркских суфиев [Hasan 2017, с. 69-81].

Суфизм был новым мистико-аскетическим течением в исламе. В Центральной Азии суфизм получил распространение в IX-X вв., что выражалось в создании школ отдельных суфийских толков, оформлявшихся в ордена, во главе которых стояли наставники, называвшиеся в арабоязычных странах шейхами, в ираноязычных шейхами и пирами, а в тюркоязычных шейхами, пирами, ишанами, баба, ата. Наиболее распространенные в Центральной Азии ордены – накшбандийа, йассавийа, кубравийа. При этом религиозные направления мубайидитов, исмаилитов, караматов существовали одновременно с учениями шафийтского, ханафийтского мазхабов [Копрулу 1999, с. 45].

В результате всестороннего духовного образования и глубокого познания основ суфизма Ходжа Ахмед Ясави удостоивается звания знатока суфизма и возвращается в г. Яссы для продолжения традиции, в свое



время заложенной Арыстан бабом. Здесь он основывает суфийский орден «Ясавийа». Его последователем стал сын Арыстан баба Мансур. В Иране ясавизм был распространен Хаджи Бекташем. Учеником Ясави был Сулейман Бакыргани Хаким Ата (умер в Хорезме в 1186 г.). Ясави определил русло развития народной струи в новоисламской цивилизации тюрков. К нему шло большое количество поклонников и паломников. Странники, миссионеры, народные проповедники, именуемые «баба», распространили учение Ясави в Туркестане, среди киргизов, в районе Волги, Хорасане, Азербайджане, Малой Азии.

После 63 лет, он до конца жизни прожил в подземелье. Данный поступок Ходжа Ахмед Ясави объясняет следующим образом: «Достиг возраста пророка, шестидесяти трех лет, для меня этого достаточно, нет необходимости жить сверх срока, отведенного пророком». Согласно легенде, Ходжа Ахмед Ясави вынужден был уйти от мирской суеты для служения Всевышнему. Он поселился в подземной келье города Яссы, около мечети, где и провел остаток жизни. В 1166/67 г. Ходжа Ахмед Ясави умер и как великий святой был похоронен в городе Яссы в сооруженном для него мавзолее, который впоследствии превратился в место массового паломничества и поклонения мусульман. Существуют различные данные о продолжительности жизни Ходжа Ахмеда Ясави. По одним данным, он прожил 73 года, по другим - до 85 лет. По предположению турецкого исследователя Ф. Копрулу Ходжа Ахмед Ясави прожил 120 лет [Копрулу 2000]. Казахский поэт Ж. Аймаутов, опираясь на хикметы самого Яссауи, считает, что он прожил 125 лет.

Созданные Ходжой Ахмедом Ясави, суфийский орден ясавийа и город Туркестан, благодаря его авторитету, стали самыми значительными средневековыми просветительскими центрами Казахстана. После смерти шейха, созданный им духовный суфийский орден ясавийа продолжил активную деятельность, а возникший у могилы мемориальный комплекс стал одним из популярных во всей Центральной Азии мест поклонения. И, как всегда было на мусульманском Востоке, место массового поклонения стало местом активной торговли, ремесленной и духовной жизни. Гробница, воздвигнутая на его могиле по указанию Караханидов, была разрушена в ходе монгольских походов. А 223 года спустя после его смерти над могилой воздвигнут мавзолей «Хазрет султан» по личному указанию эмира Тимура (1336-1405) в качестве признания, а также в качестве политического шага, направленного на укрепление своей позиции среди степняков-кочевников [Копрулу Ф.М., 2000]. С 1982 г. памятник находится под охраной государства. Великолепное сооружение имеет длину 65,5 м, ширину 45,5 м, при высоте арочных порталов в длину 37,5 м. В мавзолее в свое время было свыше тридцати помещений: мечеть, библиотека, церемониальный зал и т. д.

Ходжа Ахмед Ясави был первым талантливым тюркским поэтом, написавшим свои произведения на огузско-кыпчакском диалекте. Среди

наиболее известных его произведений – «Диван-и Хикмет» («Книга мудрости»), «Мират-ул Кулуб» («Зеркало души»), «Пақырнама» («Сказание о бедном» (бедный на персидском языке, означает дервиш)). Но наиболее известной и дошедшей до нас в нескольких вариантах является «Диван-и Хикмет» («Книга мудрости») Ходжи Ахмеда Ясави, которая написана на старотюркском языке с кыпчакским диалектом и относится к общему наследию тюркоязычных народов. В этом произведении обобщены основные положения ясавийского тариката. «Диван-и Хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави проповедовал ислам и способствовал его укреплению в народе. Среди тюркоязычных народов «Диван-и Хикмет» называли «Корани турки», так как они восприняли Коран через «Диван-и Хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави, поэтому турки стали называть его «Хазрет Султан» – «Святой Султан», а Туркестан второй Меккой. Хикметы Ходжи Ахмеда Ясави не только проповедовали ислам, но и призывали тюркоязычные народы к духовному единению, суверенитету.

### *Драгоценный алмаз тюркского мира «Диван-и Хикмет»*

«Диван-и Хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави – не просто памятник религиозной суфийской литературы, но также является одним из древнейших тюркоязычных памятников и, по мнению многих тюркологов, относится к караханидской литературной традиции.

Исторические документы свидетельствуют, что «Диван-и Хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави переписывался множество раз, редактировалось, дополнялся. Рукописи «Диван-и Хикмет» хранятся в основном в библиотеках Ташкента, Санкт-Петербурга, Стамбула. В хранилищах рукописей Санкт-Петербургского отделения Института Востоковедения Российской Академии наук находятся 23 списка «Диван-и Хикмет», относящихся к XVIII-XIX векам. Ташкентские списки хранятся в рукописном собрании Института Востоковедения Академии наук Узбекистана, в Институте рукописей (56 экземпляров). В основном списки относятся к XIX веку. Кроме рукописных списков, в Казани издавались стихи Ходжи Ахмеда Ясави арабской графикой [Литвинов 2014, с. 52]. Наиболее полное издание содержит 149 «Хикметов», датированных 1896, 1905 гг. В настоящее время «Хикметы» Ходжи Ахмеда Ясави сохранились во многочисленных списках. В последние десятилетия «Диван-и Хикмет» несколько раз переиздавались, как за рубежом, так и в нашей стране, в Казахстане.

Основные идеи учения Ясави, а также содержание хикметов изучаются в рамках программы курса «Ясавитану».

В Международном Казахско-Турецком университете имени Х.А. Ясави учебный курс «Ясавитану» изучается студентами на 3 курсе. В этой

связи особый интерес приобретает изучение ценностей, ориентаций религиозной культуры студенческой молодежи в двух группах, изучавших и не изучавших этот учебный курс. В апреле 2017 года авторами статьи был проведен социологический опрос путем анкетирования методом face-to-face среди студентов «Наследие Х.А. Ясави глазами его потомков» в г. Туркестан. В опросе приняли участие 120 респондентов, из них 51 женщина и 69 мужчин.

Вопросы социологического анкетирования касались:

- интереса молодежи к религии и религиозным книгам,
- отношения молодежи к наследию Х.А. Ясави,
- отношения студентов к проводимому учебному курсу «Ясавитану»,
- стремления продолжить изучение наследия Х.А. Ясави в дальнейшем.

В ходе анализа итогов социологического опроса были получены следующие результаты. Респонденты были разделены на две группы:

- первую – изучавших учебный курс «Ясавитану» (60 студентов),
- вторую – не изучавших учебный курс «Ясавитану» (60 студентов),

Все респонденты верят в истинность принципов ислама. Религиозную информацию в основном черпают из трех источников:

- в кругу семьи – респонденты первой группы (33%) и второй группы (60%),
- от имамов и священнослужителей – респонденты первой группы (53%) и второй группы (10%),
- из Интернета – респонденты первой группы (3%) и второй группы (10%),
- от посетителей мечети – респонденты первой группы (0%) и второй группы (10%).



Рис. 1. Результаты опроса

Как видно из рисунка 1, респонденты в обеих группах предпочитают, скорее, реже читать религиозные книги (от 48% до 50%), чем чаще (от 30% до 37%).

На вопрос о том, что читали ли респонденты «Хикметы» Х.А. Ясави? ответили положительно в первой группе (82%) опрошенных, отрицательно в первой группе (18%) и второй группе (100%) опрошенных.

«Хикметы» Х.А. Ясави считают актуальными на сегодняшний день респонденты первой (70%) и второй группы (30%), не актуальными респонденты первой группы (13%), среди затруднившихся с ответом респонденты первой (17%) и второй группы (70%).

«Хикметы» Х.А. Ясави понравились респондентам первой (80%) и второй группы (20%), не понравились респондентам первой группы (7%), среди затруднившихся с ответом респонденты первой (13%) и второй группы (80%).



**Рис. 2. Результаты опроса**

Как видно на рисунке 2, респонденты знают Х.А. Ясави как великого философа (от 54 до 71 респондента), аскета (от 12 до 35 респондентов) и религиозного деятеля (от 18 до 36 респондентов), но мало как суфия (4 респондента).

Преподавание курса «Ясавитану» понравилось 90% респондентов, затруднились с ответом 10% респондентов. Изучение курса «Ясавитану» помогло глубже понять «Хикметы» Х.А. Ясави 86% респондентов, не по-

могло 7% респондентов, затруднились с ответом 7% респондентов.

Выразили желание далее изучать наследие Х.А. Ясави 49% респондентов, отказались 15% респондентов, и затруднились с ответом 36% респондентов.

### *Заключение*

В заключении хотелось бы добавить, что изучение учебного курса «Ясавитану» оказало благоприятное воздействие на социальное сознание студентов, изучавших курс, более того, среди студентов, не проходивших данного учебного курса, оказалось немало желающих его изучить.

### **Библиография**

De Weese, D. 1994. 'Islamization and Native Religion in the Golden Horde'. *Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. Pensilvania State University.

Hasan, N. 2017. 'Notes about Some Manuscripts Devoted to the Sufi Order of Yassawiyya'. *Journal of History Culture and Art Research*, т. 6, №2, с. 69-81.

Имангулова, Т. & Прокофьева, М. 2016. 'Достопримечательности и культурное наследие ЮНЕСКО на территории Казахстана'. *Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований*, №8-3, с. 431-435.

Литвинов, В. 2014. 'Государственное регулирование регионального паломничества мусульман Туркестана (1865–1917 гг.)'. *Вестник Кыргызско-Российского славянского университета*, т. 14., №11, с. 50-56.

Копрулу, Ф. 1999. 'Кожа Ахмета Ясави таньмы мен тағылымы'. Шымкент, 45 б.

Ясави Ходжа Ахмет, 2000. 'Мират-ул Кулуб (Зеркало души)'. Анкара, Билиг баспасы, 114 б.

Ясави Ходжа Ахмет. 2000. 'Диуани хикмет'. Перевод на каз. яз. Кари К., Камбарбекова Г., Исмаилзаде Р. Тегеран, Эл-Хұда, 134 хикметов.

### **Transliteration**

De Weese, D. 1994. 'Islamization and Native Religion in the Golden Horde'. *Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. Pensilvania State University.

Hasan, N. 2017. 'Notes about Some Manuscripts Devoted to the Sufi Order of Yassawiyya'. *Journal of History Culture and Art Research*, т. 6, №2, с. 69-81.

Imangulova, T. & Prokof'yeva, M. 'Dostoprimechatel'nosti i kul'turnoye naslediye YUNESKO na territorii Kazakhstana' [Sightseeings and Cultural Heritage of UNESCO in the Territory of Kazakhstan]. *Mezhdunarodnyy zhurnal prikladnykh i fundamental'nykh issledovaniy*, №8-3, с. 431-435.

Litvinov, V. 2014. 'Gosudarstvennoye regulirovaniye regional'nogo palomnichestva musul'man Turkestana (1865–1917 gg.)' [State Regulation of the Regional Pilgrimage of Muslims of Turkestan (1865-1917 yy.)]. *Vestnik Kyrgyzsko-*

*Rossiyskogo slavyanskogo universiteta*, t. 14., №11, s. 50-56.

Koprulu, F. 1999. 'Kozha Akhmeta Yassavi tanymy men tağylymy' [Knowledge and Experience of Kh.A.Yassawi]. Shymkent, 45 b.

Yassavi Khodzha Akhmet. 2000. 'Mirat-ul Kulub (Zerkalo dushi)' [Mirror of the Soul]. Ankara, Bilig baspasy, 114 b.

Yassavi Khodzha Akhmet. 2000. 'Diواني khikmet' [Diواني Hikmet], Perevod na kaz. yaz. Kari K., Kambarbekova G., Ismailzade R. Tegeran, Əl-Khыda, 134 khikmetov.

**Балтабаева А.Ю., Нысанбаева А.М., Ризаходжаева Г.А.**

**Х.А. Яссауидің рухани мұрасын зерттеу түркітілді жоба интеграциясының жетістігі ретінде**

Түркінің ұлы ойшылы Қожа Ахмет Яссауидің бай рухани-өнегелік мұрасы оның орта ғасырдағы Яссы (қазіргі Түркістан) қаласында мыңдаған шәкірт тәрбиелеген, артына ұшан-теңіз рухани-өнегелік білім қалдырған, өз заманының философы, ақын-ойшылы болғандығына дәлел болады. Бұл мақала орта ғасырдағы түркінің ұлы ойшылы Қожа Ахмет Яссауидің рухани мұрасын жаңа заман тұрғысынан қарастыруға арналған. 1991 жылдың 6-маусымында құрылған Түркістан қаласындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Қ.А. Яссауидің атында. Бұл университет Қазақстандағы ең алғашқы халықаралық жоғары оқу орны және түркі халықтарының арасында халықаралық мәртебе алған жалғыз жоғарғы оқу орны. Сондықтан да жалпы құндылықтарды, студент жастардың діни санасын зерттеу аса қатты қызығушылық танытатын мәселе болғандықтан, ойшылдың еңбектері зерттеу нысанына айналып, студенттердің руханиятының тереңдеуіне «Яссауитанудың» әсері қарастырылды. «Қ.А. Яссауидің мұрасы оның ұрпақтарының көзімен» деген тақырыпта әлеуметтік сауалнама жүргізілді және жастардың рухани жетілу үдерісіне талдау жасалды.



## КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ВКЛАД В СТАНОВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАРОДА

**Аннотация.** Мировой опыт свидетельствует, что не только Казахстан, но и многие страны, особенно в периоды своих переходных состояний, обращаются к своей истории, культуре, философии, этическим ценностям и традициям в контексте выдвигаемых современностью новых требований. Своеобразие казахской философии, рассматриваемой нами с точки зрения эволюционного подхода, выражается, прежде всего, в ее глубинной мировоззренческой ориентированности. Казахская философия, сокровенной сутью и ядром которой выступает этика, – это весомый вклад в формирование национальной идентичности народа, это не только теория нравственности, но и программа нравственных действий, жизненно необходимых для современного духовно возрождающегося Казахстана.

**Ключевые слова:** казахская философия, национальная идентичность, тюркский исток, просветители, наследие, духовное возрождение.

### *Введение*

В условиях развития суверенного государства идеологически важным моментом является ретроспективный взгляд на историю мысли казахского народа, что вытекает из становления независимого государства и желания самостоятельного духовного бытия и развития. В эпоху глобализации, охватившей весь мир, в условиях поиска национальной идентичности и самоидентичности, обращение к философскому творчеству казахских мыслителей имеет непреходящее значение для нынешнего состояния казахстанского общества, испытывающего потребность в новом видении и освещении мира казахской философской культуры как культуры, диалогизирующей с общемировым контекстом.

С обретением Казахстаном государственной независимости идеологически важным моментом является переосмысление традиционных ценностно-смысловых ориентиров и духовного наследия народа как общей культурной основы, на которой происходит процесс формирования национального самосознания [Нысанбаев 2011, с. 105]. Почти двадцать семь лет независимого развития показали, что без духовной

культуры, без высоких жизненных ценностей продвижение по пути только материального благополучия вряд ли будет успешным, так как зачастую прагматизм и успех культивируют ценности, далекие от духовности.

На наш взгляд, казахские мыслители на достаточно высоком философском уровне формулировали сложнейшие экзистенциальные вопросы, которые имеют значение не только и не столько в контексте национальной традиции, но выходят далеко за ее рамки, пополняя сокровищницу мировой философской мысли.

### ***Методология исследования***

Без такого четкого и ясного методологического подспорья, каким выступает принцип единства исторического и логического, невозможно раскрыть специфику и культурные контексты философского наследия казахского народа. Мы полагаем, что казахская философская мысль как историческая реальность должна рассматриваться не просто в порядке хронологического ряда ее событий и фактов, когда описываются и анализируются все явления этой реальности без исключения, что, безусловно, не дает действительной картины и тенденций развития, а лишь затрудняет выяснение ее сущности. Необходим проблемно-исторический анализ казахской мыслительной традиции, т.е. выявление только основных вех в ее развитии, ставших существенно-значимыми и важными в процессе становления духовной культуры казахского народа. Применение принципа единства исторического и логического в изучении философского творчества казахского народа помогает определить узловые этапы в его становлении и обозначить логико-исторический путь его развития, он способствует движению познания к новым результатам, определяя направление будущих перспектив [Абдильдин 2001].

### ***Тюркские истоки формирования национальной идентичности казахов***

В эпоху независимости значительно расширились горизонты и диапазон философских исследований, направления философских поисков стали более разнообразными и многовекторными, стала изучаться тюркская философия, выступающая духовным истоком казахской философской мысли. Примечательно, что каждая эпоха предлагает свой ответ на «вечные вопросы» бытия, но нет «вечных ответов» на них. Мы должны каждый раз искать их сами. Казахская философия хранит этот интеллектуальный духовный опыт, но не как музейную реликвию, а как основу сегодняшней мысли, как такое прошлое, без которого нельзя глубоко и основательно осмыслить настоящее.

Характер, тип, сущностные черты, мировоззренческие традиции, язык, – все это позволяет рассматривать духовное наследие казахов как

древнейшую степную ветвь тюркоязычной культуры, включающую глубинный пласт индоиранской культуры и развившейся в тесном взаимодействии с сопредельными цивилизациями и народами Востока и Запада.

На протяжении многих веков казахи вбирали в себя различные культурные влияния, переплавляя и ассимилируя их в горниле своих исконных степных тюркских традиций. И традиции эти были столь глубоки и прочны, что ни политические катастрофы и войны, ни арабское и монгольское влияние, ни исламизация не смогли изменить их коренным образом.

Причина этой жизнеспособности кроется, видимо, в том, что в прошлом способ хозяйствования и тип цивилизации оставались практически неизменными на протяжении многих веков. Это способствовало постоянному воспроизводству определенных ментальных структур мировосприятия и необычайно высокому уровню развития социальной памяти народа.

Исследователи верно отмечают, что древние традиции и глубокие корни степной тюркской культуры известны нам в значительно меньшей степени, чем культура оседлых стран потому, что остатки их материальной культуры – войлок, кожа, дерево и меха – сохраняются хуже, чем камень [Ахинжанов 1989]. О высоком в прошлом развитии тюркской культуры свидетельствуют как памятники материальной культуры: древние города и крепости, антиквариат, каменные статуи-надгробья, культура одежды, предметы быта и т. д., так и бессмертные творения духа: устная и письменная литература, богатейший фольклор, эпос, музыкальное, поэтическое и философское наследие.

Философская мысль тюрков было достаточно своеобразной не только по форме своего выражения, но и в значительной мере по содержанию. Форма изложения тюркских мыслителей носила характер законченного стихотворного текста, передаваемого последующим поколениям путем многократного повторения и запоминания. Однако, стихотворчество их не совпадало в полной мере с поэзией в классическом смысле этого слова и не являлось способом творческого самовыражения. В поэзии тюркских мыслителей преобладала мысль над образом, порой эта мысль высказывалась ими напрямую без обращения к образной параллели, нередко с выраженным стремлением воплотить мысль в понятие. Известно, что они нередко пользовались такими понятиями, как время, пространство, бренность, вечность, добро, зло и т.д.

Сегодня тюркская философия – это яркий феномен мировой философской мысли. Тюркская философия, будучи неотъемлемой частью восточной философии, есть проявление диалектики общего и единичного в истории мировой духовной культуры. «Уникальность тюркской философии, – верно отмечает Т.Х. Габитов, – заключается в органическом сочетании традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опытов освоения мира, сакрального, профанного и хтонического, она ха-

рактируется толерантностью, свободолобием, изначальностью слова и оптимизмом» [2006, с.133].

Следует заметить, что в своих основаниях и истоках тюркская философия – это во многом философия природы и философия жизни. «Это, – как правильно пишут Н.Г. Аюпов и А.Н. Нысанбаев [2006, с.10], – особая, неповторимая гамма цветов в многоцветье восточного мировоззрения. Рассматривая тюркскую фальсафу, мы должны помнить и о китайской философии, и о философии буддизма, и о философии зороастризма как ее непосредственных истоках и составляющих».

Одной из отличительных особенностей тюркской философской мысли является то, что первоначально она возникла как искусство правильной жизни, как свод мудрости, дававший образцы практического отношения к действительности. Правильность такой оценки убедительно подтверждают памятники материальной и духовной культуры, сохранившиеся с тех незапамятных времен.

Именно таким мудрецом, с которого, по существу, начинается тюркская этическая мысль, и был легендарный мыслитель и жырау Коркыт-Ата. В истории огузско-кипчакских племен, обитавших в бассейне реки Сыр-Дарья, он занимает особое место. Предания о нем наиболее широкое распространение получили у казахов как прямых наследников огузско-кипчакской культуры и соседних с ними туркмен. Примечательно, что каждый тюркский народ считает его своим, тогда как, вне всяких сомнений, наследие Коркыт-Ата – это общетюркское достояние.

Коркыт-Ата остался в памяти потомков как выразитель фундаментальных этических ценностей тюркских народов, их духовных и философских поисков, эволюции их сознания к новым вершинам [Акатай 1999, с. 688]. Эти этические ценности создавались в ранних религиозных системах, они мучительно долго оттачивались в историческом процессе, закаливались в горниле бесконечных войн и переворотов. Этические идеи Коркыт-Ата дошли до наших дней, время само отобрало идеалы добра и справедливости, имеющие общечеловеческий характер.

Коркыт-Ата как философ, прорицатель, музыкант и мудрец – это золотая нить, связывающая века в казахской мыслительной традиции, это вечный источник вдохновения для выдающихся представителей казахской философии. Благодаря этому процессу легендарный тюркский мыслитель начинает толковать нашу жизнь, выступает в качестве живого участника диалога, в качестве исповедника, а иногда и проницательного психотерапевта, который впервые сталкивает современность с ее собственной горькой правдой.

Тюркская философия, обладая своей спецификой, органично вплетена в мировую философскую мысль. Если ее специфика заключается в самобытности духовной и материальной культур тюркоязычных народов, в психологии этих народов, в особенностях мироощущения, миропони-

мания и мировосприятия этих народов, то ее сходство с другими национальными философиями диктуется общностью развития человеческого сообщества, прохождением одинаковых исторических ступеней и качественными переходами в своем национальном становлении.

Своеобразие восточной философии состоит в том, что здесь не было жестких, зафиксированных типов философии, хотя совершенно ясно, что на Востоке существовали различные формы рационализма, материализма, активизма, экстравертности и т. д. В этой связи хотелось бы заметить, что было бы неверно и ошибочно применять тут критерии, заимствованные из новоевропейского способа философствования.

Рассматривая философское наследие казахского народа в качестве одной из ветвей тюркской философии, можно заметить, что по уровню обобщающего осмысления бытия она не уступает знаменитой лирико-философской традиции фарсиязычной поэзии, представленной Рудаки, Саади, Хафизом и другими, но вместе с тем отличается яркой социальной направленностью.

Если понимать философию в ее исконном смысле, а именно как любовь к мудрости, к самопознанию и постижению жизни, выраженную во всеобщих мыслительных формах, а не только как особый род рационально-логического знания, то таких мыслителей как Қорқыт-ата, Асан-қайғы, многих выдающихся казахских жырау и акынов с полным правом можно, вслед за Чоканом Валихановым, назвать «кочевыми философами».

### ***Философия казахского Просвещения как важный этап в становлении духовности народа***

Востребованность и актуальность творческого наследия казахских просветителей, живших на рубеже XIX и XX веков, объясняется тем фактом, что наша рубежная эпоха – начало XXI столетия в аспектах напряженности экономической, политической и духовной ситуаций вполне может быть сопоставима со временем, когда творили эти великие личности. Их идеи и рекомендации в ряде пунктов применимы и к сегодняшнему дню, они способствуют формированию и укреплению национальной идентичности казахского народа. Философский мир представителей философии казахского Просвещения вызывает интерес не только тем, каким он был и как возможно объяснить его, а чем-то большим, что имеет непреходящее значение для духовного возрождения нашего общества.

Есть философы и поэты, которые формируют душу человека, душу самого народа. Абай относится к их числу. В этическом учении Абая казахская философия достигает своей наиболее зрелой стадии, где возможно выявить и раскрыть сущность философского понимания мира казахами. Абай, чье наследие являет собой квинтэссенцию казахской философии,

поднял духовную культуру и мышление своего народа на новую ступень. Этический идеал Абая тесно переплетается с эстетическим. Нравственное совершенствование, согласно мыслителю, – это единство этического и эстетического, оно имеет определенную эстетическую ценность [Абай 1995, с. 115]. Идея служения, свойственная всем выдающимся казахским мыслителям, идея приоритета национального и народного над личным, лейтмотивом проходит сквозь все философское наследие Абая.

Шакарим, будучи продолжателем традиций философствования Абая, смог воплотить в своих творениях думы и чаяния казахского народа, выразить философию жизни человека своего времени, его понятия о бытии, морали и этике. Философия Шакарима, ставшего одним из символов духовности казахского народа, – это пример последовательного и непротиворечивого осмысления вечных вопросов бытия, когда совесть, стремление человека к истине и справедливости рассматриваются как квинтэссенция его духовно-нравственного отношения к миру. Этические феномены «ынсап» (совесть, справедливость), «таза жүрек» (чистое сердце), «адамшылык» (человечность), «ар» (честь), «ұждан» (совесть) составляют ядро его философско-этических воззрений [Құдайбердиев 1988, с. 177].

По глубине философского проникновения в суть явлений в одном ряду с Абаем и Шакаримом стоит религиозный философ и выдающийся поэт Машхур Жусуп Копеев, глубоко изучавший религиозные основы этических ценностей казахов, заложивших основы формирования их национальной идентичности. В трудах Машхур Жусупа Копеева, создавшего уникальный образ мира, идеи добра, прощения, совести и милосердия как основные принципы мусульманской этики, получили свое яркое воплощение и развитие.

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

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



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

Казахские просветители искренне желали видеть свой народ высокодуховным, нравственным, просвещенным, трудолюбивым и постоянно задавали вопросы: «Что делать? Как вытащить людей из беспросветной и нищей жизни? Как убедить их не лениться, не предаваться праздности и ничегонеделанию? Как научить их трудиться? Как стать конкурентоспособными?» Мы полагаем, что эти вопросы казахских мыслителей, обращенные к своим современникам, исключительно актуальны и востребованы сегодня, они звучат так остро и обжигающе, словно сказаны в наши дни и призваны пробудить казахстанцев, заставить задуматься над своей жизнью.

Хотелось бы особо подчеркнуть, что пробуждение интереса к проблеме духовности в наше время и в нашем обществе – это не очередная дань быстроменяющейся моде, а действительная потребность мятущейся души нашего современника, вырванного из привычного уклада жизни и брошенного в сложный мир новых отношений и иных ценностей, желающего найти свой путь и осмыслить свое место в этом мире. Пробуждение интереса к вопросам духовности – это сознательное или еще не вполне осознаваемое, но лишь предчувствуемое признание критичности, кризисности и даже невозможности своего прежнего способа существования и искание другого способа жизни в мире, иной формы взаимоотношения с ним. Бытие духовности – это путь переоценки ценностей и обретения смысла, а для индивида – это проблема нахождения более высокой цели (нежели суэта повседневности) и истинного смысла своей жизнедеятельности.

Понятие духовности стало превращаться в особый (и даже универсальный) объяснительный принцип, ориентируясь и опираясь на который, мы рассуждаем о глубинных смыслах нашего бытия, а сама духовность выступает своеобразной мерой определения подлинно человеческого в самом человеке, показателем степени осмысленности индивидуально-бытия и, стало быть, способом самоформирования и самостановления, самостроительства личности, т.е. целью и смыслом человеческого существования в мире. Ясно, что духовность обретается индивидом не моментально в разовом акте, а в длительном и многотрудном процессе самосовершенствования человека как ряде его преобразований, из которых

человек выходит обогащенным новыми открывшимися способностями и все более свободным в своих жизнепроявлениях. Процесс формирования духовности индивида, на наш взгляд, есть постоянная трансформация человека, цель которой – обретение им состояния утонченного восприятия и внутреннего горения, благодаря которым и происходит обретение целостности и очищение человека.

Спецификой казахской просветительской философии традиционно является ее направленность на проблему человеческой экзистенции, духовный поиск смысложизненных оснований бытия человека. Духовная ориентированность национального философского сознания казахов сохраняется на протяжении всего длительного периода его развития и, прежде всего, в творческом наследии представителей казахского Просвещения.

Духовность, на наш взгляд, является центральной проблемой философии казахского Просвещения. Духовность определяется ими как основа, очеловечивающая человека, и условие, придающее общественному развитию гуманизированную направленность. Категория духовности в философии казахских просветителей обосновывается ими как универсальная мера человечности и культуры в индивиде, она обретает характер всеобщности в силу ее общечеловеческой значимости. Казахские философы полагали, что именно духовность может вернуть веру человека в собственные силы, именно она может устранить социальную апатию и безысходность масс, именно духовные силы могут повернуть индивидуальное и общественное сознание к нравственным ценностям, а личность – к созидательной деятельности и служению общественному благу.

### ***Философское творчество мыслителей «Алаш Орды» в контексте духовного возрождения страны***

Узловым этапом в развитии этической мысли казахского народа является творчество лидеров партии «Алаш-Орда»: Алихана Букейханова, Ахмета Байтурсынова, Мыржакыпа Дулатова, Жусупбека Аймаутова, Магжана Жумабаева, павших жертвами сталинских политических репрессий и подвергшихся насильственному умолчанию и забвению в советское время. Недавно в Казахстане отметили 100-летие «Алаш-Орды». Хотелось бы заметить, что, репрессировав эту блестящую плеяду мыслителей и поэтов – деятелей казахской интеллигенции, обогативших духовную культуру народа, фактически репрессировали их идеи, ставшие сегодня чрезвычайно актуальными, репрессировали целые системы миропознания и мирочувствования.

Деятели «Алаш-Орды» провозгласили, что спасение народа не только в знании и просвещении, а в национальном освобождении и самоопределении. Они были глубоко убеждены, что только став независимым народом, казахи

смогут творить свою настоящую историю. Выдающиеся казахские мыслители начала XX века сделали главное: они кардинально изменили мышление общества, внеся в него идеи активности, деятельности и свободы.

Идея свободы – ключевая идея гуманистических воззрений мыслителей «Алаш-Орды». Свобода ими понималась как порыв, как устремленность, как способность противопоставить себя своему бытию, как возможность человека в своем сознании трансцендировать за пределы своего бытия [Жұмабаев 1989, с. 60]. Они трактовали свободу как способность восставать против действительности во имя идеала. Такое осмысление проблемы свободы сближает их творчество с философией экзистенциализма.

Анализ этического наследия деятелей «Алаш», развивавших в своих трудах традиции философствования Абая, показывает, что гуманизм, в понимании этих мыслителей, – это человечность, благо, сотоварищество, соучастие в отношении к другим. Гуманизм лидеров «Алаш-Орды» – это человеколюбие, глубинными историческими нитями связанное с патриотизмом и любовью к народу.

Заслуга мыслителей, тонко и глубоко разрабатывавших этические вопросы и проблемы национального самосознания, состоит в том, что они помогли человеку уточнить время его существования, отличить себя в толпе как предшественников, так и современников. Они искренне верили в то, что лишь философия способна приоткрыть нам тайну бытия, подарить счастье и вообще осуществить эстетическое оправдание человеческого существования.

В творческом наследии поэтов-мыслителей «Алаш-Орды» были хорошо разработаны философские проблемы общечеловеческого масштаба – проблемы бытия и свободы человека, смысла жизни и смерти, соотношение веры и свободы, рассмотрение сквозь призму добра и зла.

Предназначение деятельности лидеров «Алаш-Орды» заставляло их принимать смелые решения и испытывать острое чувство ответственности за судьбы людей. Они были рождены, чтобы служить своему народу. Их этический мир вызывает интерес не только тем, каким он был и как возможно объяснить его, а чем-то большим, что имеет непреходящее значение для возрождения духовной культуры нашего общества, так как без культурных традиций прошлого нет настоящего. Деятели «Алаш-Орды» – это мыслители, которые сумели сохранить за собой целостность умозаключений и суждений по поводу реальных исторических событий, что немаловажно для объяснения приоритетных задач, поставленных перед казахстанским обществом сегодня.

### *Заключение*

Важной особенностью казахской философии является целостное восприятие мира, а также во многом эмоциональное философско-художественное постижение действительности, которое в большинстве случа-

ев не только не уступает рациональному осмыслению, но по некоторым параметрам превосходит его и является более продуктивным. Философско-художественное освоение мира, которое постигает действительность духовно-практическим способом и пробивается к объективной истине своими особыми средствами, по-своему выражает и оценивает широкий круг философско-этических проблем, которые приходится решать сегодня в условиях поиска людьми мировоззренческих и духовных ориентиров. Идеи патриотизма, борьбы за независимость, глубокое осознание необходимости сплоченности народа также очень характерны для казахской философской мысли, что удивительно созвучно идеям и умунастроениям современного периода развития независимого Казахстана.

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

На наш взгляд, обращение к казахской философии особенно необходимо сегодня потому, что именно ее нравственная составляющая все чаще осознается стержнем национальной мировоззренческой компоненты сознания, важнейшим фактором возрождения отечественной культуры. Наше время, круто перевернувшее сознание по части переосмысления духовного наследия казахского народа, его прошлого и настоящего, разрушившее стереотипы и догмы, в плену которых мы находились многие годы, делает значимым и важным исследование духовной культуры Казахстана. Изучение духовности казахского народа помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, нашего мироощущения и прививает столь недостающую в наше время способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах. Возрождение подлинного интереса к собственным философским истокам, уходящим корнями в глубокую древность, способствует росту самосознания народа, становлению его национальной идентичности, а также укреплению единства и сплоченности.

### Библиография

Абай (Ибраһим), Құнанбайұлы. 1995. 'Шығармаларының екі томдық толық жинағы', I том, Өлеңдер мен аудармалар. Алматы, Жазушы, 336 б.

Абдильдин, Ж. 2001. 'Собрание сочинений в пяти томах'. Том V. Алматы, Өнер, 455 с.

Акагай, С. 1999. 'Великий Коркыт и его учение'. «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, с. 686-688.

Ахинжанов, С. 1989. 'Қыпшақтар тарихындағы ортағасырлық Қазақстан'. Алматы-Ата, Наука, 350 с.

Жұмабаев, М. 1989. 'Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер'. Алматы, Жазушы, 448 б.

Нысанбаев, А. 2011. 'Независимость. Демократия. Гуманизм'. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 377 с.

Құдайбердиев, Шәкәрім. 1988. 'Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер)'. Алматы, Жазушы, 560 б.

'Тюркская философия: десять вопросов и ответов'. 2006. Алматы, 142 с.

### **Transliteration**

Abaj, (Ibrahim) Құнанбайұлы. 1995. 'Shygarmalarynyn eki tomdyq tolyq zhinagy' [Two-Volume Collection of Works], Volume I, Verses and translations. Almaty, Zhazushy, 336 b.

Abdil'din, Zh. 2001. 'Sobranie sochinenij v pjati tomah' [Collected Works in Five Volumes]. Volume V. Almaty, Oner, 455 s.

Akataj, S. 1999. 'Velikij Qorqyt i ego uchenie' [Great Qorqyt and his Teachings]. «Qorqyt Ata» encyclopedic collection. Almaty, Qazaq jenciklopedijasy, s. 686-688.

Ahinzhanov, S. 1989. 'Kypchaki v istorii srednevekovogo Kazahstana' [Kipchaks in the History of Medieval Kazakhstan]. Alma-Ata, Nauka, 350 s.

Zhumabaev, M. 1989. 'Shygarmalary: Olender, pojemalar, qara sozder' [Works: Verses, Poems and Words of Edification]. Almaty, Zhazushy, 448 b.

Nysanbaev, A. 2011. 'Nezavisimost'. Demokratija. Gumanizm' [Independence. Democracy. Humanism]. Almaty, Qazaq jenciklopedijasy, 377 s.

Qudajberdiev, Shakarim. 1988. 'Shygarmalary (Olender, dastandar, qara sozder)' [Works (Poems, Verses, Words of Edification)]. Almaty, Zhazushy, 560 s.

'Tjurkskaja filosofija: desjat' voprosov i otvetov' [Turcik Philosophy: Ten Questions and Answers]. 2006. Almaty, 142 s.

### **Барлыбаева Г.Г.**

**Қазақ философиясы – халықтың ұлттық бірегейлігінің қалыптасуына қосылған үлес**

Қазіргі кезеңнің ұсынып отырған жаңа талаптар мәнмәтінде тек Қазақстан ғана емес, басқа да көптеген елдер әсіресе өздерінің өтпелі кезеңдерінде өзінің тарихына, мәдениетіне, философиясына, этикалық құндылықтарына және дәстүрлеріне оралатындығын әлемдік тәжірибе айғақтауда. Біз қарастырып отырған эволюциялық тәсіл тұрғысынан, қазақ философиясының өзіндік ерекшелігі алдымен оның терең дүниетанымдық бағдары арқылы көрінеді. Қастерлі мәні мен өзегі этика болып табылатын қазақ философиясы – бұл халықтың бірегейленуіне қосылған қомақты үлес және тек қана адамгершілік теориясы емес, қазіргі кезеңдегі рухани жаңғыру үстіндегі Қазақстан үшін өмірлік қажеттілік болып табылатын өнегелік іс-әрекеттердің бағдарламасы.

## КЛАССИФИКАЦИЯ ФОРМ СИНТЕЗА ЭТНИЧЕСКОЙ И ГРАЖДАНСКОЙ НАЦИЙ В МИРОВОМ ОПЫТЕ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме классификации наций как способу изучения наций в современном мире. Классификация является одним из важных методов научного, в частности, социального познания. Понятие нации играет сегодня первостепенную роль в социально-политической науке. Несмотря на большое количество наций в современном мире, метод классификации не получил большого распространения в изучении наций и национализма. Наибольшую известность получила классификация наций Ханса Кона, которая делит их на этнические и гражданские. Эта классификация играет большую роль в изучении наций и национальных процессов в современном мире. На ее основе возникает утверждение о структуре нации как синтезе ее этнических и гражданских элементов. В данной работе предлагается классификация наций, состоящая из четырех элементов: чисто этническая нация, нация с доминированием этнических элементов над гражданскими, нация с доминированием гражданских элементов над этническими, чисто гражданская нация.

**Ключевые слова.** Классификация, нация, этническая нация, гражданская нация, национальная интеграция.

### *Введение и методология*

Классификация является одним из важных методов научного, в частности, социального познания. Понятие нации играет сегодня первостепенную роль в социально-политической науке. Несмотря на большое количество наций в современном мире метод классификации не получил большого распространения в изучении наций и национализма. Наибольшую известность получила классификация наций Ханса Кона, которая делит их на этнические и гражданские. Эта классификация играет большую роль в изучении наций и национальных процессов в современном мире. На ее основе возникает утверждение о структуре нации как синтезе ее этнических и гражданских элементов. В данной работе предлагается классификация наций, состоящая из четырех элементов: чисто этническая нация, нация с доминированием этнических элементов над гражданскими, нация с доминированием гражданских элементов над этническими, чисто гражданская нация.



## ***Классификация наций Ханса Кона***

В изучении мирового опыта формирования национальной идентичности большую роль играет деление наций на этнические и гражданские. Это деление восходит к работам одного из классиков теории нации и национализма Хансу Кону (Hans Kohn). Справедливости ради следует отметить, что в 1940-е годы, когда Кон писал свою знаменитую книгу «Идея национализма», в которой впервые привел разделение наций на этнические и гражданские, он не применял эти термины. В то время в литературе по нации и национализму эти термины не употреблялись. Они вошли в научный обиход позднее, в 1960-1970 годы, когда этнические группы и их связи с нациями и национальным строительством стали предметом изучения в мировой литературе.

Кон исследовал начальный период становления наций в XIX в., развернувшийся в Европе и Северной Америке. Для Кона нация является продуктом национализма, под которым он понимает состояние общественного сознания определенного сообщества [Kohn 1945, p. 18]. Национализм в этом смысле соответствует тому, что мы сегодня понимаем как национальная идентичность. Возникновение национализма определенной нации означает в этом смысле возникновение национальной идентичности. Но идентичности самой по себе недостаточно для появления нации. Для этого необходимы социальные и политические условия, важнейшим среди которых являются суверенное государство и гражданское общество. Такие условия сложились в конце XVIII-первой половине XIX вв. в западном мире, в Англии и Франции, Нидерландах и Швейцарии, в Соединенных Штатах и британских доминионах [Kohn 1945, p. 329].

За пределами западного мира, в центральной и восточной Европе, а также в Азии, национализм появился позже, в последней трети XIX- начале XX вв. Особенность этого национализма состояла в том, что он существовал на более отсталой стадии политического и социального развития указанных регионов. Формированию нации здесь препятствовало несовпадение границ существующих государств и зарождающихся национальных сообществ. Требовалось привести в соответствие политические границы с нарастающими этнографическими требованиями. Вследствие отсталости социально-политического развития возрастающий национализм за пределами западного мира нашел свое выражение в культурной сфере [Kohn 1945, pp. 329-330].

Для Кона наиболее убедительным примером культурного национализма вне западного мира является германский национализм XIX века. Национализм на Западе основывался на сообществе как продукте социальных и политических факторов. Национализм в Германии не нашел своего обоснования в рациональной социальной концепции, но видел свое оправдание в «естественном» факте сообщества, объединенного не волей или обязательствами негласного контракта, но традиционными связями род-

ства или статуса. Германский национализм подменил легальное и рациональное понятие «гражданство» совершенно неопределенным понятием «народ». Это понятие использовалось изначально германскими гуманистами, а позднее получило развитие в трудах великого немецкого философа Гердера и последователей созданного им направления мысли, которое получило название романтизма [Kohn 1945, p. 330].

Кон был первым в изучении наций и национализма, кто выделил два типа наций, один из которых возник в западной Европе, а другой – в восточной и центральной Европе. В дальнейшем это разделение получило развитие в виде разделения наций на гражданские и этнические, при этом гражданские нации соответствовали западному типу нации, а этнические нации – восточному типу нации. В определении гражданской нации ведущую роль играют социально-политические институты, такие как право, конституция, либерально-демократические и гражданские организации и движения. Этнические нации определяются в литературе как нации, в построении которых главную роль играют этнокультурные факторы. Здесь нация понимается как основанная на системе родства, происхождении от единого (чаще всего вымышленного, мифического) предка. Этническую нацию объединяют такие культурные факторы, как язык, религия, традиции и обычаи, исторические представления и многие другие.

Разделение наций на гражданские и этнические возникло на ранних этапах формирования наций еще в XIX в. в географических рамках Европы и северной Америки. Теоретическое и практическое значение этого разделения состоит в том, что в дальнейшем, в XX в., когда национальное строительство приобрело глобальный размах, возникающие нации по-прежнему делились на гражданские и этнические. Сегодня в мире существуют около 200 национальных государств и существующие в них нации специалисты, как и раньше, разделяют на гражданские и этнические. Иначе говоря, введенная Коном классификация наций и сегодня занимает главное место в изучении наций и национализма [Smith 1991, p. 80].

Гражданские нации возникли в XIX веке на Западе и рассматривались учеными и политиками как образец и высшая форма нации. Этническая нация приписывалась Востоку (первоначально, восточной Европе) и определялась как низшая, более отсталая форма нации. Возникшая в 1960 гг. теория национального строительства предлагала новым независимым государствам Африки, Азии и Латинской Америки западные модели формирования нации из полиэтничного и поликультурного населения этих стран. Однако опыт национального строительства в третьем мире оказался неудачным, поскольку доминирующими в нем оказались этнокультурные представления о нации. В результате национальное строительство в странах третьего мира не привело к образованию единой гражданской нации, а их полиэтничное и поликультурное население оказалось подверженным межэтническим и межконфессиональным конфликтам.

## ***Национальное строительство как синтез этнической и гражданской наций***

Сегодня национальное строительство в различных регионах мира приобрело форму синтеза этнической и гражданской нации. Этот синтез ученые также определяют как национальную интеграцию. Взаимоотношения гражданской и этнической форм нации посредством их синтеза имеет место во многих новых независимых государствах. Не случайно поэтому Смит и другие теоретики национальной идентичности утверждают, что в каждой нации содержатся гражданские и этнические элементы в различной степени и форме. В истории одной и той же нации в одни моменты могут, например, преобладать гражданские и территориальные элементы, тогда как в другие моменты могут доминировать этнические и языковые, лингвистические аспекты [Smith 1991, p. 13].

В современном мире наблюдаются различные формы соединения этнической и гражданской нации в процессе национальной интеграции. Поэтому различия между нациями с позиции их отнесения к этническим или гражданским нациям определяется пропорцией этнических и гражданских элементов в процессе национальной интеграции. Если в синтезе этнической и гражданской наций доминируют этнические элементы, то возникающее в результате национальной интеграции национальное общество относится к этническому типу. Если же в этом синтезе доминируют гражданские элементы, то нация относится к гражданскому типу.

Необходимость и возможность изучения национальной интеграции как синтеза этнической и гражданской наций определяются, по крайней мере, тремя обстоятельствами. Во-первых, в чисто логическом плане понятия этнической и гражданской наций являются, если следовать терминологии Макса Вебера, идеальными типами, то есть в чистом виде они не встречаются в современном мире. Полезность этих понятий для научного изучения наций связана с тем, что они помогают понять формы существования наций в современном мире, а также социальные и политические условия и механизмы их формирования.

Во-вторых, даже западный опыт развития национальных процессов, который рассматривается как образец гражданской нации, демонстрирует, что этнокультурный элемент в нации никуда не исчезает. При этом модернизация не только интегрирует людей различного этнокультурного происхождения в единое сообщество, но и не менее сильно вызывает в них потребность подчеркивания своей особенности, отличия от других и, соответственно, укрепления своей этнокультурной идентичности. В 1970 гг. обострились этнокультурные проблемы в таких западных странах, как Бельгия, Великобритания, Испания, Канада, да и в самих США расовый, то есть этнокультурный по своей сущности, вопрос еще далек от своего раз-

решения. Вот почему, как считает Коннор, национальное строительство, не учитывающее этнокультурные аспекты, в значительной мере является «национальным разрушением» [Connor 1990].

Наконец, в-третьих, даже в моноэтнических нациях, состоящих почти полностью (90-95 и более процентов общего населения государства) из представителей одного этноса, необходимо развитие элементов гражданской нации. В современных национальных государствах построение нации невозможно осуществить исключительно на этнокультурных элементах. Неизбежным в национальном строительстве является обращение к его гражданским элементам, включая институты гражданского общества, гражданских правовых норм, системы представительства, без которых граждане не могут ощущать взаимосвязь с государством. Иначе они не будут воспринимать государство, гражданами которого они являются, как свое национальное государство. В еще большей мере развитие гражданских элементов необходимо в полиэтническом обществе, чтобы граждане, несмотря на этнические и культурные различия, рассматривали друг друга как равных во всех отношениях и вносили бы свой вклад в успех и развитие нации и государства.

### ***Необходимость классификации наций на основе синтеза этнических и гражданских элементов***

Предлагаемая нами классификация современных наций основана на идее национального строительства как синтеза этнических и гражданских элементов в процессе формирования нации. Важным для понимания предлагаемой классификации является то, что она основана на традиционной классификации Кона на этнические и гражданские нации. При этом наша классификация имеет более детализированный характер, поскольку состоит не из двух, как у Кона, элементов, а из четырех: 1) чисто этническая нация; 2) нация с преобладанием этнических элементов над гражданскими; 3) нация с преобладанием гражданских элементов над этническими; 4) чисто гражданская нация.

Преимущество предлагаемой классификации над традиционной классификацией Кона состоит в том, что она позволяет четче провести различие между этническими и гражданскими нациями. В сегодняшнем мире практически все нации заявляют о себе как гражданских нациях. Это напоминает декларации государств и их лидеров, заявляющих о своих политических системах как демократических системах. Подобные утверждения о гражданских нациях и демократических политических системах основаны на декларативных формально-правовых документах типа конституции, а не на реальной практике национального и демократического строительства в государстве.

Нация устами своих лидеров может заявлять о себе как гражданской, хотя в реальной практике национального строительства в ней доминируют этнические элементы. Поэтому несмотря на заявления лидеров такой нации

эксперты относят ее к этническим нациям. В принципе, с точки зрения синтеза этнических и гражданских элементов в формировании нации, среди многообразия современных наций в современном мире нет одинаковых наций. Две нации, которые эксперты относят к этническим, неизбежно различаются между собой степенью распространения в них этнических и гражданских элементов: в одной из них этнические элементы распространены в большей мере, чем в другой. Такая ситуация наблюдается практически во всех регионах мира. Таким же образом среди гражданских наций имеются различия по степени распространенности гражданских элементов.

Предлагаемая классификация позволяет, на наш взгляд, лучше понять переход от этнической к гражданской нации и обратно: от гражданской нации к этнической нации, поскольку в ходе истории такие переходы неоднократно наблюдались. В случае перехода от этнической нации к гражданской нации происходит возрастание гражданских элементов и сокращение значения этнических элементов в национальном строительстве. Наоборот, при переходе от гражданской нации к этнической нации, что также наблюдалось в истории, происходит сокращение значения гражданских элементов и возрастание роли этнических элементов в национальном строительстве.

Анализируя переход от этнической нации к гражданской нации и обратно в контексте возрастания этнических или гражданских элементов в ходе национального строительства, мы имеем возможность проследить в определенной мере динамику этого процесса. Традиционная классификация Кона носит, по нашему мнению, более статический характер, разделяя нации на этнические и гражданские в их противоположности друг другу. Эта классификация закрепляет за нациями определение этнической и гражданской как от века данное и неизменяемое. Но история показывает, как мы указывали, что нации эволюционируют, превращаясь со временем из этнической в гражданскую нацию, и наоборот. Это изменение происходит за счет трансформации формы синтеза этнической и гражданской нации в эволюции нации. Классификация, которая ставит во главу угла синтез этнических и гражданских элементов в построении нации, позволяет лучше понять переход нации из этнической в гражданскую.

Акцент на синтез этнических и гражданских элементов в структуре нации как основа предлагаемой классификации современных наций ставит другой вопрос, а именно, о мере, степени этих элементов в составе нации. Даже нации, которые оцениваются экспертами как этнические или гражданские, различаются, как мы говорили, распространенностью в них этнических или гражданских элементов. Иначе говоря, нации, которые определяются, как, например, этнические, различаются между собой мерой распространения в их структуре этнических элементов. Следовательно, можно утверждать, что среди этнических наций существует целый спектр, континуум, определяемый мерой их этничности. Аналогичное рассуждение справедливо и для гражданских наций.

Мы вышли, таким образом, на необходимость классификации наций на основе определения меры их этничности и гражданственности. Нужно только разработать критерии определения меры этничности и гражданственности наций. Но это сложная проблема современной теории наций и национализма. Такая классификация даст в руки ученым количественные инструменты определения структуры наций с точки зрения распространенности в ней этнических и гражданских элементов. По нашему мнению, основой создания такой классификации наций может стать предлагаемая нами классификация по принципу синтеза этнических и гражданских элементов.

### ***Основные типы классификации на основе синтеза этнической и гражданской наций***

Как было сказано, предлагаемая нами классификация форм соединения этнической и гражданской нации в национальном строительстве состоит из четырех категорий. Первая категория включает в себя ту форму национальной интеграции, в которой единственной формой нации является этническая нация, исключаящую любую форму гражданской нации как надэтническое сообщество.

Разумеется, утверждение об этнической нации как единственной форме нации, исключаящей любую форму гражданской нации, звучит в сегодняшней реальности, по меньшей мере, странно. Понятие гражданской нации является общепринятым в современном мире и основано на международной правовой практике гражданства. В соответствии с этой практикой под нацией в современных национальных государствах понимают совокупность всех граждан государства независимо от их этнической, языковой, культурной, религиозной принадлежности. Республика Казахстан как полноправный член международного сообщества, руководствующийся в своей деятельности нормами международного права, проводит свою национальную политику на основе понятия гражданской нации.

Сегодня такая форма национальной интеграции на уровне национального государства практически не встречается, если речь идет о государстве с полиэтничным населением. Исторически, однако, чисто этнические нации существовали, прежде всего, как принцип национального строительства. Как известно, в Германии на протяжении длительного времени в течение XIX-XX веков принцип крови, то есть этнический принцип, играл определяющую роль в национальном строительстве [Brubaker 1992]. После второй мировой войны в Германии значительно возросло значение гражданских элементов в национальном строительстве, они даже стали определяющими, однако, определенное значение этнического принципа все же сохраняется.

Этнический принцип национального строительства ставит важнейший вопрос о понимании нации в ее соответствии с общим населением



государства: совпадает ли нация со всем населением или только ее частью? Если нация совпадает со всем населением полиэтнического общества, то в этом случае принципом национального строительства является гражданство. Здесь гражданство связано, как правило, с территориальным принципом, поскольку нация совпадает с населением, проживающим на определенной территории, причем речь идет о территории государства.

Однако в мире имеется немало националистических движений, которые мечтают о построении нации, состоящей из представителей своего и при этом единственного этноса. В этом случае нация не совпадает с населением всего государства, которое, как правило, является полиэтническим. Такого рода националистические движения являются сепаратистскими, то есть они ставят своей целью образование своего национального государства, которое выделилось бы из состава многонационального государства. В этом случае понятие «нация», которым оперирует националистическое движение, не совпадает со всем населением многонационального государства, из состава которого она хочет выделиться. Под нацией понимается та этническая нация, от имени которой выступает националистическое движение. Соответственно, национальное государство, к созданию которого стремится националистическое движение, мыслится его лидерами как государство этнической нации.

Второй тип классификации на основе синтеза этнической и гражданской нации основан на доминировании первой над второй. В отличие от первой формы этот тип национальной интеграции очень распространен в современном мире, прежде всего в развивающихся странах. Важно отметить, что понимание нации для этого типа классификации совпадает со всем населением государства. Когда мы говорим о государстве, то имеем в виду бывшие колонии, получивших независимость после распада колониальных империй Запада. Эти государства в массовом количестве возникли в Азии, Африке и Латинской Америке.

Колонии были территориальными завоеваниями западных держав в перенаселенных регионах мира, причем они включали в себя разношерстное в этническом плане население, проживавшее на этих территориях. Получив независимость в результате деколонизации, бывшие колонии получили формальный статус национального государства, в котором нацией является все его полиэтническое население. Иначе говоря, территориальное объединение всех этнических групп в рамках нового независимого государства стало называться нацией. Это и некоторые другие формально-правовые положения рассматриваются как гражданские элементы наций, появившихся на месте колониальных сообществ. Гражданские элементы национальной интеграции направлены на то, чтобы представить свою страну на международной арене как соответствующую нормам международного, прежде всего, гражданского права и потому легитимного члена мирового сообщества. В целом гражданские институты в таком обществе слабые и неразвитые для

---

того, чтобы наладить в нем социальное взаимодействие, которое пересекает этнические и культурные границы входящих в него индивидов.

Без гражданских институтов и гражданского взаимодействия полиэтничное общество в странах третьего мира превращается в этнически разделенное общество. В таком обществе этносы разделены между собой и потому находятся в конкурентных отношениях за власть и другие социальные ресурсы общества. Главной формой солидарности и мобилизации становится этническая солидарность и мобилизация. Конкурентные отношения за власть и ресурсы общества в таких условиях превращаются в конфликты с применением насилия.

В такой ситуации не только в национальном строительстве, но во всей социально-политической жизни общества решающую роль играют этнические отношения. Доминирование этнокультурных факторов в национальной интеграции связано с тем, что крупные этносы в полиэтничном обществе стремятся захватить командные высоты в нем, чтобы добиться доминирования своего языка, культуры и символов.

Третья форма национальной интеграции предполагает доминирование гражданской нации над этнической нацией. Это означает высокий уровень гражданских институтов в полиэтничном обществе, позволяющий индивидам вступать в различные формы социального взаимодействия, невзирая на свои этнические, религиозные и иные связи и принадлежности. Эта форма синтеза этнической и гражданской нации является распространенной в современном мире, охватывая западные страны, индустриальные государства в других регионах, а также посткоммунистические страны восточной и центральной Европы.

Тем не менее, неправильно говорить о том, что в этих странах ушли в прошлое этнокультурные элементы национальной интеграции. Как показывает практика, этнические моменты в той или иной форме оказывают влияние на политическую повестку дня государств с развитой гражданской нацией, вплоть до вопросов целостности национального государства. В господствовавшей до 1970 гг. теории национального строительства культурные различия групп, входивших в нацию, рассматривались как нечто несущественное, исчезающее с течением времени в процессе формирования единого национального сообщества. Однако именно этносы как носители культурных различий вышли на первый план как на Западе, включая страны ОЭСР, так и в обретших независимость странах, бывших колониями Запада. Это явление получило название «этнический ренессанс».

Четвертая форма синтеза этнической и гражданской нации исключает этническую нацию и утверждает единственно возможную гражданскую нацию. В реальности таких наций, охватывающих все полиэтничное население государства, в сегодняшнем мире не существует. Их можно рассматривать как идеальный тип. Но, как и в первой категории синтеза этнической и гражданской нации, включающей в себя только этническую нацию, этот тип синтеза

можно применить не ко всему населению государства, но к определенной его части. Например, в США белое сообщество можно рассматривать как гражданскую нацию, возникшую на основе практики «плавильного котла». Однако значительная часть черного населения не подверглась воздействию «плавильного котла», поэтому об Америке часто говорят как о двух нациях.

### *Заключение*

Общий вывод из проведенного исследования заключается в том, что на основе известной классификации наций Ханса Кона возможно построение других классификаций, которые позволят глубже понимать природу нации. Предложенная в статье классификация наций на основе синтеза этнических и гражданских элементов в структуре нации позволяет лучше понимать переходы от этнической нации к гражданской нации как ее эволюцию, в ходе которой происходит переход от доминирования этнических элементов в структуре нации к доминированию гражданских элементов в ее структуре. Эта классификация позволяет проанализировать динамику развития наций в современном мире.

### **Библиография**

- Brubaker, R. 1992. 'Citizenship and Nationhood in France and Germany'. Cambridge, MA, and London, England, Harvard University Press, 288 s.
- Connor, W. 1990. 'When is a Nation. Ethnic and Racial Studies'. Vol.13, No.1, pp. 92-100.
- Kohn, H. 1945. 'The Idea of Nationalism'. New York, Macmillan, 539 s.
- Smith, A.D. 1991. 'National Identity'. Reno and Las Vegas, University of Nevada Press, 227 s.

#### **Қадыржанов Р.**

#### **Ұлттық идентілік құрылуының әлемдік тәжірибенің этникалық және азаматтық ұлттар синтезінің классификациясы**

Мақала қазіргі әлемдегі ұлттар жіктемесін ұлттарды зерттеу әдісі ретінде қарастыру мәселесіне арналған. Жіктеме - ғылыми, әлеуметтік танымның маңызды әдісі. Бүгінгі таңда ұлт түсінігі әлеуметтік-саяси ғылымдар аясында бірінші дәрежелі рөл атқарады. Бұл жұмыста төрт элементтен тұратын, ұлттар жіктемесі ұсынылады: таза этникалық ұлт, азаматтықтан этникалық элементтері басым ұлт, этникалықтан азаматтық элемент басым ұлт, таза азаматтық ұлт. Бұл мақалада төрт түрінен тұратын жаңа бір классификация ұсынылады: нақты этникалық ұлт, ұлттың азаматтық элементтердің этникалық элементтер басымдық жасайтын ұлт, ұлттың этникалық элементтердің азаматтық элементтер басымдық жасайтын ұлт, нақты азаматтық ұлт.

Салтанат Әубәкірова, Гаухар Ахметова, Бағлан Қапышева  
(Павлодар, Қазақстан)

## ЭТНИКАЛЫҚ ЖАДЫНЫҢ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІ ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ РӨЛІ

**Аннотация.** Мақалада этникалық жадының мәні мен мазмұны, оның ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы рөлі философия тұрғысынан талданады. Этникалық жадының дүниетанымдық негіздері танымның теориялық деңгейінде пайымдалады. Этникалық жады қалыптасуының этномәдени алғышарттарының мысалы ретінде адамзаттық мәдениеттің ажырамас бір бөлігі түріндегі қазақ мәдениеті алынып, қазақ халқының бүгінгі тарихи өзіндік санасы зерттеледі.

Ұлттық сана сезімнің қайта жаңғыруы, өткенге баға беру әр түрлі әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардың алдына үлкен міндеттер қойды. Өйткені бағаның объективті болуына болашақтағы жасалатын іс-әрекеттердің сипаты мен маңызы да байланысты. Мақалада этникалық бірегейлік заман талабына сай бейімделуге қабілетті, икемді қоғамның өмір сүруге қабілетін қорғаушы ретінде қарастырылған. Бірегейліктің қалыптасуы экономикалық және әлеуметтік-саяси жаңа жүйелердің пайда болуымен қатар, жаңа қоғамдық ой және дүниеге көзқарас, әлеуметтік-саяси қатынастарға жауап ретінде жаңа идеялармен бірге жүреді. Ұлттың субъективті сипаты анықталады және азаматтық өзіндік бірегейлік үдеріс ұлттық саясаттың негізгі іргетасына айналады.

**Түйін сөздер.** Этнос, этникалық жады, тарихи сана, қоғам, ұлт, ұлттық рух, ұлттық бірегейлік, дүниетаным, этносаралық қатынас.

### *Кіріспе*

Әлеуметтік болмыстың көптеген қырларын, саяси және этноәлеуметтік үдерістерді сипаттау үшін халқымыздың өткен тарихқа, оның қазіргі күнмен және оның болашақтағы мүмкін болатын бейнеленуімен байланысына қатынасын зерттеу қазіргі күні жүргізіліп отырған іргелі зерттеулермен тығыз байланысты.

Әлеуметтік жады формасы жағынан әмбебап және мазмұны жағынан нақты болып келеді. Сондықтан да этникалық жады қашанда нақты-тарихи, әлеуметтік, ұлттық және дара индивидуалдық мазмұнмен тол-тырылады. Қазіргі жағдайларда әлеуметтік жадының үш деңгейінде де – жаһандық деңгейінде, ұлттық деңгейде және индивидуалдық деңгейде түбірлі өзгерістер болып жатыр: адамдық индивидуалдық деңгейде антропологиялық төңкеріс орын алды, әлеуметтік немесе этностық деңгейде ұлттық сана-сезімнің бұрын-соңды болмаған дүмпуі байқалды және жалпыадамзаттық ғаламдық деңгейде ақпараттық жаһандану үдерісін бастан кешіп отырмыз.

Этникалық жадының деңгейі неғұрлым терең болған сайын адам да, тұтастай алғанда қоғам да рухани бай болады. Бүгінгіні түсіну мен

болашақты болжау үшін өткенді білу тарихи білімнің негізгі арқалайтын жүгі екендігі рас. Халықтың ғасырлар бойы жинақтаған әлеуметтік-мәдени тәжірибесіне тереңірек енген сайын қазіргі адамның өмірлік және азаматтық ұстанымы да айқындала түседі.

Әлемде қоғамдық-саяси, әлеуметтік-мәдени қатынастардың ең күрделі, қарама-қайшы әрі нәзік қырларын этностардың арасындағы қатынастар құрайды және олар елдегі саяси ахуалға, экономикалық және әлеуметтік қатынастардың жағдайына, мемлекеттік-құқықтық институттардың тиімділігіне, мемлекеттің ұлттық саясатының пәрменділігіне негізделеді. Адамдардың материалдық және рухани құндылықтармен, тәжірибемен, этностардың мәдени жетістіктерімен, өмір сүру салттарымен, тұрмыстағы ерекшеліктерімен өзара алмасуы этностардың қарым-қатынас жасау барысында жүзеге асады. Сонымен бірге, этносаралық қатынас барысында өзара әрекет жасайтын халықтардың дәстүрлі түсінігіндегі, көзқарасындағы, мүддесіндегі, дәстүрі мен құндылықтарындағы ерекшеліктер қақтығысы орын алады, сондықтан ол арнайы моральдық, әлеуметтік-психологиялық, саяси-құқықтық реттеуді, тікелей этносаралық байланыс саласында тұлғаның мінез-құлқына әлеуметтік бақылау жүргізуді қажет етеді.

Этникалық жады, этникалық бірегейлік мәселелері көптеген шетелдік және бірқатар отандық зерттеушілердің назарында болып келеді. Зерттеушілердің бұл саладағы еңбектері теориялық тұжырымдары, әдіснамалық ұстанымдары және логикалық құрылымдары тұрғысынан әр түрлі болып табылады. Шетелдік әдебиеттерде этникалық бірегейлікке байланысты жұмыстар көп, дегенмен этникалық жады мәселесі бойынша еңбектер өте аз. Мысалы, Ю.В. Бромлей [1983], Э. Геллнер [1991], Ю. Хабермас [1999], С. Хантингтон [2003], Э. Эриксон [2006] этникалық бірегейлік мәселесін қарастыра отырып, этникалық жады феноменіне көңіл аударған. Бұл зерттеулерде өзін-өзі анықтаудың әлеуметтік мәселелері, ұжымдық тиесіліктің қалыптасуы мен құрылуының принциптері терең, жан-жақты зерттелген. Сонымен қатар бұл ғалымдардың назарында этникалық бірегейліктің құрылымы, функциялары, оның табиғаты, сонымен қатар оның әлеуметтік саладағы көріністерінің әр түрлі қырлары сияқты күрделі мәселелер болды.

Қазақстандық ғылымда этносаралық қатынастар, этникалық бірегейлік, этносаралық келісім мәселелері тәуелсіздік алған жылдардан бастап қарқынды түрде зерттеле бастады. Бұл мәселелерді отандық ғалымдар Ә.Н. Нысанбаев, В. Курганская, Р. Қадыржанов, К.М. Байпақов, Х. Арғынбаев, Ж.О. Артықбаев, М. Қойгелдиев, Н.М. Масанов, М.С. Шайкемелев және т.б. зерттеп келеді.

### ***Зерттеудің әдіснамасы***

Этникалық жады негізін жалпыфилософиялық ұстындар және категориялармен қатар, әлеуметтік философиялық, арнайы ғылыми әдіс-

тәсілдер құрады. Атап айтқанда, тарихилық пен логикалықтың бірлігі, нақты тарихилық, тұтастық, себептілік ұстыны, сондай-ақ жалпылық пен жалқылық, абстрактылық пен нақтылық, мән мен құбылыс, мүмкіндік пен қажеттілік, мазмұн мен формалар, сабақтастық, қайшылықтар және басқа категориялар қолданылды. Этникалық жадыны талдаудың әлеуметтік-мәдени компаративистикалық, жүйелі-функционалдық, құрылымдық тәсілдерімен қатар, мәселенің күрделілігіне орай, тарихтың этнография, деректану және тарихнама сынды арнаулы салаларының ұстындары мен әдістері де пайдаланылды.

### ***Этникалық жадының мәні мен мазмұны***

Этникалық жады – күрделі әрі көпқұрамды құбылыс. Оның құрамына халықтың тарихи, мәдени, саяси жадысы кіреді. Ол этностың тарихи-әлеуметтік ақпаратын, тарихи мұрасын сақтау, жинау және жалғастыру сияқты қызмет атқарады. Этникалық жады – этникалық бірліктің (топтың, аз ұлттардың, халықтың) өз өткенін жаңғырту мүмкіндігі. Өзінің тарихи мұрасына, ұзақ уақыт бағаланбай келген этномәдени үлгілерге халықтың саналы түрде қайта оралуы жағымды құбылыс болып табылады. Этноәлеуметтік жады әлеуметтік жадының бір құрамдас бөлігі бола отырып, этникалық, әлеуметтік тәжірибені шоғырландырудың арнайы формасын құрайды, оны трансляциялауды қамтамасыз етеді. Этникалық фактор – әлеуметтік жадының белгілі бір детерминанты. Әлеуметтік жадының этникалық құрамы туралы сөз болған кезде белгілі бір нақты-этникалық ерекшелігі бар құбылыс, оқиға, тарихи кезең индивидуум, топ, қоғам тұрғысынан алған баға ескеріледі.

Этникалық жадының мазмұндық негізін халықтың мәдени генофонды құрайды, ол этникалық мәдениеттің элементтерінен тұрады. Оған тіл, өнер, халықтың материалды мәдениеті, ұлттық дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар, халықтық даналық пен философия кіреді. Этникалық жадының формасын құрушы фактор ретінде ғасырлар бойы жинақталған мұраның, ақпараттың ұрпақтан ұрпаққа берілуін алуға болады. Этноәлеуметтік жадының трансляциялық факторын атап өткен кезде, оның аккумулятивті қызметін де естен шығармау керек. Ол әлеуметтік-мәдени тәжірибені жинақтайтын синтездеуіш болып табылады. Этникалық жады халықтың рухани келбетіндегі ең күрделі әлеуметтік-психологиялық құрылым болып табылады. Ол қабат-қабат болып тілде, мәдениетте, дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарда, психологияда жинақталады. Ол туған жер, ұлттық мүдде, материалдық және рухани құндылықтарға деген халықтың қатынасында да көрінеді. Этноәлеуметтік жадыда тарихтағы батырлық және драмалық оқиғалар бейнеленеді. Сонымен қатар халықтың тарихи оқиғаларға байланысты өкпе-назы да осында сақталады.

Этникалық жадыны ұлттың рухани келбетінің «өзегі», орталығы ретінде қарастыруға болады. Күрделі эволюциялық жүйелерді синергетика аясында зерттеген кезде ғалымдар өткен кезең турады ақпарат оның



ортасында сақталатындығын анықтаған. Этноәлеуметтік жады «ұлттық-генетикалық код» болып табылатыны белгілі, ол тарих, оның дамуының кезеңдерін, ұлттың этникалық әлеуетін, тіршілік етуінің жағдайын білдіреді. Жадыда этностың мәдени және әлеуметтік тәжірибесінің кодталуы – көпжақты үдеріс. Ол интеллектуалды-рухани сферада да, материалдық-өндірістік іс-әрекетте де іске асады. Ұлттың рухани келбетіне – халықтың мәдени гено-фондына ену үшін мәдениеттің компоненттері уақыт елегінен өтуі тиіс, сол қауымдастықтың құндылығына айналуы тиіс. Бұл «ұлттық-генетикалық» код жоғалған жағдайда, адамның тұқымының жоғалуы сияқты, біз этникалық қауымдастықтың құруы туралы айтамыз.

Этникалық жадыны екікомпонентті біртұтас құбылыс ретінде көрсетуге болады. Ол этникалық өзек мен әлеуметтік белдеуден тұрады. Бірінші компонент «бастапқы субстратқа» ие, яғни ерекше тұтастық ретінде этникалық қауымдастықтың негізін құрайтын элементтерден тұратын субстрат болып табылады. Этникалық ядро жоғары дәрежеде тұрақтылыққа ие, ол болмашы ғана өзгеріске ұшырайды. Егер этникалық өзек әлеуметтік-биологиялық жадыға, тарихи даму жадысына ие болса, онда әлеуметтік белдік тек тарихи дамудың жадысымен ғана шектеледі. Бұл әлеуметтік белдік ұлттық бірліктің «ақпараттық сүзгіші» функциясын атқарады, ол өзі арқылы көптеген ақпараттық ағындарды өткізеді, сол қауымдастыққа қажетті, құнды, маңызды ақпаратты іріктейді. Басқаша айтқанда, этноәлеуметтік жадының этникалық өзегі этникалық өлшемдердің белгілі бір жиынтығын сақтайды, олардың қолданылуы өзіндік бірегейліктің құралы болып табылады, ол сол этносқа тиістілікті білдіреді. Ал әлеуметтік белдік феноменінің тіршілігі үшін диахрондық емес, синхрондық байланыстар маңызды.

Халықтың әлеуметтік жадысы әр түрлі ұрпақтардың жеке тәжірибелерімен шектеледі. Көп жағдайда адамдар өздері үшін өмір сүріп бастаған кезден бастап болған оқиғаларды маңызды деп санайды. Этноәлеуметтік жадының ортасына этникалық компонентті қою этникалық жадыны әлеуметтік жадыдан жоғары қоюды білдірмейді, ол ұлттық жадыда этникалықтың тұрақты екенін, мызғымас берік екенін білдіреді. Әлеуметтік-мәдени дағдарыстар кезінде, ұлттық қозғалыстардың күшеюі кезінде тарихи тәжірибе мен білімнің өзектілігі артады. Әлеуметтік топтар, қоғамдық қозғалыстар этникалық жадыдан негіздеме табады, өздерінің ұлттық талаптарына қолдау табады. Бірақ этникалық жадыға жүгіну жады феноменімен негізделмейді, ол ұлттық мүддемен байланысты. Әр түрлі саяси, қоғамдық күштер тарихи санада өздері көргісі келген нәрсені көреді. Ұлттық жадыға әрқашанда таңдау тән, өйткені бұл жерде субъективті фактор бар, яғни оқиғалар жеке адамдардың, әр түрлі әлеуметтік топтардың мүдделері тұрғысынан түсіндіріледі.

«Әлеуметтік жадының қызметі өзінің екі қырынан танылады: әрекет үстіндегі буынның мәдени жүкті жинақтап қалыптастыруы ретінде

және кейінгі ұрпақтың бұл дәстүрді жаңғыртуы ретінде. Әлеуметтік жадының жинақталуы мен игерілуі біртұтас тарихи субъект шеңберіндегі адамдардың санасы мен еркіне бағынбайтын материалды, объективті үдеріс болса, нақты әлеуметтік қауымдастықтың уақыт ағымындағы өзгеріске түсетін осы тарихи сабақтастығы «қоғамның тарихи санасы» деп аталады. Тарихи байланыстың материалдылығы тарихи сана индивидтерінің субъективті рухани белсенділігіне айналып, бірте-бірте индивидуалдылықтан жоғары тұрған қоғамдық сананың ерекше бір қыры ретінде көрініс табады» [Сатершинов 2016, 106 б.].

Жады – күнделікті өмірлік тәжірибе мен қоғамдық институттар арқылы отбасының, діннің, әлеуметтік таптың әсерімен дамиды қандай да бір мәдени шығарма емес қазіргі кезде құрылған және естеліктер жиынтығы ретіндегі әлеуметтік құрылым. Әлеуметтік жадының қызметі өзінің екі қырынан: әрекет үстіндегі буынның мәдени жүкті жинақтап қалыптастыруы және кейінгі ұрпақтың бұл дәстүрді жаңғыртуы ретінде танылады. Әлеуметтік жадының жинақталуы мен игерілуі біртұтас тарихи субъект шеңберіндегі адамдардың санасы мен еркіне бағынбайтын материалды, объективті үдеріс болса, нақты әлеуметтік қауымдастықтың уақыт ағымындағы өзгеріске түсетін осы тарихи сабақтастығы «қоғамның тарихи санасы» деп аталады. Тарихи байланыстың материалдылығы тарихи сана индивидтерінің субъективті рухани белсенділігіне айналып, бірте-бірте индивидуалдылықтан жоғары тұрған қоғамдық сананың ерекше бір қыры ретінде көрініс табады. Н.А. Бердяевтың пікірінше, жады тек өткенді еске түсіру емес, өткенді тек түсініп қана қоймай, оның өзгеруіне де бағытталған «рухани белсенділіктің» тууы [Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв 2011].

Әлеуметтік жады жағдайлардың үнемі өзгеріп отыруына қарамастан дамудың үздіксіздігін сақтаудағы қоғамның қажеттілігін өтейтін құрал және қоғамның қалыпты қызметінің шарты болып табылады. Алдыңғы дамумен сабақтастық жойылған жағдайда, сабақтастықтың жаңа жағдайларға бейімделе алмаған тұстарында тарихи байланыс үзіліп, тарихи ұмыту тетігі іске қосылады. Бұл ұмыту анағұрлым әлеуметтік маңызды ақпаратқа орын беруі тиіс. Алайда ұмытушылық идеологиялық догмалар мен саяси күштердің араласуынсыз, табиғи түрде жүзеге асуы керек. Олай болмаған жағдайда әлеуметтік жады зорлықпен тазартылып, жасанды, саясиленген тарихи сана бекітіледі. Әлеуметтік жады ретіндегі тарихи сана қоғамның шоғырлануында орасан рөл ойнайды. Сондықтан тарихқа немқұрайлы қатынас, оны уақытша саяси құмарлық пайдасына шешу қоғамның рухани-интеллектуалдық өміріне нұқсан келтіреді. Қазіргі заманда жүзеге асқан түбегейлі экономикалық, саяси және әлеуметтік өзгерістердің тарихи санаға, оның қызметіне әсерін тигізгені даусыз. Белгілі ресейлік социолог Ж.Т. Тощенко [2008]. «Тарихи жады – бұл қазіргі мен болашақпен тағыз байланыса отырып, өткен кезеңнің маңыздылығы мен өзектілігін бейнелейтін тоғысқан сана деп есептейді».

Этникалық жады феномені бірмағыналы, біржақты болып келеді, сондықтан ол этникалық және топтық араздықты тудыру, оны ұшықтыру, ұлт-аралық қатынастарда шиеленісті тудыру үшін қолданылуы мүмкін, екіншіден – халықтардың тату-тәтті көрші тұруы мен ынтымақтастықпен араласуына мүмкіндік береді. Этноәлеуметтік жадының қарама-қайшылығы бұл феноменнің белгілі бір биліктің, саяси, әлеуметтік топтардың өз мүдделері үшін оны пайдалануымен байланысты. Өйткені олар әрқашан тарихи мәселелерге байланысты өз пікірлері мен ұстанымдарын қоғамға таңумен, оған иландырумен айналысады.

Этникалық жадыны зерттеген кезде оның бастапқы анықтамасы оның мазмұнын құраушы фактілер, сюжеттер болып табылатынын ескеру керек. Олар халықтың тарихи даму жолын, мәдени және материалдық құндылықтарын сипаттайды, оның барлығы этникалық бірегейліктің негізінде жатады. Этноәлеуметтік жадының басты сипаты – ұлттық бірегейлікті сақтау және ұрпақтан ұрпаққа жеткізіп отыру. Этноәлеуметтік жады шоғырланған ақпарат тәрбие және білім беру институттары арқылы, мұрагерлік тетіктердің негізінде бір ұрпақтан бір ұрпаққа жалғасады. Ол өз кезегінде ұлттық бірегейлікті қамтамасыз етеді.

### ***Этникалық жады мен ұлттық бірегейліктің өзара арақатынасы***

Жады мен бірегейлік – біртұтас ұғымдар, екеуінің арасында өзара тәуелділік бар. Бірегейлік жадыда қалыптасады, бірегейлену – ұжымдық жадының негізгі қызметінің бірі. Этникалық жадының басты атқарымдық сипаттамасы – ұлттық қауымның өзіндік бірегейлігін сақтау мен табыстау. Этникалық жады жинақтайтын ақпарат тәрбие мен білім институты, әлеуметтік мұрагерлену тетігі арқылы ұрпақтан ұрпаққа таралады және ұлттық қауымның өзіндік бірегейлігін қамтамасыз етеді. Этникалық жады ұлттың рухани кескіні жүйесінде ең қиын әлеуметтік-психологиялық білімді көрсетеді. Тілде, мәдениетте, әдет-ғұрыпта сақталған этникалық жады туған жер, ұлттық мүддені сезіну, халықтың материалдық және рухани құндылықтарына деген қатынасы жайлы түсініктерді де көрсетеді.

Жады мен бірегейліктің түбегейлі байланысын француз социологы М. Хальбвакстың есімімен байланыстырады. Ол ұжымдық жады феноменін түрлі қоғамдағы адамдардың өзіндік бірегейлену құралы деп есептеді. М. Хальбвакс жады осы күні құрылған және естеліктер емес, күнделікті өмірлік тәжірибе мен қоғамдық институттардың тілдік құрылымы арқылы отбасының, діннің, әлеуметтік топтардың әсерімен дамиды, мәдени шығарма деп есептейді [Сабанчеев 2004, 131 с.].

Этникалық жадының детерминациясын зерттеген кезде оның бастапқы дефинициясы, оның мазмұнын құраушы фактілер, сюжеттер болып табылатынын ескеру керек. Олар халықтың тарихи даму жолын, мәдени

және материалдық құндылықтарын сипаттайды, оның барлығы этникалық бірегейліктің негізінде жатады. Этноәлеуметтік жадының функционалды басты сипаты – ұлттық бірегейлікті сақтау және ұрпақтан ұрпаққа жеткізіп отыру. Этноәлеуметтік жады аккумуляциялайтын ақпарат тәрбие және білім беру институттары арқылы, мұрагерлік механизмдердің негізінде бір ұрпақтан бір ұрпаққа трансляцияланады. Ол өз кезегінде ұлттық бірегейлікті қамтамасыз етеді. Ұлттық таным мен өзін-өзі танудың нәтижесі ұлттық өзін-өзі анықтау және бірегейлік болып табылады. Бірегейлік, сәйкестілік даму барысында пайда болады және тұтас құрылымға тиістілігін сезімін белгілейді, адамның саналы түсінуі бұл құрылымның бөлігін құрайды және онда белгілі бір ережеге ие болады. Бірегейлік адамға өзінің әлеуметтік сатыны табуға және негізгі қажеттіліктерін іске асыруға көмектеседі, ол ең жаман қайғыдан – жалғыздық пен күдіктен құтылуға мүмкіндік береді [Этническая психология и общество, 1997].

Бірегейлік ұғымы индивидтер мен топтарды салыстырмалы тұрақты, «өздеріне өздері сәйкес болатын» біртұтастық ретінде сипаттауда қолданылады. Философияда бірегейлік бұл бір заттың құрамында болмайды, ол қарым-қатынасты білдіреді деп тұжырымайды. Яғни ол тек әлеуметтік өзара әрекет барысында ғана қалыптасады, бекітіледі немесе керісінше, қайта қалыптасып, трансформацияланады. Нақты айтатын болсақ, бірегейлік сөзін индивидтер ғана анықтайды, өйткені субъектілік қасиет тек индивидтерге тән, яғни өздеріне қатысты немесе мүлдем қатысы жоқ белгілі бір белгілерді қолдану мүмкіндігіне тек индивидтер ие. Ал бірегейлік түсінігін топтарға тиісті қолдану тек ол сөздің ауыспалы мағынасында, бейнелеу мағынасында қолдануға болады.

Ұлттық бірегейлік ұрпақтың рухани деңгейінен шығады, рухани деңгей арқылы көрініп, жүзеге асып отырады. Ұрпақтың рухани деңгейі ұлттық тәрбие, діни сауаттылық, тарих білімі, интеллектуалдық қызметі, мәдениеті, қабілеті, өнері, білімі, еңбекқорлығы негізінде көрініп отырған. Рухани деңгейі бар қоғамда ұлттың және оны демеп отыратын зиялылардың азаматтық, тұлғалық бірегейлігі сақталмақ. Керісінше жемқорлыққа, парақорлыққа халықтың көзі үйренген ортада ұлттық бірегейлік түгіл азаматтық бірегейлік болмайды, болса да қоғамда елдің табиғатына, ұлттың мінезіне жат нәрселердің орын алуы себепті тарихтан келе жатқан дәстүрден (ұлттық бірегейлік пен тұлғалық бірегейліктің жолынан) өсіп келе жатқан ұрпақтың ішкі әлемі алшақтай түспек.

Этникалық бірегейлік әлеуметтік бірегейліктің бөлігі болып табылады. Н.М. Лебедеваның пікіріне сәйкес, адамның этникалық бірегейлігі бірегейліктің басқа да типтерімен салыстырғанда әлемді ақпараттық құрылымдаудың ежелгі және тұрақты формасы болып саналады. Әлеуметтік бірегейліктің маңызды құрамды бөліктерінің бірі – этникалық бірегейлікті оның құрылымынан босату немесе ығыстыру, бір жағынан, «Мен» бейнесінің тұтастығын, екінші жағынан, басқа қандай да

бір мәдениетпен байланысын жоғалту қауіп тудырады, этнопсихологияда бұл қасиетті этникалық гипобірегейлік деп атайды. Этникалық бірегейлікті (этникалық гипоидентичность) жоғалту тұтас алғанда адам үшін жағымсыз себептерге алып келеді. Өзінің маңызын және ұлттық бірегейлігін, сонымен қатар өзінің мүмкіндіктері мен қабілеттерін жете ұғынбауы, адамның ішкі жағынан азат етілмеуі, өзіне қысым көрсетуі, жасқаншақтауы, өзінің мәдени «Менін» басуға тырысуы, оны ішкі кикілжіңге алып келеді. Ол өзіне деген сенімін жоғалтады немесе оны тіпті де меңгермейді, ынтасыз, өзін қорғай алмайды және басқаның айналасының пассивті объектісі болып қалыптасады [Қазақстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности, 2011].

Ұлттық бірегейлік пен тарихтағы, қоғамдағы тұлғалық бірегейлік ел мен жеке адам болмысына ұлттық сана арқылы келеді. Қоғамда ұлттық сана арқылы сақталады. Ұлттық сана қашан да ел өмірінде тарихи сана негізінде қалыптасып, нығайып отырған. Тарихи сана адамның өз тарихын толық білуінен, дәстүрді иеленуден, мәдениетінің құндылықтарын игеруден және білімді болудан, адамгершіліктен шығады, ұлттық сана осы принцип арқылы адам бойында қалыптасады.

Қазақтың ұлттық тарихының тағылымын баяндайтын дүниелер өскелең ұрпақтың (жастардың) өзіндік санасын тәрбиелеудің тәсілі, осыдан шыққан дүние, сананы тарих өрісіне, ұлттық мүдде деңгейіне көтерудің тетігі, негізгі тәсілі және дұрыс жолы. Яғни, қазақтың ұлттық руханияты әрдайым ұлттық бірегейліктің ұйытқысы болып отырған. Ахмет Байтұрсынов жазып кеткендей, «рухты ертек жырлар, батыр әңгімелері халықтың рухы көтерілген шақта шыққан сөз болады. Батырлардың рухынан, батырларды жыр қылған ақын сөздерінің рухынан сол жыр шыққан замандағы халық рухы қандай болғанын білеміз. Ертегілер бұрынғының қалпынан, салтынан дерек бергендей, ертек жырлар бұрынғының рухынан дерек береді. Бұл бір. Екіншісі, батырлар жырының құны тілге пайда беру жағынан зор. Өлеңмен айтылған әңгіменің сөзі көпке төзеді, тез өзгере қоймайды. Солай болған соң, батырлар әңгімесінде аталарымыздың сөздері сақталып келген. Біз сияқты тілі жетіліп болмаған халыққа аталарымыздың сөздері сақтаған әңгімелер құнды болмақ. Сондай құнды әңгімелердің бірі батырлар әңгімесі болмақ» [Байтұрсынов 1992].

Тарихымыздан белгілі жеке адам ойшыл, ақын, батыр, ғалым болсын, өз бетінше ұлтшыл, ұлтжанды болған емес, болмайды да. Қазақтың тұлғаларының қалыптасуында оның бойындағы қабілетінің дамуына ықпал еткен елдің рухани тәжірибесі, құндылықтар, ортаның үйретер өнегесі бар. Бұл үнемі ескерілетін нәрсе. Міржақып Дулатов «Қазақ зиялылары» атты мақаласында былай деген: «Адамның алдымен адам сипаты болуы шарт. Өзінен басқаның тілегін тілей алмаған, арын, иманын қара басының пайдасы үшін қысқа күнде қырық сататын соғылғандардан қаны тамып тұрған ұлтшыл артық. Бірақ, біздің қазақтың ұлтшылдары өзге



жуан елдердің ұлтшылдарындай емес екені бәрімізге белгілі. Бізді ұлтшыл қылған нәрсе – біздің кемдікте, қорлықта жүргендігіміз, көрінгеннен соққы жегендігіміз еді егер теңгеруші табылады екен, ұлтшылдықты ортақшылдыққа айырбастауымыз қиын емес» [Дулатов 2003].

Қазақ зиялыларының өмірі айқын дәлел болып отырғандай, жеке адамның ұлтжанды, ел азаматы, тұлға дәрежесіне көтерілуі ұлттық сана, ұлттық рух арқылы ғана жүзеге асып отырған. Сондықтан да, ұлттық рух ұлттық және тұлғалық бірегейліктің тұтқасы. Ұлттық рух дегеніміз елдің рухани өмірінде пайда болатын өткінші әдеттерге, нәрселерге бағынбайтын, төзбейтін, берілмейтін, жеңілмейтін халықтың, жеке адамның ерекше мінезі. Ұлттық рух адамның бойында қоғамдық сананың барлық түрлерін дұрыс білу арқылы нығайып отырмақ.

Ұлттық рух ұрпақтан ұрпаққа, бабадан немереге, әкеден балаға үйретілетін тағылым, яғни кісілік өнеге. Егер ол жастарға үйретілмеген жағдайда бәрібір ұрпақ оны өз бетімен іздейді. Себебі әр адамның танымының түбінде ұлттық рухты аңсау сезімі жатады. Тарихының тәжірибесіне сүйенбесе өз бетінше ұлтына, жұртына қызмет етемін дейтін адамның мінезі шектен асып кетуі мүмкін. Тарих тағылымы, тарихтың тәжірибесі бойында азаматтық мүмкіндігі бар адам үшін рухани қазық.

Тарихтағы қазақ қоғамының тәжірибесінен көріп отырғанымыздай, мемлекет қоғамда нағыз ұлт зиялыларының институтын сақтап, нығайтып отыруға мүдделі, үнемі осыған мән беруі тиіс. Қазақ елі тарихта бұған ерекше мән берген. Қазақ ұлты және оның зиялылары заман талабына сай ел мүддесіне қызмет етудің талабының өзгеріп отыратындығын терең білген. Сол себептен, қоғам тарапынан қашан да ұлттық бірегейлікке ерекше мән беріліп отырған. Себебі адамзат өркениеті биіктеген сайын қоғамның құрылысы да өзгере бастайды, әлемде болатын жаңалық барлық адамзат қоғамына ықпалын тигізбей қоймайды. Әлемдік өркениет өрісінде мемлекет өзінің дербестігін сақтап қалу, нығайту үшін қоғамдық ортада, мемлекеттің ішкі өмірінде ұлттық бірегейлік сақталуы қажет.

Заман ағымындағы адамзат мәдениетінің өзгеруіне орай, адам да өзгереді, тіпті қоғамда әр түрлі адамдар, топтар, секталар пайда болуы мүмкін. Мемлекетті әлсіретудің амалы қоғамдағы ұлттық бірегейлікті ыдыратумен тең. Бірегейлікті (ұлттық, жалпы ұлттық, азаматтық болсын) ыдырататын нәрсе ата дінін, алған білімін дәстүрге, қоғамға, тарихқа, мемлекетке қарсы қоюдан шығады, ол жастардың ұлттық болмысына, діліне қарсы тәрбиеленуі, білім алуы, өзге біреудің ықпалымен ізденуі. Қазақ руханиятында зерделенген, алаш тұлғаларының ұстанымына, өмір мәндік түсінігіне айналған елдік, ар-намыс, қайырымдылық, жауапкершілік, кішіпейілді болу, төзім, қанағат, мейірімділік сынды ізгі қасиеттер, ұрпаққа үйретіліп отырған адал еңбек түсінігі ұлттық



бірегейліктің негізгі тұтқасы. Осы құндылықтар арқылы қазақтың отбасында, қоғам өмірінде бірлік, түсінік, төзімділік, қайырымдылық сақталған. Тарихтағы қазақ қоғамынан түйеріміз, өскен ортасына сенетін адам қоғамға да сенеді, мемлекетін өз үйіндей сезінеді.

Қазақ халқының ұлттық бірегейлігінің және алаш зиялыларының тұлғалық бірегейлігінің, қоғамдағы кісіліктің қалыптасуындағы үлкен міндет дәстүрге жүктелгендігін, дәстүрді иелену, сақтау, кейінгі буынға табыстаудың ұрпаққа міндеттелгендігін уақыт дәлелдеуде. Ұлттық дәстүрін терістеп, құндылығын тереңнен ұғына білмеген, дін мен дәстүрді бір-біріне қарсы қоятын ұрпақ өскен ортасынан іштей де, сырттай да оқшауланады. Дәстүрден іштей алшақтауда адамның қоғамынан, мемлекетінен іштей өгейленуі, жаттануы болады.

### ***Қорытынды***

Жаһандану бүгінгі таңда жалпы дүниежүзілік процесс болып табылады. Тәуелсіздіктің қалыптасуы, ұлттық мемлекеттіліктің дамуы қоғамдағы біріктіру факторы болып табылатын салауатты ұлттық бірегейлікті қалыптастыруымен тығыз байланысты. Ол мемлекет территориясында тұратын барлық этностық топ мүдделерінің теңқұқылығын қамтамасыз ететін мемлекеттік саясатқа едәуір ықпал ете алады. Қолайлы әлеуметтік-тарихи жағдайда жағымды этникалық бірегейлік елжандылықтан, өз халқының және оның ұлы тұлғаларының жетістігін мақтан тұтудан, жоғары өзіндік бағалаудан, өзінің беделін сезінуден т.б. көрінеді.

Тәуелсіз Қазақстан өзінің даму барысында және ұлттық бірегейлігін қалыптастыру кезеңінде арғы шығу тегі, салт-дәстүрін, рухани-мәдени ұстанымдарын, тарихын, яғни қазақтардың қайдан, қашан, қалай шыққанын, болмысын танып-білуге ұмтылғаны күмән туғызбаса керек. Ұлттық өзіндік менді қалыптастыратын тетіктер мен жағдаяттар сан алуан. Оған көшедегі қаптаған жарнамалардан бастап, енді ғана дүние есігін ашқан сәбидің құлағына естілетін ән мен күйге дейін кіреді.

Өткен кезеңнің тарихи, әлеуметтік жадысына қайта оралу кез келген қоғамның қажеттілігі болып табылады, өйткені онда өте маңызды, әрі терең тәрбиелік мән бар. Тарихи, этникалық жады ұрпақтардың арасындағы байланысты күшейтеді, әр түрлі салалардағы, топтардағы адамдардың серіктестігіне, араласуына жақсы ықпал етеді.

Кеңес заманынан кейінгі қазақстандықтардың өзіндік бірегейлілік үдерісі бүгінгі күнге дейін аяқталды деп айтуға болмайды. Еліміз болашақта өзінің тарихи қалыптасып келе жатқан ұлттық келбетін сақтап қана қоймай, сонымен қатар тең құқылы дәрежеде өзге елдермен жаһандану үдерісіне кіруі қажет. Жаһандану кезеңінде Қазақстан өзінің ұлттық және мемлекеттік бірегейлілігін сақтап қалу мәселесі туындайды.

Осы арқылы мемлекетіміз әлемдік ұйымдарда өз орнын сақтап, нығайта алу мүмкіндігіне ие болады. Бұл дегеніміз жаһандану кезеңінің барлық жағдайларына көне бермеу керек деген сөз, яғни Қазақстан тікелей өз даму стратегиясын жүргізуі қажет. Сонда ғана ұлттық және мемлекеттік бірегейлігімізді сақтап қала аламыз.

Қазіргі өзгермелі қоғам жағдайында этникалық әлеуметтендіру мәселесінің шиеленісуі бірқатар факторлармен дәлелденеді: қазіргі заманғы көпмәдени және көпэтникалық қоғамда қоғамдық қатынастардағы болып жатқан өзгерістер нәтижесінде туындаған жастарды әлеуметтендіру ерекшеліктерінің, ұлтаралық байланыстардың көбеюі; жаһандану және құндылық бағдардың төмендеуі жағдайында тұлғаның маргинализациясы; бірыңғайланған батыстық мәдениеттің қаптап келуі; этникалық әлеуметтену институтының ролін шешетін қазіргі заманғы нуклеарлы отбасының біртіндеп жойылуы; этникалық рухани құндылықтарды беретін әлеуметтік тетіктердің күрделенуі. Этникалық тұлғаны тәрбиелеу күрделене түсуде. Осындай жағдаятта қазіргі заманғы тұлғаны этникалық әлеуметтендіруге әлеуметтендірудің заманауи институттарын, мысалы ұлттық мәдениетті, тілді, дәстүрді сақтауға, сонымен бірге жаңартылған негізде этникалық бірегейлікті қалыптастыруға жауапты ұлттық БАҚ, білім беру мекемелері, қоғамдық ұйымдар, арнайы құрылған мемлекеттік мекемелерді аса белсенді және мақсатты бағытта қатыстыру қажеттілігінің өзектілігі пайда болады.

### Библиография

- Байтұрсынов, А. 1992. 'Тіл тағылымы'. Алматы, Ана тілі, 448 б.
- Бромлей, Ю. 1983. 'Очерки теории этноса'. М., 385 с.
- Геллнер, Э. 1991. 'Нации и национализм'. М., Прогресс, 319 с.
- Дулатов, М. 2003. 'Бес томдық шығармалар жинағы'. Алматы, Мектеп, Т.3. 400 б.
- 'Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности'. 2011. Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 422 с.
- Сатершинов, Б. & Сағиқызы, А. 2016. 'Тарихи сананың мәні мен мазмұнына қатысты кейбір мәселелер', Историческая память как источник конструирования казахстанской идентичности. *Мат. 4-й науч.-практ. конф. Научно-экспертной группы АНК*. Алматы, ИФПР КН МОН РК, 140 с.
- Сабанчиев, Р. 2004. 'Память как культурно-исторический феномен в работах Мориса Халбвакса'. *Гуманитарные исследования в восточной Сибири и на Дальнем Востоке*, №2.
- Тощенко, Ж. 2008. 'Парадоксальный человек'. М., ЮНИТИ-ДАНА, 543 с.
- Хабермас, Ю. 1999. 'В поисках национальной идентичности: философские и политические статьи'. Донецк, Донбасс, 415 с.
- Хантингтон, С. 2003. 'Столкновение цивилизаций'. М., АСТ, 603 с.
- Эриксон, Э. 2006. 'Идентичность: юность и кризис'. М., Флинта, 342 с.
- 'Этническая психология и общество'. 1997, Под ред. Лебедевой, М.М., Старый сад, 497 с.

Цит. по: Леонтьева, О. 2011. 'Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв'. Самара, ООО Книга, 448 с.

### Transliteration

Baitursynov, A. 1992. 'Til tagylymy' [Language Teaching]. Almaty, Ana tili, 448 b.  
Bromlej, Ju. 1983. 'Ocherki teorii jetnosa' [Essays on the Theory of Ethnos]. M., 385 s.  
Gellner, Je. 1991. 'Nacii i nacionalizm' [Nation and Nationalism]. M., Progress, 319 s.  
Dulatov, M. 2003. 'Bes tomdyk shygarmalar zhinagy' [Five-Volume Collection of Essays]. Almaty, Mektep, T.3. 400 b.

'Kazahstan v global'nom mire: vyzovy i sohranenie identichnosti' [Kazakhstan in a Global World: Challenges and Identity Preservation]. 2011. Almaty, Institut filosofii i politologii KN MON RK, 422 s.

Satershinov, B. & Sagikyzy, A. 2016. 'Tarihi sananyn mani men mazmunyna katysty kejbir maseleler' [Some Issues With the Meaning and Content of Historical Consciousness], Istoricheskaja pamjat' kak istochnik konstruirovaniya kazahstanskoj identichnosti. *Mat. 4-j g. nauch.-prakt. konf. Nauchno-jekspertnoj grupy ANK*. Almaty, IFPR KN MON RK, 140 s.

Sabanchee, v R. 2004. 'Pamjat' kak kul'turno-istoricheskij fenomen v rabotah Morisa Halbvaksa' [Memory as a Cultural-Historical Phenomenon in the Works of Maurice Halbvaks]. *Gumanitarnye issledovanie v vostochnoj Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, №2.

Toshhenko, Zh. 2008. 'Paradoksal'nyj chelovek' [Paradoxical Person]. M., JuNITI-DANA, 543 s.

Habermas, Ju. 1999. 'V poiskah nacional'noj identichnosti: filosofskie i politicheskie stat'i' [In Search of National Identity: Philosophical and Political Articles]. Doneck, Donbass, 415 s.

Hantington, S. 2003. 'Stolknovenie civilizacij' [Clash of Civilizations]. M., AST, 603 s.

Jerikson, Je. 2006. 'Identichnost': junost' i krizis' [Identity: Youth and Crisis]. M., Flinta, 342 s.

'Jetnicheskaja psihologija i obshhestvo' [Ethnic Psychology and Society]. 1997. Pod red. Lebedevoj, N. M., Staryj sad, 497 s.

Cit. по: Leont'eva, O. 2011. 'Istoricheskaja pamjat' i obrazy proshlogo v rossijskoj kul'ture XIX – nachala HH vv' [Historical Memory and Images of the Past in the Russian Culture of the XIX - early XX Centuries]. Samara, ООО Книга, 448 с.

**Аубакирова С.С., Ахметова Г.Г., Капышева Б.С.**

### **Роль этнической памяти в формировании национальной идентичности**

В статье рассматривается роль этнической памяти в формировании этнической идентичности. Затрагивается проблема влияния коллективной памяти о прошлом своего народа на межэтнические отношения. Основная цель состоит в том, чтобы подчеркнуть значимость этнической памяти в национальной идентификации и определить границы ее влияния на этот процесс. Проведен анализ особенностей этнической идентификации, в том числе в условиях кризиса, общественно-политических потрясений, проанализирована роль памяти в этом процессе, отмечен ее конструируемый характер.

Raushan Sartayeva (Almaty, Kazakhstan)

## ON PHILOSOPHICAL BASES OF PROCESSES OF NEW MODERNIZATION IN AN ERA OF GLOBALIZATION AND «INDUSTRY 4.0».

**Abstract.** Today, in the context of globalization, there has been a transition from the world mega-society into a new reality, a new phase of the global civilizational development – «Industry-4.0» – on the basis of singular technologies. While the processes of new modernization, associated primarily with ethical problems become of paramount importance. That is, processes of new modernization are, first of all, processes of spiritual modernization, philosophical bases of which are the following: a new understanding of the phenomenon of spirituality as a practical need, based on a new understanding of the principle of wholeness, holonomic-holographic approach. In addition, in the context of building a promising future models, spiritual modernization, based on a new understanding of the phenomenon of spirituality, is an important and necessary prerequisite for realization of all other types of modernization, especially, socio-economic, political, ideological ones. So spiritual modernization should be the basis of building a new stage in the development of the world community.

**Keywords:** globalization, «Industry-4.0», singularity, modernization, spiritual modernization; spirituality; the principle of wholeness; holonomic-holographic approach; postmodernity.

### *Introduction*

One of the main constituent characteristics of the modern world constituting in the context of globalization is a movement to a new level of civilization development-so-called «Industry 4.0».

«Industry 4.0» was announced as the main case scenario of future development of the global mega-society at the World Economic Forum “Davos-2016». The processes of transition to the new level of development (the fourth industrial revolution) are carried out on the basis of «singular technologies» in the context of globalization.

Under the influence of such technologies being of the world mega-society will undergo profound changes. In general, such changes will be shared by the individual itself, and its moral and ontological attitude to nature and its own being.

In General, modern globalizing world, a characteristic feature of which is the compression of space and time, carries in its development, in addition to the

known positive moments, new threats and risks, challenges and requirements. The following concerns may be mentioned Among the main challenges, threats and risks of modern civilization development: anthropogenic singularity, «social singularity», «scientific and technological singularity», «post-man», «new world order », as well as resulting from these problems, the most important task of survival of both states and individuals.

Under such terms for developing states, states of «transit period», states of catching-up development, which include almost all the post-soviet states (including my own country-Kazakhstan) the tasks of modernizing and transformation of public life (economy and society) are becoming even more important.

### *Methodology*

For research of the philosophical bases of processes of new modernization during an era of globalization and «the Industries 4-0» as the main approach system approach to the sphere of policy of the famous American sociologist (the founder of school of structural functionalism) Talcott Parsons has been used [Talcott Parsons 1998]. According to this approach society is considered as a difficult system consisting of rather independent subsystems – economic, political, spiritual and so-called integrative (state).

In addition, in the context of current trends of formation of integrated methods of a research in this work the combination of different approaches (on the basis of the basic approach which is already stated above) to the research of problems of spiritual modernization is carried out namely: holonomic-holographic approach on the basis of which, respectively, new approach to understanding of a phenomenon of wholeness, the principle of wholeness and new understanding of spirituality is formed.

### *Phenomenon of globalization and new socio-cultural reality*

Globalization or processes of globalization today are commonly called a complex being prevalent in socio-cultural processes of trends such as: new technologies in the sphere of communications (Internet), the activities of transnational corporations, movement of financial equities (electronic money and all the operations associated with them), etc.

It should be noted that with all the variety of definitions of the term «globalization», common to them all the term itself was a conceptual generalization of thorough understanding acceleration of global integration processes. And global integration processes, in turn, resulted from the expansion of Western neo-liberal economic model of development.

Generally, neoliberal globalization, as it is known, is an extremely contradictory thing. On the one hand, it opens up new opportunities for the development relates to dissemination of information, knowledge, new technologies,

and, in principle, allows better use of the advantages of international division of labor, cooperation in production, more efficient use of resources and so forth. But in fact, neo-liberal globalization generates enormous instability in the global financial system, leading to greater imbalances in the world economy and to increasing social polarization. That is, globalization becomes the world development volatility extension factor» [Стиглиц Дж. 2005, p. 277].

In addition, it can be argued that globalization, increasingly becoming the world development volatility extension factor, is a cause and a consequence of the systemic civilization crisis. The global nature of the crisis is confirmed by the fact that it is manifested in all areas of human activities. Signs that the humanity is being involved at an accelerating rate in a process of deep transformation, accompanied by loss of the sustainable development prospects have become increasingly evident [2005, p. 272].

Today in a globalizing world, in the midst of a fundamental transformation of the world mega-society, according to many researchers, there is being formed a new socio-cultural reality which cannot be described using existing philosophical universals (About a man, the world, global evolution of a man, the world, society) [Летов 2009]. This qualitatively different state of society, different researchers called differently: postindustrial, post-capitalistic, post-economic, super-industrial, informational, knowledge society, etc.

Accelerating and expanding practice of using the latest technologies introduces world mega-society in such evolutionary state, which is called the state of singularity (astrophysics term), in which saltation “man – post-man «is possible.

According to many social experts «Singular technologies» will promote the fundamental changes in the development of the world community – the main subject of existential anxieties in the twenty-first century. Therefore, many researchers point out that humanity entering a new mode of evolution, leaving the reality and ontology, which were formed during the previous entire human evolution [Свидиненко et.al.].

«Singular technologies allow a person to create a new reality. A leap forward a new reality is carried out by means of synthesis of high-tech and high-hume technologies, aimed at changing the nature and vivid human consciousness. As a matter of fact this powerful synthesis incorporates all of the latest technologies. It's all sorts of nano-technologies, information and media technologies, neuro-chip technologies, virtual reality, artificial intelligence, neural implant technologies, through which people can transfer their identity in electronic form, etc.

Such actions provided at being of the world mega-society have given rise to ambivalent effect, i.e. provoke benefits and global threats at the same time, both. Who and how will be able to use the «singular technologies»-that is, perhaps, the main issue and the problem of «the new reality». The new being of human will largely depend on this question «who and how?»



So today in modern society there are trends of «dehumanization», namely: that in traditional societies was considered impossible is transferred into the realm of the possible, further from the realm of the possible into the realm of rational, and from the realm of the rational into legal plane. Objective or subjective nature of these processes should, in our view, be the subject of a comprehensive reflection.

In the context of the mentioned above, there are possible basic scenarios forming the human «new being»: 1) «new world order» (universal empire, as the science fiction writers describe), in which a small group of individuals acting only in their own narrow interests, manages the states, nations, cultures; 2) or society, close by its characteristics to the welfare society (justice). One of the basic tools for destruction of traditional societies on ways of moving the world society towards the first possible scenario of their future is postmodernism as an ideology based on the absolute priority of the rights of individuals. The main tool towards forming a 2<sup>nd</sup> scenario of future world mega-society, viable model of the future, is a new understanding of the spirituality phenomenon (based on a new understanding of the principle of wholeness and hologomic-holographic approach) as an awareness of its unity with the surrounding world and to build on the basis of this understanding new behavioral strategy aimed at cooperation and concern for the environment.

Globalization as a phenomenon of planetary scale is presented as «compression» of space and time, characterized by accelerating processes of differentiation and integration, increasing trends of unification. According to many researchers, the processes of unification are not simply accompany globalization, but also are identical to this phenomenon.

### ***Globalization and spiritual modernization as a basis of creation of a new stage in development of world mega-society***

Today among the most serious challenges posed by globalization-unification, to the world community, we can confidently call the problem of identity: national, civil, ethnic and human identity, their balance. Here it is very important that you do not go blindly into that direction, discourses to which are set by global capital. The main goal of social development should not be a blurring of cultural differences. Primarily global capital is interested in homogenization of cultural space, since this may contribute to more easily promoting goods, services, finance, etc.

Taking into account the role of objective factors in formation of the phenomenon of globalization, it is necessary to remember about subjective factors too that may affect the vector of globalization. Ignoring these factors can lead to the realization of such case scenario of public processes that will lead to a blurring of cultural differences, cultural unification, and then the loss of not only cultural, ethnic, civil identity, but also to the loss of *human identity*. Thus, today proposed scientific and political solutions of the problems of identity,

leading consciously or unconsciously to the homogenization of cultural space, require careful analysis (comprehensive reflection).

Under terms of new global reality in the context of increasing global trends of desovereignization of state formations virtually all countries in the world are faced with the need of new modernization transformations that require appropriate theoretical and practical studies. What is more, modernization transformations should apply to not only spheres of economics and politics, but the sphere of spirituality as well. Even more, the sphere of spirituality in these transformations should play a leading role.

In the context of globalization («compression» of space and time), accelerating and compacting of event line when civilization development occurs on the basis of a powerful synthesis of high-tech and high-hume technologies, aimed at changing the nature and vivid human consciousness, ethical problems take on a particular importance. Accordingly, the new modernization processes become necessary, first of all, it refers to spiritual modernization.

In the history of mankind, there were many attempts to create effective spiritual teachings. But, as you know, it is quite a challenging to provide the moral imperative. This requires a new approach to understanding of the phenomenon of spirituality, the essence of which should be the following thesis: spirituality is a practical necessity, and not simply a matter of personal choice of each individual.

Today, in our view, there is every reason for formation of a new approach to understanding the phenomenon of spirituality, based on a new understanding of the principle of wholeness and the latest scientific researches. In more detail the essence of the new approach is that spirituality (in the context of the above mentioned) should be understood not only and not so much moral or intellectual, but awareness of its unity with the world surrounding us and forming on the basis of this awareness the model of new behavior, new moral, behavioral imperative, based on harmony, cooperation and care for the environment.

This new approach to understanding of spirituality should be based on a new understanding of the principle of wholeness, which importance for modern science is enormous. The essence of a new understanding of the principle of wholeness is to shift focus (giving a higher value) from the phenomenon of self-sufficiency, self-determinacy of the object to its «from outside environment» (universal relations), in a new approach to the problem of «part» and «whole» ratio (as opposed to earlier «conventional»), based on serious scientific conceptions, claiming the status of a theory of everything. It is a superstring theory, theory of holomovement by D. Bohm [1981], the theory of processes by A. Young [1976], the theory of dissipative structures by I. Prigozhine and I. Stengers [1986], etc.), as well as exploring some of the radical schools of thought (lacing approach of Jeffrey Chew [1968], studies of British philosopher of nature, Makhoya Miles [2007], the concept of fractal geometry of nature by Benoit Mandelbroit [1977; 2002], etc.

Forming today and having great importance for modern science in general so-called holonomic-holographic approach has promoted a new understanding of the principle of wholeness. The main idea of this approach consists in the following basic abstract: any smallest part of any system contains information about the whole system [Γροφ 1993]. Provided that such an understanding of part and whole ratio does not contradict the phenomenon of emergence, according to which whole systemic is alleged existence of properties being not inherent in its subsystems and units. In overcoming a kind of antinomy of the aforementioned situation introduction within the framework of the holonomic-holographic approach of substratum and information concepts play an important role at that information manifests as being, and the substrate acts as a phenomenon. The concept of information in this context carries deeper (unlike ordinary understanding), «ontological» content, particularly: we have in mind the common base that underlies all phenomena in the world around us.

In general, holonomic-holographic approach fosters a new philosophical, conceptual and methodological approaches in philosophy, especially, it allows combine, «reconcile» metaphysics and dialectics, materialism and idealism in the framework of new synthesizing philosophy.

Thus, a new understanding of the principle of wholeness, in which the emphasis is shifting towards general relationships and which is based on the holonomic-holographic approach, involving a new solution to the problem of «part» and «whole» ratio (as opposed to earlier «conventional»). This, in turn, contributes to a new approach to understanding the phenomenon of spirituality. As mentioned earlier the essence of this new approach is to understand spirituality as a practical necessity.

In view of the foregoing, you can justify the need for spiritual modernization of the world community along with socio-economic and political modernization.

Moreover, on the basis of the above mentioned, the following thesis is quite legitimate: spiritual modernization, based on a new understanding of the phenomenon of spirituality, is a prerequisite for the realization of all other types of modernization.

### *Conclusions*

One of the main constituent characteristics of the modern world in the context of globalization is a movement towards a new level of civilization development – the so-called «Industry 4.0».

In General, modern globalizing world, a characteristic feature of which is the compression of space and time, carries in its development, in addition to the known positive moments, new threats and risks, challenges and requirements.

Today, in the context of globalization, there has been a transition from the world mega-society into a new reality, a new phase of the global civilizational development – «Industry-4.0» – on the basis of singular technologies.

According to many social experts «Singular technologies» will contribute to the fundamental changes in the development of the world community – the main subject of existential anxieties in the twenty-first century. Therefore, many researchers point out that humanity entering a new mode of evolution, leaving the reality, ontology, which was formed during the previous entire human evolution.

Under the influence of such technologies the being of the world mega-society will undergo profound changes. In general, such changes will be shared by the individual itself, and its moral and ontological attitude to nature and its own being.

Under terms of new global reality in the context of increasing global trends of desovereignization of state formations virtually all countries in the world are faced with the need of new modernization transformations that require appropriate theoretical and practical studies. What is more, modernization transformations should apply to not only spheres of economics and politics, but the sphere of spirituality as well. Even more, the sphere of spirituality in these transformations should play a leading role.

In the context of globalization («compression» of space and time), accelerating and compacting of event line when civilization development occurs on the basis of a powerful synthesis of high-tech and high-hume technologies, aimed at changing the nature and vivid human consciousness, ethical problems take on a particular importance. Accordingly, the new modernization processes become necessary, first of all, it refers to spiritual modernization.

The transition of the world's mega-society into a new reality, a new phase of the global civilization development – «Industry-4.0» – takes place through the processes of new modernization, associated primarily with ethical problems. That is, processes of new modernization, first and foremost, are processes of spiritual modernization.

In the history of mankind, there were many attempts to create effective spiritual teachings. But, as you know, it is quite a challenging to provide the moral imperative. This requires a new approach to understanding of the phenomenon of spirituality, the essence of which should be the following thesis: spirituality is a practical necessity, and not simply a matter of personal choice of each individual.

Philosophical bases of new processes of modernization are the following: a new understanding of the phenomenon of spirituality as a practical necessity, based on a new understanding of the principle of wholeness, holonomic-holographic approach.

In the context of building promising future models, spiritual modernization, based on a new understanding of the phenomenon of spirituality is an important and necessary prerequisite for realization of all other types of modernization, specifically, socio-economic, political, ideological. So spiritual modernization should be the basis of building of a new stage in the development of the world community.

### **Bibliography**

Bohm, D. 1981. 'Wholeness and the Implicate Order'. L., Rout ledge and Kegan Paul, 224 p.

Гроф, С. 1993. 'За пределами мозга', пер. с англ. М., изд-во Трансперсонального института, 504 с.

Летов, О. 2009. 'Этические и философские аспекты нанотехнологий'. (Сводный реферат), РЖ, № 3. с. 82-112.

Mandelbroit, B. 1977. 'The Fractal Geometry of Nature. San-Francisco', Freeman, 615 p.; Мандельброт, Б. 2002. Фрактальная геометрия природы. М., Институт компьютерных исследований, 656 с.

Пригожин, И. & Стенгерс, И. 1986. 'Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой', пер. с англ. М., Прогресс, 432 с.

Пудомягин, А. 2007. 'Плави́льный котел души', НЛЮ, № 5, сс. 9-17.

Стиглиц, Джозеф. 2005. 'Ревущие девяностые. Семена развала'. М., Современная экономика и право, 424 с.

See the works. Свидиненко, Ю. et.al.

Talcott, Parsons. 'The system of modern societies. Published 1971 by Prentice-Hall in Englewood Cliffs', N.J. 152 p.; Парсонс, Т. 1998. Система современных обществ, пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева. Под ред. М.С. Ковалевой. М., Аспект Пресс, 270 с.

Young, A. 1976. 'The Geometry of meaning'. N.Y., Delacorte Press, 163 p.

Chew, G. 1968. 'Bootstrap Scientific Idea?' Science, 23 August 1968, pp. 762-765.

### **Transliteration**

Bohm, D. 1981. 'Wholeness and the Implicate Order'. L., Rout ledge and Kegan Paul, 224 p.

Grof, S. 1993. 'Za predelami mozga' [Outside the Brain], per. s angl. M., izd-vo Transpersonal'nogo instituta, 504 s.

Letov, O. 2009. 'Jeticheskie i filosofskie aspekty nanotehnologij' [Ethical and Philosophical Aspects of Nanotechnology]. (Svodnyj referat), RZh, № 3. ss. 82-112.

Mandelbroit, B. 1977. 'The Fractal Geometry of Nature. San-Francisco', Freeman, 615 p.; Mandel'brot, B. 2002. Fraktal'naja geometrija prirody. M., Institut komp'juternyh issledovanij, 656 s.

Prigozhin, I. & Stengers, I. 1986. 'Porjadok iz haosa. Novyj dialog cheloveka s prirodoj' [Order out of Chaos. A New Dialogue Between Man and Nature], per. s angl. M., Progress, 432 s.

Pudomjagin, A. 2007. 'Plavil'nyj kotel dushi' [The Melting Pot of the Soul], NLO, № 5, ss. 9-17.

Stiglic, Dzhozef. 2005. 'Revushhie devjanostye. Semena razvala' [Roaring Nineties. Seeds of Disintegration]. M., Sovremennaja jekonomika i pravo, 424 s.

See the works. Svidinenko, Ju. et.al.

Talcott, Parsons. The system of modern societies. Published 1971 by Prentice-Hall in Englewood Cliffs, N.J. 152 p.; Parsons, T. 1998. Sistema sovremennyh obshchestv, per, s angl. L.A. Sedova i A.D. Kovaleva. Pod red. M.S. Kovalevoj. M., Aspekt Press, 270 s.

Young, A. 1976. 'The Geometry of meaning'. N.Y., Delacorte Press, 163 p.

Chew, G. 1968. 'Bootstrap Scientific Idea? Science', 23 August 1968, pp. 762-765.

**Сартаева Р.С.**

**О философских основаниях процессов новой модернизации в эпоху глобализации и «Индустрии 4.0.»**

Сегодня, в условиях глобализации, осуществляется переход мирового мега-социума в новую реальность, новый этап мирового цивилизационного развития – «Индустрию – 4.0» – на основе сингулярных технологий. При этом важнейшее значение приобретают процессы новой модернизации, связанные, в первую очередь, с этическими проблемами. То есть, процессы новой модернизации это, прежде всего, процессы духовной модернизации, философскими основаниями которых являются: новое понимание феномена духовности как практической необходимости, основанное на новом понимании принципа целостности, хономно-голографическом подходе. Кроме того, в контексте построения перспективной модели будущего, духовная модернизация, основанная на новом понимании феномена духовности, является важным и необходимым условием реализации всех других типов модернизации – социально-экономической, политической, идеологической. Поэтому духовная модернизация должна стать основой построения нового этапа в развитии мирового сообщества.

**Сартаева Р.С.**

**Жаһандану мен «Индустрия 4.0» дәуіріндегі жаңа жаңғыру үдерістерінің философиялық тұғырлары туралы**

Қазіргі жаһандану жағдайында сингулярлық технологияның негізінде әлемдік мега-әлеуметтің жаңа шындыққа, әлемдік өркениеттік жаңа даму кезеңі – «Индустрия 4.0»-ке өту жүзеге асырылуда. Яғни, жаңа жаңғыру үдерістері дегеніміз бұл ең алдымен рухани жаңғыру үдерістері, тұтастылық ұстанымын холондық-голографиялық тұрғыдан жаңаша түсінуге негізделген практикалық қажеттілік ретіндегі руханилық құбылысты жаңаша түсіну оның философиялық тұғырларына жатады. Бұдан басқа, болашақтың пәрменді моделін құру аясында руханилық құбылысының жаңа түсіндірмесіне негізделген рухани жаңғырудың – әлеуметтік-экономикалық, саяси, идеологиялық сияқты барлық басқа типтерінің жүзеге асырылуы қажетті және маңызды шарты болып табылады. Сондықтан рухани жаңғыру әлемдік қауымдастық дамуының жаңа кезеңінің негізі болуға тиісті. Сонымен қатар, жаңа жаңғыру үдерістерімен тығыз байланысты этикалық мәселелер аса зор маңызға ие болады.



Мухтарбек Шайкемелев (Алматы, Казахстан)

## СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

**Аннотация.** Статья посвящена анализу социально-психологических аспектов исследований, ведущихся казахстанской гуманитарной наукой в контексте задач модернизации общественного сознания. Показано, что логика развития социальной психологии и комплекса смежных с ней общественных наук – социологии, психологии, этнологии, антропологии, этнопсихологии и этнополитологии – требует становления экспериментального уровня данных наук. В формировании новых методологических подходов и задач социальной и этнической психологии представляется очень важным проследить взаимосвязь истории развития предмета науки с культурой и историей народа, его гуманитарной и интеллектуальной традицией. Трансформации казахстанской социальности в сторону разрушения привычных коллективистских институциональных кодов и всё большей индивидуализации вызывает острую потребность в признании ценности групповых идентификационных проектов, изучением которых занимается социальная психология. Модернизация общественного сознания должна происходить на уровне формирования новых горизонтальных социальных взаимодействий, фиксирующих новые ценностные нормы и ориентации и активизирующих деятельность гражданского общества.

**Ключевые слова:** социальная психология, социология, модернизация, методология, идентичность, социальность, индивидуализация, этнос, этническая культура, научное исследование.

Социальная психология возникла из синтеза социологии и психологии и имеет свой собственный предмет и методы. В отличие от социологии, которая изучает большие общественные группы, социальные психологи изучают индивидов и малые группы, их взаимовлияние. Социологов интересует не просто человек, а индивид как формирующаяся личность, входящая в какую-либо группу или институт, тогда как «сфера интересов социальных психологов – узнать, как люди думают друг о друге, как они влияют друг на друга и как относятся друг к другу» [Майерс 1999, с. 30]. Психологи изучают индивидуальные внутренние психические процессы, тогда как социальные психологи сосредоточивают свои исследовательские интенции на социальных механизмах взаимоотношений людей.

Что касается психологии межэтнических отношений, то она является составной частью социальной психологии и косвенно связана с культурантропологией. К тому же, кроме психологии, у неё есть ещё одна «родительская» дисциплина – социология, в рамках которой этнопсихология включена в систему социологических знаний как маргинальное направление социологического исследования межгрупповых отношений [Андреева 1996].

Следует отметить, что в советский период социальная психология как «буржуазная наука» в вузах не преподавалась. Только в конце 60-х гг. прошлого столетия в Ленинградском университете была создана первая в СССР кафедра социальной психологии, и началось преподавание этой дисциплины на факультете психологии [Свенцицкий 2004, с. 4]. Тем не менее, советская традиция психологических исследований имеет более чем вековую историю. Она внесла весомый вклад в мировую науку и может по праву гордиться такими значимыми именами, как И.М. Сеченов, В.М. Бехтерев, Л.С. Выготский, А.Р. Лурия, А.Н. Леонтьев, С.Л. Рубинштейн, А.А. Смирнов, П.П. Блонский.

### *Логика развития психологического знания в Казахстане*

В советский период, в 60-80-е гг. XX века психология в Казахстане развивалась в тесной связи с советской педагогикой. Как самостоятельная отрасль науки казахстанская психология достаточно ясно сформулировала свой предмет исследования только с обретением независимости. Одним из главных центров развития казахстанской психологии стал созданный в ноябре 1998 года в КазНУ им. аль-Фараби Учебно-исследовательский центр этнопсихологии и этнопедагогике им. академика Т. Тажибаева. Традиции институционального развития и координации деятельности отечественных психологов в настоящее время продолжает Казахское психологическое общество, созданное в 2015 г.

Подтверждением того факта, что казахстанская психология находится пока ещё на стадии становления и формирования собственной научной школы являются выводы известных отечественных специалистов С.М. Джакупова и З.Б. Мадалиевой [2009]. В своей авторской работе они рассматривают основные этапы процесса становления в Казахстане экспериментальной этнопсихологии как особой системы научных знаний о психологических феноменах, обусловленных групповым характером их функционирования, в таких формах общностей, как народ и этнос.

С.М. Джакуповым и З.Б. Мадалиевой отдельно рассматриваются наиболее интересные диссертационные исследования казахстанских психологов по проблемам особенностей этнического самосознания, этнической идентичности, самоактуализации представителей различных этносов; психологических

проблем этнокультурной маргинальности; психолингвистических особенностей переработки информации билингвами; этнические предубеждения. Все эти исследования относятся к периоду с 1998 по 2005 гг. – времени становления экспериментальных психологических исследований в Казахстане.

В связи с вышеуказанной исследовательской тематикой очень важно отметить, что доминирующей проблематикой и важнейшей отраслью общей психологии, на которой почти полностью сфокусированы исследовательские стратегии казахстанских психологов, является сфера этнической психологии. С чем же связан интерес казахстанских психологов, именно к данной сфере психологического знания?

Об этом пишут известные казахстанские психологи М. Перленбетов и К. Жарикбаев [2016]: «Всеобщая глобализация и межэтническая интеграция, угрожающие стиранию национальных черт народов, вызывают обеспокоенность учёных и деятелей различных гуманитарных наук. В связи с этим, в современной психологии особый интерес вызывают этнопсихологические аспекты развития личности. В настоящее время на первый план выходят задачи возрождения духовной культуры народов, осознание ими своих национальных особенностей и ценностей. Таким образом, интерес к проблемам национальной психологии является велением времени».

Казахская интеллигенция в значительной степени озабочена угрозами необратимой утраты этнокультурной идентичности, подверженной давлению неолиберальной идеологии и космополитической традиции. Следует также принять во внимание, что именно казахская этническая психология многие годы подвергалась разного рода деформациям, эрозии и нивелированию под сущностные определения психологии «советского человека – строителя коммунизма». Озабоченность проблемой сохранения казахской этнической культуры и языка объясняет тот факт, что к этой отрасли психологии приковано основное внимание казахстанских психологов. Между тем поиск эффективных ответов на угрозы и вызовы этнокультурной идентичности наталкивается на отсутствие системных теоретических исследований в сфере социологии, социальной психологии и этнопсихологии.

Наиболее актуальной социально-психологической проблемой в контексте задач модернизации общественного сознания становится углубление социальной и информационно-коммуникационной пропасти между элитами и остальной частью населения, которая не имеет возможности трансформировать параметры своего социального функционирования и коммуникативных практик в соответствии с вызовами сегодняшнего времени. Образуются два автономных пространства, имеющие опосредованные связи между собой, – социально-коммуникационные пространства элиты и остального населения.

Возникает противоречие между той частью населения, которая интегрировалась в современные процессы, и значительной частью сограждан, кото-

рые продолжают жить в традиционном мире и оперируют привычными, во многом архаичными понятиями, присущими далёкому прошлому. Данное противоречие, которое недостаточно изучено, в первую очередь с точки зрения психологии повседневности, всё более углубляет дисбаланс двух пространств, тормозя процесс духовной модернизации и увеличивая возможность проявления неадекватных ответных реакций на вызовы современности.

### *Методологические аспекты социально-психологических исследований*

Предметная определённости отечественной психологии и её наиболее востребованной и развивающейся отрасли – этнопсихологии, формирует специфику её методологии. Социальная психология в казахской культуре повседневности теснейшим образом связана с этнической психологией. Но этнопсихология всегда была частью социальной психологии – психологии общественных групп, в которые входят и этнические группы. Во многом наличие нескольких терминов для обозначения науки этнопсихологии связано с тем, что она представляет собой междисциплинарную область знания. В состав её «близких и дальних родственников» разные авторы включают многие научные дисциплины: социологию, лингвистику, биологию, экологию и т. д. Что касается её «родительских» дисциплин, то, с одной стороны, это наука, которая в разных странах называется этнологией или культурной антропологией, а с другой – психология [Стефаненко 1999, с. 22].

История развития науки тесно связана с эволюцией её категориально-методологического аппарата. Российские исследователи признают, что основы российской теоретической психологии, имеющей более чем вековую историю, только сегодня складываются в целостную научную область [Петровский & Ярошевский 1998, с. 11]. По-видимому, и казахстанской психологии следует признать, что её предмет находится пока на стадии конституирования, формирования теории и методологии её отраслей – социальной психологии, этнопсихологии и др.

Через исследование процессов детерминации развивающейся отрасли науки и всей науки в целом, открывается возможность определения особенностей её сегодняшнего состояния, формулировки актуальных методологических и экспериментальных задач. Сущностное единство истории и методологии науки афористически выражено известным философом науки Имре Лакатосом [2001, с. 457]: «Философия науки без истории науки пуста, история науки без философии науки слепа».

Таким образом, методология науки всегда имеет конкретно-исторический характер. В контексте формирования задач социальной психологии представляется важным проследить взаимосвязь истории развития

её предмета с культурой и историей народа, с его гуманитарной и интеллектуальной традицией. Как не может развиваться методология исследования предмета без знания его истории, так и новые трактовки и интерпретации истории и культуры народа, в которых нуждается казахстанское государство и общество, становятся бессистемными, бессодержательными и аморфными без ясной методологии.

Несовпадением идеологических установок и конкретных задач, стоявших перед научным изучением общества в советский период, обусловлена неразвитость психологической науки в Казахстане. Отечественная психология советского периода как наука, не ставившая своей задачей изучение казахской этнической психологии, моделей этнического мышления и мироотношения, была обречена быть на задворках социальной психологии, сместив свой фокус в сферу педагогики.

Жёсткий идеологический диктат в сфере социально-гуманитарных исследований во многом определил особенности подхода казахстанской общей психологии и её отраслей – социальной психологии, этнопсихологии и др., к формулировке её насущных задач и методологии исследовательских стратегий. Ранее, как известно, «конкретным воплощением психологической методологии обычно выступал деятельностный подход: методологический анализ категории деятельности представлял парадигму, в которой должна была работать отечественная психология» [Мазиллов 2007, с. 7]. Добавим, что в данной парадигме должна была работать не только психология, но весь комплекс социогуманитарных наук.

Казахстанским философам и методологам науки был очень хорошо известен деятельностный подход марксистско-ленинской философии, который являлся «единственно верной» методологией всех философов-методологов и теоретиков советского периода, исследовательской программой всех общественных наук. Считалось, что основополагающее влияние на ход познания оказывает практическая предметная деятельность, «изменение природы человеком» [Абдильдин & Нысанбаев 1973, с. 46].

Как указывалось в работах ведущих казахстанских философов и методологов науки, основной недостаток методологии анализа и рассмотрения теории «заключается в том, что не раскрывается сущность, субстанциальная определённости теории и остаётся в тени связь теоретических представлений с предметной, практической деятельностью человека» [Абдильдин & Нысанбаев 1973, с. 50]. Это замечание о разрыве между теорией и практикой было совершенно верным, поскольку теоретические представления, в частности, о предмете личностной или социальной психологии, в действительности имели мало общего с мировоззрением, предметной деятельностью и реальностью этнической психологии казахского народа. Парадокс заключался в том, что основанием психологии казахско-

го номадического этноса всегда была установка, прямо противоположная постулату «деятельного, активного преобразования природы человеком», поскольку кочевой образ жизни априори не предполагал преобразования окружающей его природы, имея в виду мирное сосуществование с ней. Тем не менее, советская гуманитарная наука продолжала практику обоснования результатов своих исследований на принципах псевдо-универсальной методологии, которая недостаточно принимала во внимание реальную этническую картину мира.

В связи с этим в казахстанской гуманитарной науке сформировалось серьёзное отставание в таких сферах общественного знания, как социология, психология, антропология, этническая философия, этнология, этнополитология, религиоведение и в многочисленных смежных отраслях. Осознание этого отставания, совпавшее с государственными задачами по модернизации общественного сознания, актуализировало необходимость восполнения этих пробелов через систему образования. В Казахстане в рамках президентской программы «Рухани Жангыру» с 2018 года стал реализовываться один из важнейших проектов духовной модернизации – «Новое гуманитарное знание. 100 учебников на казахском языке».

В советской философии и психологии предполагалось изучение этнической идентичности (в советской терминологии – национальной психологии) исключительно как объективно существующего предмета. Внедрение новых подходов, ранее не используемых в практике советских и постсоветских исследований, вносит в методы изучения предмета новый субъективный аспект понимания этнических ценностей и их значимой роли в национальном строительстве. Р. Брубейкер [2012, с. 42], подводя итоги своего анализа современных методологических подходов к исследованию этничности, подчёркивает конститутивную и институциональную значимость её когнитивного измерения: «Этничность, раса и национальность являются по существу способами восприятия, интерпретации и представления социального мира. Они – не вещи-в-мире, а точки зрения на мир». Причём в когнитивно-лингвистическом конструктивизме речь идёт об этнически окрашенных способах восприятия и объяснения окружающего мира. При этом огромное значение приобретают ситуативные сигналы, доставляемые средствами массовой информации и приводящие в действие этнически окрашенные модели и нарративы.

Современным казахстанским исследованиям этнической психологии необходим синтетический подход, соединяющий в единый симбиоз элементы примордиалистской понятийной среды, в которой существует казахская этнопсихология, и конструктивистского подхода, изучающего когнитивные аспекты этнонациональных моделей. Такой синтетический подход реализуется в инструментальных методах, которые исследуют



конкретику повседневности через этнометодологию и когнитивные методики в анализе этничности.

### ***Идентификационные аспекты трансформации казахского типа социальности***

В Казахстане происходит формирование новой общенациональной идентичности, которая призвана закрепить осязаемые успехи казахстанской модели межэтнического единства и согласия. В ней противопоставление западных и восточных моделей идентификации снимается за счёт появления новых гибридных форм и моделей межкультурного диалога, реализующихся через сотрудничество казахстанских этносов, в том числе и через механизмы Ассамблеи народа Казахстана. Актуализируется необходимость развития комбинированных форм межкультурного взаимодействия, изобретение новых традиций, фокусирующих своё внимание на сходстве, а не различии. Тем не менее, в контексте очерченных Президентом Н.А. Назарбаевым задач пока не разработаны и не озвучены локальные теоретические модели, которые отражали бы объективную динамику формирования общеказахстанской идентичности.

Неопределённость ценностных и духовных ориентиров принимающих сообществ, к которым относится Казахстан с его наиболее благоприятной экономической и социальной ситуацией в Центральной Азии оказывается значительным барьером на пути к налаживанию взаимодействия с инокультурными группами (беженцами, китайскими, индийскими и турецкими рабочими). В современном мире общечеловеческие ценности не являются достаточно прочным фундаментом для социокультурного и гражданского сплочения национального сообщества. Наступление информационного общества меняет не только привычные духовные скрепы и ориентиры, но и целостные социокультурные механизмы поддержания идентичности. Отличительными чертами индивидуальных и групповых идентичностей становятся их мобильность, аморфность и амбивалентность. В такой обстановке неопределённости проблематичным становится интеграция не только инокультурных, но и отечественных субэтнических и субкультурных групп.

Преодоление социального и этнокультурного отчуждения становится необходимым условием для налаживания диалога культур, религий и этнических традиций. Такой диалог предполагает взаимодействие как на межличностном уровне, так и на уровне структур гражданского общества и государственных институтов. В данном контексте стоящих перед обществом задач большое значение приобретает психологическое знание, исследующее границы и барьеры, препятствующие налаживанию такого диалога.

Различные общины отличают разные религиозные практики, нормы бытового поведения, степень открытости по отношению к принимающему сообществу и готовности взаимодействовать с ним. Поэтому так актуально изучение стратегий межкультурного взаимодействия, которые включают в себя изучение механизмов акультурации национальных меньшинств; изучение типологии акультурационных установок, соответствующих типам поведения, степени владения государственным языком и их взаимосвязи со стратегиями акультурации.

В своей программной статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания», вышедшей в 2017 году, Президент РК Н.А. Назарбаев [2017] отмечает, что «важнейшая миссия духовной модернизации заключается и в примирении различных полюсов национального сознания», тем самым признавая существование проблемы отчуждения и межкультурных барьеров в многоэтничном обществе Казахстана. Следует констатировать, что научные исследования общенациональной или объединительной идеологии, которую внедряет государство, испытывают дефицит научно аргументированных теорий и методик убеждения. На основе их применения можно проследить взаимосвязь глубинных трансформаций прежнего типа социальности и формирования новых моделей гражданской идентичности, тем самым показать пути интеграции и примирения различных сегментов национального сознания.

В 90-е гг. XX века на всем постсоветском пространстве были в той или иной степени и с различной скоростью запущены модернизационные процессы – появление частной собственности, переход к рыночной экономике, либерализация экономического и информационного пространств, кардинальные трансформации социальных и этнических структур общества. Неолиберальный капитализм, основанный на идеологии индивидуализма, за короткое время в корне переформатировал социальную структуру общества, буквально перевернув «с ног на голову» ценностные ориентиры общественного сознания.

Основной идеей статьи Президента «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» является изучение и актуализация инновационного потенциала глубинных процессов смены прежних ценностных ориентиров в условиях неизбежной индивидуализации общественного сознания. Важнейшей задачей при этом остаётся сохранение культурно-генетического кода нации, который в условиях глобализации подвергается размыванию.

Казахстану для формирования эффективной модели духовной модернизации необходимо, в первую очередь, учитывать собственный социально-культурный код и опыт стран с коллективистской социальной психологией сознанием и культурой – тюркоязычных стран, успешных стран Азии и Восточной Европы. На их примере можно наблюдать те структурные

изменения, которые возможно спроецировать на казахстанскую модель модернизации или, наоборот, отказаться от неудачного опыта. Тогда как локальные образовательные, научные, культурно-массовые и другие модели ориентированы, как правило, на англо-саксонский опыт, имеющий в своих базовых основаниях мало общего с отечественным.

Условием вхождения общества в тридцатку развитых стран является не только высокий образовательный уровень основной массы населения, но и социально-психологическая готовность государственных элит и массового сознания. Уровень готовности к восприятию и освоению технологий, генерированию инновационных проектов определяется новыми ценностями и социальными ориентирами, которые задаются прогрессирующим усложнением мира. Сегодня, как никогда ранее необходима предельная актуализация социально-психологической проблематики применительно к новой кризисной ситуации, а также создание модели изменения поведенческих и психологических императивов группового и личностного сознания казахстанцев.

Ускоряющееся время и прогрессирующие усложнения мира создают новые возможности, и вместе с тем провоцируют фундаментальные изменения идентичности, которые необратимо трансформируют традиционные механизмы идентификации и саму структуру локальных культур и социальных практик. Согласно П. Бергеру и Т. Лукману [1995, с. 279]: «Идентичность формируется социальными процессами. Однажды выкристаллизовавшись, она поддерживается, видоизменяется или даже переформируется социальными отношениями. Социальные процессы, связанные с формированием и поддержанием идентичности, детерминируются социальной структурой. И наоборот, идентичности, созданные благодаря взаимодействию организма, индивидуального сознания и социальной структуры, реагируют на данную социальную структуру, поддерживая, модифицируя или даже её переформируя».

Ключевым мегатрендом трансформации социальности в XXI веке становится индивидуализация. Человек начинает нести персональную ответственность за формирование собственной идентичности, что означает частичную утрату или даже полный разрыв традиционных связей. Но данный процесс входит в противоречие с актуализацией этнокультурной идентичности в общественном сознании многих новых независимых государств постсоветского пространства. Этнокультурная идентичность большинства мусульманских республик бывшего СССР, тяготеющих к коллективистским формам социальности, начинает воспроизводить архаичные социальные практики как способ самозащиты и самосохранения. В западной социологии этот процесс носит название ретрайбализации – ответной реакции на процесс деколлективизации. В соответствии с этими

---

формами воспроизводства общинного духа и соответствующих поведенческих моделей трансформируется структура и функции политического управления, тяготеющего к автократическим формам.

В нашем случае кризис этнической идентичности казахов имеет прямую связь с процессами деколлективизации и детрайбализации. Кризис этнической идентичности и что ещё важнее, самоидентичности, проявляется, прежде всего, в повышении в сознании индивида и этнической общности значимости этнической идентичности по сравнению с другими формами индивидуальной и групповой идентичности.

Социального психолога этнос интересует, прежде всего, как психологическая общность, способная успешно выполнять важные для каждого человека функции: 1) ориентировать в окружающем мире, поставляя относительно упорядоченную информацию; 2) задавать общие жизненные ценности; 3) защищать, отвечая не только за социальное, но и за физическое самочувствие. Человеку всегда необходимо ощущать себя частью «мы», и «...благодаря этим качествам этнос является для человека надёжной группой поддержки» [Стефаненко 1999, с. 13].

Одной из психологических причин роста значимости этнической идентичности во второй половине двадцатого века является поиск ориентиров и стабильности в перенасыщенном информацией и нестабильном мире. Вторая психологическая причина – это интенсификация межэтнических контактов, которая как это ни парадоксально, наоборот, актуализирует этноидентичность [Стефаненко 1999, с. 14].

В исследовании новейшей истории этнокультурной эволюции казахского этноса напрашивается аналогия прыжка казахского этноса в социализм, минуя буржуазную стадию развития, с его прыжком из постфигуративной культуры, ориентированной на предков и традиции, в префигуративную, в которой не предки и не современники, как в культуре кофигуративной, а сам молодой человек определяет ответы на вызовы и проблемы бытия [Мид 1998, сс. 322-361]. Напомним, что эта типология культур принадлежит известному американскому этносоциологу Маргарет Мид, считавшей, что этнос является самой надёжной и стабильной группой для человека из всех других.

Исходя из типологии М. Мид, казахскую культуру можно отнести к классическому типу постфигуративной культуры, которая пережила в течение двух поколений модель кофигуративную и на рубеже тысячелетий столкнулась лицом к лицу с вызовами одновременно индивидуализированной и массовой, глобальной модели префигуративной культуры. Не удивительно, что казахская интеллигенция всеми силами пытается защитить этническую культуру и язык, максимально изолируясь от нивелирующего влияния глобальной массовой культуры.

При этом нельзя считать, что прогнозы М. Мид о наступлении префигуративной культуры сбудутся в ближайшем будущем. Принадлежность к этнической группе, её культуре, религии, общей исторической памяти о пережитом, в обозримом будущем будет определять идентификационные стратегии, по меньшей мере, всех малых народов, которым угрожает ассимиляция и исчезновение. Именно это опасение является одним из важнейших в объяснении актуализации этничности в современном мире, несмотря на его стремительную глобализацию и унификацию.

Для Казахстана, вынужденного пока ориентироваться на модель «догоняющей модернизации», актуальность вопроса кардинальной смены социокультурной идентичности отнюдь не является случайной. Достаточно вспомнить, что для казахской идентичности социокультурная перекодировка является третьей за последнее столетие: от кочевой к индустриально-тоталитарной (монистической) модели, и далее к модернистской (плюралистической) и, наконец, к постмодернистской (информационной). Для прочих этнических групп РК реструктуризация идентификационных матриц носила не менее драматический характер, отмеченный своей уникальной историей (репрессированные этнические сообщества, депортированные народности, утеря лидирующего статуса русским сообществом и т. д.).

Анализ локальных социально-психологических моделей в конкретных ситуациях и контекстах изучения идентификационных проектов государства и казахстанских этнических групп непременно даст осязаемый эффект в поиске оптимальных путей модернизации общественного сознания.

### *Заключение*

Научно-экспертная работа в сфере формирования исследовательской парадигмы социальной психологии должна включать формирование единых подходов в применении инструментария научных исследований, создания единого экспериментального и научно-теоретического дискурса исследуемой области. Основной исследовательской парадигмой социально-психологических и этнопсихологических исследований должен стать инструменталистский, ситуативный подход, который позволит активизировать экспериментальную составляющую исследований, т.н. кейс-стадис.

Необходимо привлечение потенциала вузовской науки к социально-психологическим и этнопсихологическим исследованиям в лице магистрантов и докторантов. Важна организация процесса исследований в формате кейс-стадис по проведению самостоятельных экспериментальных работ и обобщению их результатов в магистерских и докторских диссертациях; презентация результатов исследований, имеющих выход на повседневную этнокультурную и социально-политическую практику в РК.

В будущих научных проектах, в контексте задач по дальнейшему изучению сферы межгруппового, межэтнического и межличностного взаимодействия в рамках междисциплинарных научно-теоретических и социологических исследований необходимо определять границы, индикаторы и критерии новых ценностных норм и ориентаций в моделях коллективной идентификации.

Необходимо изучать азиатскую модель развития не только в политико-экономическом аспекте, но и в аспекте социальной стратификации и сохранения национальной идентичности. Успешные азиатские модели развития – японская, корейская и др., как известно, отличаются высоким уровнем социального равенства и национальной идентичности.

В условиях становления методологических и идентификационных подходов к изучению идентичности необходим компаративистский анализ схожих моделей трансформации общественного сознания, а это в первую очередь опыт постсоветских стран, а не западные лекала, на которые уповают многие отечественные деятели.

Модернизация общественного сознания казахстанцев и формирование общекзахстанской идентичности должны происходить на уровне формирования новых горизонтальных социальных взаимодействий, а значит активной деятельности гражданского общества. Трансформации казахстанской социальности в сторону разрушения привычных коллективистских институциональных кодов и всё большей индивидуализации вызывает острую потребность в признании ценности групповых идентификационных проектов, изучением которых занимается социальная психология.

### Библиография

- Абдильдин, Ж. & Нысанбаев, А. 1973. 'Диалектико-логические принципы построения теории'. Алма-Ата, Наука, 420 с.
- Андреева, Г. 1996. 'Социальная психология'. М., Аспект Пресс, сс. 151-171.
- Бергер, П. & Лукман, Т. 1995. 'Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания'. М., Academia-Центр, 321 с.
- Брубейкер, Р. 2012. 'Этничность без групп'. М., Изд. дом Высшей школы экономики, 408 с.
- Джакупов, С. & Мадалиева, З. 2009. 'Становление экспериментальной этнопсихологии в Казахстане', *Экспериментальная психология*, том 2, № 2, сс. 128-135.
- Лакатос, И. 2001. 'История науки и её рациональные реконструкции'. Кун Т. *Структура научных революций*. М., АСТ, сс. 455-524.
- Мазилов, В. 2007. 'Методология психологической науки: проблемы и перспективы', *Психология, Журнал Высшей школы экономики*, Т.4, № 2, сс. 3-21.
- Майерс, Д. 1999. 'Социальная психология', перев. с англ. СПб., Питер, 688 с.
- Мид, М. 1988. 'Культура и мир детства'. М., Наука, 429 с.



Назарбаев, Н. 2017. 'Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания' [Электронный ресурс]. URL [http://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvenno-soznaniya](http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvenno-soznaniya) (дата обращения: 05.09.2018).

Перленбетов, М. & Жарикбаев, К. 2016. 'Проблемы психологической науки Казахстана', *Мысль, Республиканский общественно-политический журнал*, 21 июля. [Электронный ресурс]. URL <http://mysl.kazgazeta.kz/?p=7583> (дата обращения: 07.09.2018).

Петровский, А. & Ярошевский, М. 1998. 'Основы теоретической психологии'. М., ИНФРА-М, 528 с.

Свенцицкий, А. 2004. 'Социальная психология'. М., ТК Велби, Изд-во Проспект, 336 с.

Стефаненко, Т. 1999. 'Этнопсихология'. М., Институт психологии РАН, Академический проект, 320 с.

### Transliteration

Abdil'din, Zh. & Nysanbaev, A. 1973. 'Dialektiko-logicheskie principy postroeniya teorii'. [Dialectical-Logical Principles of the Theory]. Alma-Ata, Nauka, 420 s.

Andreeva, G. 1996. 'Social'naya psihologiya' [Social Psychology]. М., Aspekt Press, s. 151-171.

Berger, P. & Lukman, T. 1995. 'Social'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sociologii znaniya' [Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge]. М., Academia-Centr, 321 s.

Brubejker, R. 2012. 'Etnichnost' bez grupp' [Ethnicity Without Groups]. М., Izd. dom Vysshej shkoly `ekonomiki, 408 s.

Dzhakupov, S. & Madaliev, Z. 2009. 'Stanovlenie `eksperimental'noj `etnopsihologii v Kazahstane' [Formation of Experimental Ethnopsychology in Kazakhstan]. 'Eksperimental'naya psihologiya, tom 2, № 2, ss. 128-135.

Lakatos, I. 2001. 'Istoriya nauki i ee racional'nye rekonstrukcii' [History of Science and its Rational Reconstruction]. Kun T. *Struktura nauchnyh revolyucij*. М., AST, ss. 455-524.

Mazilov, V. 2007. 'Metodologiya psihologicheskoy nauki: problemy i perspektivy' [Methodology of Psychological Science: Problems and Prospects] *Psihologiya, Zhurnal Vysshej shkoly `ekonomiki*, T.4, № 2, ss. 3-21.

Majers, D. 1999. 'Social'naya psihologiya' [Social Psychology], Perv. s angl. SPb., Piter, 688 s.

Mid, M. 1988. 'Kul'tura i mir detstva' [Culture and the World of Childhood]. М., Nauka. 429 s.

Nazarbaev, N. 2017. 'Vzglyad v budushchee: modernizaciya obshchestvennogo soznaniya' [Looking to the Future: Modernizing the Public Consciousness]. [Elektronnyj resurs]. URL [http://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvenno-soznaniya](http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvenno-soznaniya) (data obrascheniya: 05.09.2018).

Perlenbetov, M. & Zharikbaev, K. 2016. 'Problemy psichologicheskoy nauki Kazahstana' [Problems of Psychological Science in Kazakhstan]. *Mysl', Respublikanskij obschestvenno-politicheskij zhurnal*, 21 iyulya. [Elektronnyj resurs]. URL <http://mysl.kazgazeta.kz/?p=7583> (data obrascheni-ya: 07.09.2018).

Petrovskij, A. & Yaroshevskij, M. 1998. 'Osnovy teoreticheskoy psichologii'. [Fundamentals of Theoretical Psychology]. M., INFRA-M, 528 s.

Svencickij, A. 2004. 'Social'naya psichologiya' [Social Psychology]. M., TK Velbi, Izd-vo Prospekt, 336 s.

Stefanenko, T.G. 1999. 'Etnopsichologiya' [Ethnopsychology]. M., Institut psichologii RAN, Akademicheskij proekt, 320 s.

**Шайкемелев М.С.**

**Қоғамдық сананы жаңғырту мәселесіндегі әлеуметтік-психологиялық зерттеулер**

Мақала қоғамдық сананы жаңғыру мәнмәтініндегі басты қазақстандық гуманитарлық ғылымдарды зерттеудің әлеуметтік-психологиялық талдануына арналған. Әлеуметтік психология және әлеуметтанумен аралас қоғамдық ғылымдар кешені: әлеуметтану, психология, этнология, антропология, этнопсихология және этносаясаттанудың даму логикасы, ғылымдардың тәжірибелік деңгейінің қалыптасуын талап етендігі көрсетілген.

## ПРЕЗИДЕНТ ИНСТИТУТЫ ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДА ҰЛТТЫҚ ҚҰРЫЛЫСТЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

**Аннотация.** Қазақстан Республикасының өз алдына мемлекет болып қалыптасуы барысында кеңестік жүйеден қалған, шешімін таппаған күрделі мәселелер қоғамда өзінің басымдығын сақтап қалды. Бұл қалдықтар өз кезегінде жаңа саяси жүйеге әсер етіп, көп жағдайда мемлекеттің еркін іс-қимылын тежеп отырды. Атап айтқанда, қазақстандық қоғамның кеңестік кезеңнен қалыптасқан полиэтностық жағдайы ұлттық мемлекеттің қалыптасуына және ұлттық бірегейліктің анықталуында ұлттық саясаттың бір жақты іске асырылуына кедергі келтірді. Осы орайда, жалпы саяси жүйенің трансформациясы нәтижесінде жаңадан пайда болған президент институтының ұлттық және мемлекеттік құрылымның қалыптасуында маңызды рөл атқарғанын баса көрсету қажет. Полиэтносты қоғам жағдайында президент институты мемлекеттегі ұлттық саясаттың бағыты мен ұлттық бірегейліктің анықталуында негізгі факторға айналды.

**Түйін сөздер:** ұлттық құрылыс, Президент институты, этносаралық қарым-қатынас, Ұлт доктринасы, Қазақстан халқы Ассамблеясы.

### *Кіріспе*

Қазақстандағы ұлттық бірегейлікті қалыптастыру мәселесі төңірегінде мемлекеттің ұстанымы бірегейлік этностық негізде болуына сақтықпен қарап, азаматтық бірегейлік пен этностық бірегейлік арасындағы тепе-теңдікті сақтап отыруға негізделген. Бұл этностық және азаматтық ұстаным арасындағы ымырашылдық саясат Қазақстанның ұлттық саясатының негізгі бағыты болып табылады. Сондықтан ішкі және сыртқы жағдайларға байланысты посткеңестік елдердегі азаматтық және этностық бірегейлік арасындағы тепе-теңдік әрқашан тұрақты емес. Оның басты себебі полиэтносты қоғамдағы этносаралық наразылықтың өсу қауіпінің басым болуымен түсіндіріледі. Жалпы алғанда Қазақстандағы ұлттық бірегейліктің этностық парадигмасы ешқандайда қиыншылықтар тудырмайтын үрдіс саналушы еді, алайда, басқа қазақ емес ұлттар үшін қазақ ұлтының тілі мен мәдениетін бойына сіңіріп бірегейлену үрдісі күрделі жағдайда қалып отыр.

Оның басты себебі Қазақстанның саяси жүйесінің өзгерісі қазақстандық қоғамның ұлттық бірегейлігін анықтаумен бірге оның саяси

мәдениетінің қалыптасу мәселесінің маңыздылығының арта түскендігін байқатты. Оның себебі жаңадан негізі қаланған саяси жүйеге сәйкес билік пен азаматтар арасындағы өзара қарым-қатынас өзгерді. Атап айтқанда, саяси жүйенің трансформациясы азаматтардың мінез-құлқы, бағыт-бағдарлары мен сенімдерінің түгелдей жаңа формаға өтуіне ықпал етті. Сонымен қатар қоғамдық пікірде тоталитарлық әкімшілік басқару жүйесі кезіндегі уақыттан қалып қойған біздің қоғамның саяси мәдениетінің бір типтілігі сақталуы тағы бар. Соған қарамастан қазақтандық қоғамда нақты өмір сүретін саяси мәдениетті ғылыми тұрғыда анықтау айтарлықтай қызығушылық тудырады.

### ***Әдіснама***

Мақалада Қазақстанның жаңа саяси жүйесінің қалыптасуы барысында елімізде ұлттық құрылысты талдауға тарихи әдіс қолданылды. Тарихи әдіс көпэтносты қазақтандық қоғамның ұлттық бірегейлігін анықтаумен қатар этносаралық қарым-қатынасты дұрыс бағытта дамытуда мемлекеттің ұлттық саясатын терең түсінуге көмектеседі. Сол сияқты тәуелсіздік жылдары қоғам санасында өздерінің ұлттық және этностық бірегейліктерін анықтаумен байланысты сұрақтарды жүйелеуде конструктивизм, примордиализм тәсілдеріне жүгінілді. Бұл тәсілдер ұлттық мәселелерге қатысты проблемаларды зерттеуде халық пен билік арасындағы қарама-қайшы пікірлерді саралап бөліп көрсетуге мүмкіндік береді.

### ***Ұлттық құрылысты құурдағы негізгі заңнамалық актілер мен стратегиялық тұжырымдамалар***

Қазақтандық қоғам ішінде азаматтардың ұлттық санасын оятып, ұлттық бірегейліктің анықталуы мен қалыптасуы тәуелсіздік алғашқы жылдары-ақ басты жолға қойылды. Осы тұста мемлекеттік және ұлттық құрылысты іске асыру барысында егемен елдің болашақтағы бағыт-бағдарын айқындауда президент институтының қызметі орасан зор. Оған елімізде Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаевтың басшылығымен іске асырылған ұлттық саясат саласында жүргізілген саяси реформалар мен стратегиялық бағдарламалар дәлел бола алады. Сол кезде мемлекеттің алдына қойған мақсаты мен бағыты елдегі ішкі тұрақтылықты сақтай отырып, мемлекетті және ұлттық құрылысты қалыптастыру еді. Ал тұрақтылық тек Қазақстанға ғана емес, жалпы посткеңестік ортада маңызды болып отырған бірегейлікті қалыптастыру арқылы ғана жүзеге асыруға болатын еді.

Қазақстан Республикасы Конституциясының 40-шы бабында «Қазақстан Республикасының Президенті – халық пен мемлекеттік

билік бірлігінің, Конституцияныңмызғымастығының, адам және азамат құқықтары мен бостандықтарының нышаны әрі кепілі» – деп атап көрсетеді [Конституция РК, 2014]. Яғни, ел Президенті ел ішіндегі барлық азаматтардың ұлты, тілі, жынысы мен тегіне қарамастан бәрін біріктіруші, ұлтаралық және мемлекетаралық қарым-қатынас саласында татулық пен бірліктің кепілі саналады. Қазақстан Республикасы Президентінің елімізде бейбіт және толерантты қарым-қатынасын орнатудың басты символына айнала бастағанын көруге болады. Сондықтан Елбасының басшылығымен жасалған мемлекеттік-ұлттық саясат еліміздегі тұрақты, төзімді ұлтаралық және этносаралық қарым-қатынасты сақтауға және орнатуға бағытталған. Осы ретте ұлттық саясатты жетілдіруге және мемлекеттік-ұлттық бірегейлікті қалыптастыруда президент институтының рөлін ең алдымен, заңнамалық негіздер мен стратегиялық тұжырымдамаларынан көруге болады.

Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен жасалған Қазақстан Республикасының мемлекеттік бірегейлігін қалыптастыру тұжырымдамасы әзірленді. Қазақстан Республикасының Президентінің жарлығымен 1996 жылы 23 мамырда жаңа егемен және тәуелсіз Қазақстанда бірыңғай азаматтық бірегейлікті қалыптастыру мүмкіндіктері туралы ұсыныс жан-жақты қоғамдық, саяси және мемлекеттік талқылауға түсті. Мемлекет және қоғам үшін бірыңғай бірегейлік алдағы уақыттағы және болашақтағы дамуға қажет деп бекітілді. Президенттің бірыңғай мемлекеттік бірегейлікті қалыптастыру бойынша ең маңызды ұсыныстары мен бастамаларына тоқталып өтер болсақ, олар:

Біріншіден, азаматтардың арасындағы ұлттық ұстаным бойынша өзара бөлініс мәселесін шешудегі ең маңызды ұсыныс ретінде және шығу тегі ұстанымдары бойынша қарама-қарсылықтарды әлсірету үшін барлық азаматтарды біртұтас тәуелсіз мемлекеттің бір бөлігі ретінде өздерін бағалау бойынша тапсырмаларды іске асыру көзделді. Елбасының идеясы барлық тұрғындардың, барлық саяси күштердің мемлекеттің игілігі үшін өзара әрекетін арттырумен байланысты екенін байқауға болады;

Екіншіден, тұжырымдамада қарым-қатынас тілінің еркін таңдалуы нақты бекітілген. Қазақ тілі – мемлекеттік тіл ретінде бекітілуі басқа да көпшілік этностардың орыс және басқа да тілдерін еркін қолданылуын шектемеуі қажет деп айтылған. Сонымен бірге, мемлекет тіл саясатын дамыту мен оны іске асыру мемлекеттік тілді және басқа тілдерді білмеу себепті жік туғызбауы керек делінген;

Үшіншіден, мемлекеттік бірегейлік тұжырымының ерекше маңызды теориялық және ғылыми жетістігі – Президенттің ұлттық саясатының стратегиялық мақсаты Қазақстанның патриоттық, жоғарғы білімді,

мәдени азаматын қалыптастыру болып табылды. Осыған сәйкес мемлекет, басқару жүйесі, қоғамдық бірлестіктер мен ұйымдар, саяси партиялар, элитаның назарын жастарды демократиялық, азаматтық қоғам жағдайына дайындау және ұлттық белгісі бойынша өзара бөлінушілікке жол бермеуге бағытталған. Тұжырымдаманың мәні мен мақсаты біртұтас Қазақстанның төңірегіне барлық халықтарды шоғырландыруға арналады [Габжалилов 2008].

Біздің пікірімізше, ел ішінде барлық этнос өкілдерінің жалпы бірыңғай бірегейлігін қалыптастыруда маңызды, мәнді рөлді азаматтардың жоғарғы патриоттық сезімі атқарады. Ол тек жоғарғы саяси және құқықтық мәдениет бар жерде ғана іске аса алады. Ол үшін азаматтардың саяси-құқықтық мәдениетін қалыптастыру керек. Сондықтан Қазақстандағы ұлттық бірегейліктің қалыптасуына президенттік институттың рөлі мен маңызын түсіну еліміздегі ұлттық мәселелерді терең зерттеуді қажет етеді. Қазақ халқының тәуелсіздік алуы және өз алдына жеке дербес мемлекетінің құрылуы мен қазақ ұлтынан мемлекет басшысының тағайындалуы патриоттық сезіммен, қатар мемлекет құрушы және ұланғайыр аумақтың иесі болу мақтанышын оятты. Яғни, бұл үрдіс қазақ халқының ұлттық санасының одан сайын оянуына түрткі болды.

Ұлттық бірегейліктің мазмұны мен парадигмасын анықтауға ұмтылу мен ғылыми іздестірудің саяси-құқықтық негізі Қазақстан Республикасының ең алғашқы ата заңы 1993 жылғы Конституциясында қаланды. 1993 жылғы Конституциясының 47-бабы этностық компонентке негізделген ұлттық бірегейліктің нақты парадигмаларын көрсетті. 1993 жылы ең алғашқы Конституция Қазақстанда ұлттық құрылыстың этномәдени моделінің басымдығын байқатты.

1995 жылы Конституцияның өзгеруінің басты себебі мен республиканың негізгі заңының қабылдануы этностық тұрғыда бағытталған ұлттық бірегейліктің барлық қоғам мүшелерінің қабылдауымен, күрделі мәселелердің орын алуымен байланысты болды. Өйткені Қазақстанның барлық халқын қазақ ұлтының төңірегіне топтастыру идеологиясы тұрғындар арасында кеңінен қолдау таппады. Ұлттық бірегейліктің қалыптасуының тиімді жолын іздестірудің объективті нәтижесі Конституцияның өзгерісі болып табылды. Онда этностыққа бағытталған ұлттық бірегейлік жалпылама тұжырымды ой мен түсінікке ауыстырылды. Этностық және азаматтық бірегейлігі арасындағы тепе-теңдікті сақтаудың жолын іздестіру егемендік жылдары жоғарғы басшылық назарында ерекше маңызды мәселеге айналғаны анық [Нурғалиева 2009, с. 56].

1995 жылы жаңа Конституцияның қабылдануы мемлекеттің ұлттық құрылысты қалыптастырудағы этностық және азаматтық бірегейліктердің тепе-теңдігін ұстап тұруға тырысқандығы байқалады. Оның басты



себебі мемлекеттегі барлық этностық топтардың полиэтностық ортада шектетушілікті болдырмай және бір этностың басқа этностан жоғары тұруына жол бермеуге қарай өзгергені анық. Осы уақытта тек мемлекеттің осылай ымыраға келу саясаты арқылы ғана қоғамда этносаралық наразылық пен қақтығыстың алдын алуға болатын еді.

Алайда Қазақстандағы негізгі титулды ұлт ретінде қазақ ұлтының тілі мен елдегі орны мемлекет құраушы ұлт ретінде назардан тыс қалмады. Бұл туралы Қазақстан Конституциясында «өзін-өзі анықтаушы қазақ ұлтының мемлекеттік формасы» ретінде ұлттық егемендігінің көрсетілуі, Берік Әбдіғалидың ойынша, төмендегідей маңызды факторлармен анықталады:

Біріншіден, кеңестік біртұтас мемлекет жағдайында орталық атынан саяси және экономикалық еріктің негізгі инициаторлары мен атқарушыларының басым көпшілігі орыс ұлтынан болғандықтан қазақтар туған республикасында өздерінің жағдайларына қанағаттанбады;

Екіншіден, патшалық Ресейдің және большевиктермен үзіліп қалған қазақ мемлекеттігінің тарихи мұрагерлігінің куәсі болды;

Үшіншіден, «кеңестік интернационализм» кезінде зардап шеккен ұлттық зардаптан құтылу мен жеке және ұжымдық сезімді осы тұжырым арқылы оятуға ұмтылыс болды;

Төртіншіден, бұл қазіргі қазақстандық мемлекеттілікте қазақтардың ерекше рөлі туралы ойды қамтамасыз ету мен іске асырудың қажеттілігінен туындаған тұжырым болды, оның объективті себебі қазақ ұлты өзінің орнын тарихта, өзінің мемлекетінде өзінің рөлін сезіну сезімін жоғалта бастады;

Бесіншіден, бұл қазақтардың барынша еркін ойын білдіруге мүмкіндік берген осындай мемлекеттіліктің формасында өзінің күш-қуатын, мүддесін жүзеге асырудағы табиғи ұмтылысы болды [Сыроежкин 1996, с. 30].

### ***Ұлт доктринасы және елде азаматтық ұлттың қалыптасуы***

Түптеп келгенде Қазақстанның ұлттық бірегейлігінің біржақты анықталуындағы өте маңызды және өзекті мәселе ретінде елімізде әртүрлі ұлт өкілдерінің өмір сүруін айтуымызға болады. Бұл тұрғыда, Қазақстанның полиэтносты құрамының ерекшеліктерін ескере отырып, мемлекет басшысы халықтың барлығын бірдей күшпен бір тілге, бір идеологияға біріктіру арқылы оларды ассимиляциялау одақтас елдердің тарихи тәжірибесі көрсеткендей болашағы жоқтығын тәуелсіздіктің бастапқы кезінен байқады. Сондықтан, бірегейліктің этностық түрі туралы қазақстандық қоғамда нақты іс-қимылдарға көшу ерте екендігін көрсетті. Керісінше, қоғамда азаматтық бірегейлікті дамыту қолдау қажеттігін ту-

ындатты. Ал, сонымен қатар бір мезгілде басқа ұлттарға қысым көрсетпей демократиялық мемлекет үлгісінде ассимиляциялау эволюциялық жолмен жүргізілгендігін қалады.

Осы туралы Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев «Тарих толқынында» [2010] атты өзінің еңбегінде ұлттық бірегейліктің екі түрлі қарама-қайшы парадигмалары арасындағы таңдаудың қиын екенін айтады. «Қазіргі Қазақстанның этникалық әртүрлілігі таяудағы тарихи мерзімде бірыңғай этностық бірегейліктің қалыптасуы туралы айтуға мүмкіндік бермейді. Шындықтың бетіне тура қарай білу керек, бүгінгі таңда біздің пәтуа бірлігімізге саяси құндылықтар ғана тұғыр бола алады. Өзірше, қазақ тіл тәрізді мәдени дәнекер өзінің елеулі рөлін атқара алмай келеді. Бүкіл қазақстандықтардың бірегей этникалық санасын қалыптастырудағы әуейіліктің зор қасіретке ұрындыруы да ықтимал», - деген тұжырым жасады.

Бұл тұста Елбасының ішкі саясат саласындағы ұтымды саясатымен келіспеске болмайды. Өйткені елде өмір сүретін әрбір этнос, этностық топтар қаншама ғасырлар бойында этностық болмысын жоғалтпай сақтап келе жатқан тіршілік иелері. Оларды бір мезетте алып тілінен, дінінен және салт-дәстүрінен ажыратып, күшпен ассимиляцияға ұшырату қоғам ішінде наразылықтың туындату қаупі бар еді. Сондықтан мемлекет ел ішінде әлемдегі этностық интеграциялық үрдістер көрсеткен тәжірибеге сүйене отырып ұлттық саясатты жан-жақты сараптап алып іске асыруы кездейсоқ емес екендігі анық. Нәтижесінде ұлттық бірегейліктің жалпыға ортақ нұсқасын қарастыру, оны қоғам мүшелерінің толықтай қолдауы мен қабылдауы өте маңызды болып табылды.

Қазақстан сияқты әр түрлі этнос өкілдері бас қосқан елде ұлттық саясаттың табысты іске асуы этносаралық келісім мен толлеранттылықтың қазақстандық моделінің қалыптасқандығын көрсетеді. Осы жолда Қазақстандағы ұлтаралық саясатты жақсартуда және әлемді мойындатуда жоғарыда айтылған этносаралық татулыққа бетбұрған Конституцияның өзгерісі және оның қабылдануымен ғана шектеліп қалмады. Атап айтқанда Қазақстан халқы Ассамблеясының құрылуы (1995), «Қазақстан халқы Ассамблеясы туралы» заңның қабылдануы (2008); «Қазақстанның ұлттық бірлігі доктринасының» әзірленуі мен қабылдануы (2008), қазақстандықтарды ұйыстыру мен басын біріктіру жолындағы маңызды қадамдар болып табылады. Н.Ә. Назарбаевтың [2009] ойы бойынша доктрина саяси тұрақтылықты, бірлікті және келісімді нығайтуға бағытталған.

Доктрина әзірлеудегі мақсат – көпұлтты ортада ұлттық біртұтастықты қамтамасыз ету. Доктринаға сәйкес ұлттардың өз тілдерін, дәстүрін, мәдениетін дамытуға еркі мен құқын қамтамасыз ету жолға қойылды. Осы доктринаның негізгі міндеті мемлекеттің тұрақтылығы мен келісімінің

іргетасын қалау, ұлттық саясатты жүзеге асырудың басты тетіктерінің бірі ретінде этностық бірегейлік емес, керісінше, азаматтық бірегейлікті дамытуға таңдау жасау болатын. Бұл туралы Доктринаның өзінде әрбір азамат, қоғам және мемлекет, халықтың, болашақ ұрпақтың алдында өз жауапкершілігін сезініп, төмендегідей қажетті әрі ұтымды шараларды қамтамасыз етуі керек деп жазылған. Олар:

- еліміздің барлық азаматының өз тағдырын Отаны – Қазақстан Республикасының тағдырымен бірге әрі терең тамырлас екенін сезінуі;

- бізді ыдыратуға және ынтымағымызды бұзуға бағытталған кез келген ықпалға белсенді түрде қарсы тұу;

- Республика конституциялық құрылысының, территориялық тұтастығы мен унитарлық құрылымның мызғымас беріктігін нығайту;

- ұлттық мүддеге негізделген елдің экономикалық, саяси, рухани, ақпараттық қауіпсіздігін одан әрі нығайту, басқа мемлекеттер тарапынан болатын ақпараттық тәуелділік пен басқыншылыққа немесе қысымға жол бермеу;

- елдің егемендігі мен тәуелсіздігін нығайту үшін республиканың барша азаматын қазақ халықының төңірегіне ұйыстыру;

- ел егемендігінің беріктігіне негізделген халықаралық әріптестік саласында ұлттық мүдде басымдығын ұстану;

- басты байлығымыз – Тәуелсіздікке, жерге, бірлік пен рухани құндылықтарға тағзым ету;

- азаматтар мен қоғам тарапынан мемлекеттілікті нығайту, Тәуелсіздік пен территориялық тұтастықты қорғауға мейлінше жәрдемдесу [Қазақстанның ел бірлігі доктринасы, 2010]. Осы доктринаны дамыту мен іске асыруда алға қойылған басты міндеттерді іске асыру Қазақстан халқы Ассамблеясына жүктелді.

Бұл доктрина Қазақстандағы бірқатар саяси бірлестіктер, ұлт патриоттары мен жанашырлары, сондай-ақ, халықтың біраз бөлігі тарапынан бірден қарсылық тудырды. Қоғам тарапынан туындаған сын-пікірлердің басты негізі титулды ұлттың қарсылығы болды. Олар Қазақстан халқы Ассамблеясының ұлттық саясат бойынша мемлекеттік шешімге ықпалына наразылық танытты. Қарсыластардың көзқарасы бойынша бұл доктрина қазақ этностық бірегейлігіне жағымсыз әсер етеді. Өйткені бірден бір осы аумақта мемлекет құрушы негізгі ұлттың орны республиканы мекен ететін басқа этностардың қатарына кіруі еді. Қоғамда пікірталас тудырған бұл жағдай Қазақстандағы ұлттық мәселе әлі де толық шешімін таппағанын көрсетті. Сонымен қатар қазақстандық саяси салада бұл пікірталас қазіргі күнге дейін өзінің өзектілігін жоғалтпай келе жатыр.

Осы мәселе бойынша қазақ тілін зерттеуші американдық саясаттанушы, Индиана университетінің профессоры Уильям Фирман [2005, р. 396]:

«Президенттің енгізген «қазақстандық ұлт» термині Қазақстанды отаным деп санайтын, сондай-ақ, Қазақстанда бәрінен бұрын қазақ мәдениетін «басқаларға қарағанда бірінші» орынға шығаруға шақыратын кейбір қазақстандық ұлт патриоттары тарапынан жағымсыз қабылданды», – деп атап айтады.

Сондықтан ұлттық бірегейлікті анықтаудағы этностық және азаматтық түрі арасындағы қарама-қайшылық қоғамда ұзаққа созылған «қазақ» және «қазақстандық» бірегейліктің бәсекелесіне алып келді. Сонымен қатар, доктринада көтерілген бұл қарама-қарсылық қоғамда ұлт патриоттары арасында қызу пікірталас тақырыбына айналды. Атап айтқанда ел бірлігі доктринасына енгізілген «қазақстандық ұлт» атауына елдегі интеллигенция, ұлттық-патриоттық қозғалыстар өкілдері наразылығын тудырды. Олар «қазақстандық ұлт» атауын алып тастауды үкіметтен талап етіп, оның орнын «қазақ елі» деп атауды ұсынды. Алайда бұл Президент тарапынан қолдау тауып мақұлданбады және бекіткен доктринаның нұсқасында көрініс бермеді.

### ***Елдегі ұлт жанашырларының азаматтық ұлттың қалыптасуына қарсылығы***

2009 жылы бірқатар ұлт патриоттары қазақстандық ұлтқа қарсы шығып, қазақ ұлтына қолдау білдіру мақсатымен Алматы және Астана қалаларында аштық жариялау жоспарланды. Президенттің ұстанып отырған ұлттық саясатына қарсылық танытып ашық хаттар жолданды. «Мемлекеттік тіл» қоғамдық қозғалысының төрағасы Мұхтар Шаханов «қазақстандық ұлт» өзінің негізін американдық ұлттан алады. Доктрина қазақ ұлтын, оның ұлттық тілін тікелей жоюға бағытталған саясат деп ашық қарсы шықты. Осыған байланысты тағы бір ұлт патриоттарының бірі, саясаттанушы Айдос Сарым [2015] өзінің «Эксклюзив» сайтында берген сұқбатында: «Біз «қазақ ұлтын» құруға, «қазақ ұлттық мемлекетін» қалыптастыруға міндеттіміз. Бұл тек филология көзқарасы тұрғысынан ғана емес тарихи тұрғыдан да өте әділ. Бұл елдің незігі құжаты – Мемлекеттік егемендік туралы декларациясы мен Мемлекеттік тәуелсіздік туралы заңы тұрғысынан да дұрыс деп атап көрсетеді». Оның пікірі бойынша «қазақ ұлты» атауын қолдау қазақтардан басқа ұлттарды ассимиляциялау немесе этнократиялық мемлекеттік негізін қалау еместігін айтып дәлелдеуге тырысады.

Сондай-ақ, қоғамдық белсенді Айдос Сарымның ойынша бүгінгі таңда екі Қазақстан бар – оның бірі қарқынды өсіп келе жатқан және күш қуатқа ие Қазақстан болса, екіншісі белгілі бір себептерге байланысты тоқырап тұрған орыс тілді Қазақстан. «Балқыту қазаны» деген атауға ие болған мо-

дель жұмыс істемейді деп қазақстандық ұлт моделін сынайды [Айдос Са-рым 2015]. Осылайша қазақстандық қоғамды азаматтық ұстаным арқылы біріктіруге ұмтылған мемлекет саясаты қоғам тарапынан қолдау таппа-ды. Керісінше ұлт патриоттары оны белсенді түрде сынның астына алып, ашық қарсылық танытуға көшті.

Осы жағдайға қатысты қазақстандық сарапшы, шығыстанушы К.Л. Сыроежкин [1996, с. 42]: «коммунистік идеологияның күйреуі, өзіндік идеологиялық вакуумның пайда болуы жағдайында қоғамдық өмірде едәуір этностық аспектінің жоғарылауының нәтижесі ретінде ұлттық құндылықтар мен идеяларға заңды түрде қайта оралу болды», – деп баға береді. Жалпы, жоғарыда берілген қоғамдағы қарама-қайшылықтар қазақ және қазақстандық бірегейліктердің өзара бәсекелесін көрсетеді. Сол арқылы қазақстандық қоғамда ұлттық бірегейліктің анықталуы мен қалыптасуы үрдісі сол кезде қаншалықты деңгейде қиыншылықтармен басталғандығына нақты көз жеткізуге болады.

Қазақстанның ұлттық бірегейлігінің қалыптасуындағы этностық және азаматтық бірегейліктер қарама-қайшылығының негізгі түп та-мыры мемлекеттің титулды ұлт моделінің негізінде жатыр. Яғни, мем-лекет ішіндегі басты ұлт және мемлекет құраушы ұлттың атымен мемлекеттіліктің қалыптасуы мен республиканың аталуы. Бұл көп ретте қазақтардың басым бөлігінің өздерінің ұлттық бірегейліктерін «қазақтар» ретінде анықтауымен тығыз байланысты. Ал басқа ұлттар бол-са өздерін «қазақ» ретінде атауымен келіспейді, керісінше олар өздерінің бірегейліктерін «қазақстандық» деп атауды жөн көреді.

Ұлттық бағытты ұстанушы ұлт патриоттары Қазақстандағы қазақстандық ұлт тек қазақ халқы төңірегіне ғана ұйысу керек де-ген ұстанымды берік ұстанады. Сонымен қатар орыс тілді қауымның мүддесін жақтаушылар ұлттық құрылыс тек азаматтық тұрғыда іске асу керек деген көзқарасты жақтайды. Одан басқа, осы мәселе төңірегіндегі қарама-қайшылықтар қазақстандық саясаттанушылар мен сарапшы-лар арасында да қызу пікірталастың тақырыбына айналып келеді. Осылайша қазіргі қазақстандық қоғамда ұлттық құрылысқа қатысты әртүрлі қарама-қайшы көзқарастардың салдарынан әр түрлі пікірлердің бір арнаға тоғыспауы жалғасын табуда. Қазақстанның саяси элитасы ұлттық бірегейліктің қалыптасуының жай-күйін талқылау мен өздерінің нұсқасын ұсынушылардың негізгі тобы саналады. Қазақстанның тәуелсіздік алған уақыттан бастап миграция үрдісінің нәтижесіндегі демографиялық өсімінде қазақтардың басымдығы ұлттық мәселеде ерек-ше қызығушылықтар тудырады.

РҒА Этнология және антропология институтының директоры, РҒА корреспондент мүшесі В. Тишков [2015]: «Ресейде национализм

мен ұлттық құрылыс ескі ұстанымдар тұрғысынан нашар зерттелінеді. Оның себебі тек біреу, ол – мемлекет пен қоғам арасындағы қарама-қайшы және деструктивті көзқарастардың бар болуында», – дейді. Салыстырмалы тұрғыда алып қарағанда біршама посткеңестік елдерде, соның ішінде Қазақстанда ұлттық бірегейлік мәселесі толық шешімін таппаған. Қазақстан халқының ұлттық бірегейлік туралы анықтауға қатысты ұсыныстары көп жағдайда талқылауларға, қарама-қайшы көзқарастар мен пікірлерге ұласып жатады. Ұлттық бірегейлік мәселесі Кеңес Одағында пайда болған болса, тек өңірлік этностық деңгейде ғана көрінген, ал мемлекеттің деңгейде ешқашан көтерілген емес. Өйткені одақ барлық ұлттардан жоғары тұрды, сондықтан кеңестік кезеңде мемлекет «интернационалистік» деген түсініктің шеңберінде қарастырылды. Кеңестік және автономды республикалар этнотерриториялы ұстаныммен құрылғандықтан ұлттық мемлекеттіліктің формасы мен бейнесінде болып табылды. Осыған сәйкес бірегейлік бірінші кезекте этностық сипатты иеленді және этностық бірегейліктің негізінде «социалистік ұлттар» қалыптасты.

Алайда КСРО-да сөзсіз орыс халқы басым этнос болып саналды. Орыстардың посткеңестік кеңістікте үстем этностық рөлінің жоғалтуы тұлғаның этностық бірегейленуінің жаңа мүмкіндіктерінің пайда болуына алып келді. Қазақстан территориясындағы славян халықтарының өкілдері орыстармен өздерінің этномәдени жақындықтарын мойындай отырып, сонымен бірге өздерінің тарихи отанымен балынасты күшейтуге тырысады. Ал қазақтар болса өздерінің тарихи отанында социомәдени тұрғыда әлі де болса үстемдік деңгейге жете қойған жоқ. Дегенмен пайыздық мөлшерде олардың саны жылдан-жылға арта түсуде, бұл демографиялық көрсеткіш элементтік өмірдің субъектісі ретінде олардың креативтілігін білдірмейді [Байдельдинов, 2000]. Сондықтан қазақ этносы көпэтносты қазақстандық қоғамда басқа этностарды мәдени түрде ассимиляциялауға әлі дайын емес. Қазақстанда өмір сүретін басқа этнос өкілдері үшін де өздерінің бірегейлігін қазақ бірегейлігімен анықтау ешқандай артықшылықтарға ие болмай тұр.

Осы тұста Л.А. Фадееваның [2011] еуропалық бірегейліктің қалыптасуына арналған мақаласында айтылған мына бір тұжырымы ойға оралады: «бірегейлік әлеуметтік ғылымдарда көпше түрде, ұдайы өзгеріске ұшырайтын, әлеуметтік құрастыруға икемді, тарихи және саяси стратегияның контекстінің өзгеруіне байланысты ауысып отырады», – деп қарастырады. Оның көзқарасы бойынша, «бірегейлікті зерттеудің көп қырларының бірі оны қай деңгейде және қандай негізде, қандай акторлармен құрастырылғандығында жатыр» деген қорытындыға келеді. Автордың пікірімен келісе отырып, Қазақстанда бірегейлікті



құрастырудың ұлтшылдар ұсынған этностық нұсқасына қарағанда, мемлекет ұсынған жалпыға ортақ азаматтық нұсқасы елдің ішкі дамуының саяси стратегиясының мүддесінен шығып тұрғанына назар аудару қажет.

Қазақстандық қоғамда орын алып отырған барлық ұлттық бірегейлік туралы тұжырымдар мен пікірталастардың астарында халықтар үшін белгілі бір және өмірлік маңызды сұрақтар жатыр. Талқыланатын мәселенің шешу жолдары әртүрлі болады [Бадмаев 2008, с. 131]. Алайда, ұлттық және азаматтық бірегейліктер арасындағы тепе-теңдікті сақтау бойынша Қазақстанның қазіргі кезде ұстанып отырған саясаты өте орынды, ол қысқа уақыт ішінде этносаралық келісім мен тұрақтылықтың жаңа моделіне айналып үлгерді. Бұл модель тек Қазақстанда ғана емес, сондай-ақ, ТМД кеңістігінде кеңінен танылып, халықаралық ұйымдар тарапынан мойындалды. Тәуелсіз саяси сарапшылар этносаралық келісім мен тұрақтылық дамытуға бағытталған қазақстандық моделінің ең басты жетістігін Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың қызметімен байланыстырады. Этносаралық келісім мен бейбітшілікті жүзеге асырудың ең басты тетіктерінің бірі ретінде Қазақстан халқы Ассамблеясын айтуға болады. ҚХА елімізде өмір сүретін әртүрлі ұлттардың этномәдени орталықтарын біріктіріп, қазақстандық патриотизм мен төзімділікті тәрбиелеу бойынша келелі жұмыстар атқарып отыр.

Осы орайда, елімізде жүріп жатқан саяси жүйенің трансформациялық үрдістері саяси мәдениеттің өтпелі кезеңімен сипатталады. Саяси мәдениет құндылық-нормативті жүйе және саяси іс-қимыл бағдарларының жиынтығы ретінде әртүрлі элементтік топтардың және биліктің өзара әрекетінің өзегі болып табылады. Қоғам үшін құндылықтардың шашыраңқылығы саяси тұрақсыздыққа алып келетін жоғарғы қауіп-қатер мен әлеуметтік наразылық деңгейінің арту қаупін тудыруы мүмкін. Сондықтан қазіргі қазақстандық қоғамда жалпы біріктіруші құндылықтарды іздестіру өзінің жалғасын табады.

Қазақстанның саяси жүйесінің трансформациясы саяси мәдениеттің де қалыптасуымен және өзгеріске ұшырауымен қатар жүреді. Яғни, саяси жүйенің өзі еліміздің саяси мәдениетінің қалыптасуының ең маңызды және басты саяси акторы болып табылады. Қазақстанда мемлекеттік биліктің барлық жүйесінің трансформациялану үрдісі, мүлдем жаңа саяси институттар: президент институты, парламент, көппартиялылық, ашық сайлау және т.б. пайда болған уақытта өте қысқа мерзімде жүзеге асты. Сонымен қатар қазақстандық қоғамда идеологиялық тұрлаусыздық қазіргі уақытта саяси мәдениеттің қалыптасып жатқандығын көрсетеді.

### **Библиография**

Абдығалиев, Б. 1996. 'Государственная идентичность казахстанцев', *Общественно-политический ежемесячный журнал*, № 7, 30 с.

Бадмаев, В. 2008. 'Национальная идентичность России: исторический дискурс и современные вызовы', *Новые технологии*, Вып. 5, сс. 129-136.

Байдельдинов, Л. 2000. 'Казахстан как политическая реальность'. Алматы, Институт развития Казахстана, 169 с.

Габжалилов, А. 2008. 'Институт Президентства и национальная политика Казахстана', КР ҰҒА Баяндамалары, № 6, 122 с.

Конституция Республики Казахстан. [Электронный ресурс]. URL [http://www.akorda.kz/ru/official\\_documents/constitution.22.02.2014](http://www.akorda.kz/ru/official_documents/constitution.22.02.2014) (дата обращения: 18.09.2018).

Қазақстанның ел бірлігі доктринасы: Ғылыми-тәжірибелік түсініктеме 2010. Астана: «Дәме» ЖШС, 76 б.

Назарбаев, Н. 2010. 'Тарих толқынында', Алматы: Жібек жолы, бб. 149-150.

Назарбаев, Н. 2009. 'Стратегия становления и развития Казахстана как суверенного государства', *Избранные речи*, Астана: Сарыарқа, Т. 2, сс. 61-97.

Нургалиева, М. 2009. 'Государственное строительство как фактор формирования национальной идентичности Казахстана'. Алматы, 123 с.

Fierman, W. 2005. 'Kazakh language and its prospects for its role in Kazakh 'Groupness', *Ab Imperio*, pp. 393-423.

Сарым, А. 2015. 'Национальная идентичность казахстанцев'. Часть 3. [Электронный ресурс]. URL [http://www.exclusive.kz/expertiza/obshhestvo/ajdos\\_sarym/12109/](http://www.exclusive.kz/expertiza/obshhestvo/ajdos_sarym/12109/) (дата обращения: 19.09.2018).

Сыроежкин, К. 1996. 'Государственность и приоритеты переходных обществ', Казахстан на пути к устойчивому развитию, Алматы: Ғылым, 1996, 368 с.

Тишков, В. 2015. 'О российском народе и национальной идентичности в России'. [Электронный ресурс]. URL [http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/o\\_rossisko.html](http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/o_rossisko.html) (дата обращения: 19.09.2018).

Фадеева, Л. 2011. 'Конструирование европейской идентичности: стратегии и акторы', *«Идентичность как предмет политического анализа» сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции*, ИМЭМО РАН, 111 с.

### Transliteration

Abdygaliev, B. 1996. 'Gosudarstvennaya identichnost' kazahstancv' [State Identity of Kazakhstanis], *Obshchestvenno-politicheskij ezheemesyachnyj zhurnal*, № 7, 30 с.

Badmaev, V. 2008. 'Nacional'naya identichnost' Rossii: istoricheskij diskurs i sovremennye vyzovy' [National Identity of Russia: Historical Discourse and Modern Challenges], *Novye tekhnologii*, Vyp. 5, сс. 129-136.

Bajdel'dinov, L. 2000. 'Kazakhstan kak politicheskaya real'nost' [Kazakhstan as a Political Reality]. *Almaty, Institut razvitiya Kazahstana*, 169 s.

Gabzhalilov, A. 2008. 'Institut Prezidentstva i nacional'naya politika Kazahstana' [Institute of Presidency and National Policy of Kazakhstan], *KR UGHA Bayandamalary*, № 6, 122 с.

Konstituciya Respubliki Kazahstan. [Elektronnyj resurs]. URL [http://www.akorda.kz/ru/official\\_documents/constitution.22.02.2014](http://www.akorda.kz/ru/official_documents/constitution.22.02.2014) (data obrashcheniya: 18.09.2018).

Kazakstannyn el birligi doktrinasы: Ghylymi-tazhiribelik tusinikteme 2010. Astana: «Dame» ZHSHS, 76 b.

Nazarbaev, N. 2010. 'Tarih tolkynynda' [Streams of History], Almaty, ZHibek zholy, bb. 149-150.

Nazarbaev, N. 2009. 'Strategiya stanovleniya i razvitiya Kazahstana kak suverenogo gosudarstva' [Strategy of Formation and Development of Kazakhstan as a Sovereign State], *Izbrannye rechi*, Astana, Saryarka, T. 2, ss. 61-97.

Nurgalieva, M. 2009. 'Gosudarstvennye stroitel'stva kak faktor formirovaniya nacional'noj identichnosti Kazahstana' [State Building as a Factor in the Formation of the National Identity of Kazakhstan], Almaty, 123 s.

Fierman, W. 2005. 'Kazakh language and its prospects for its role in Kazakh 'Groupness', *Ab Imperio*, pp. 393-423.

Sarym, A. 2015. 'Nacional'naya identichnost' kazahstancыv' [National Identity of Kazakhstanis]. CHast' 3. [Elektronnyj resurs]. URL [http://www.exclusive.kz/expertiza/obshhestvo/ajdos\\_sarym/12109/](http://www.exclusive.kz/expertiza/obshhestvo/ajdos_sarym/12109/) (data obrashcheniya: 19.09.2018).

Syroezhkin, K. 1996. 'Gosudarstvennost' i prioritety perekhodnyh obshchestv' [Statehood and Priorities of Transitional Societies], *Kazahstan na puti k ustojchivomu razvitiyu*, Almaty, Fylym, 1996, 368 s.

Tishkov, V.O. 2015. 'O rossijskom narode i nacional'noj identichnosti v Rossii' [About the Russian People and National Identity in Russia]. [Elektronnyj resurs]. URL [http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/o\\_rossisko.html](http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/o_rossisko.html) (data obrashcheniya: 19.09.2018).

Fadeeva, L. 2011. 'Konstruirovanie evrpejskoj identichnnosti: strategii i aktory' [The Construction of European Identity: Strategies and Factors], *«Identichnost' kak predmet politicheskogo analiza»*, *sbornik statej po itogam Vserossijskoj nauchno-teoreticheskoy konferencii*, IMEMO RAN, 111 s.

**Айтымбетов Н.И., Шакеева Б.Р.**

**Институт президентства и национальное строительство в Казахстане**

В процессе становления Республики Казахстан оставшиеся нерешенными с советских времен проблемы сохраняют свою приоритетность. Эти препятствия влияют на новую политическую систему, ограничивая ее свободное развитие. В частности, полиэтничное государство, созданное в советский период, препятствовало формированию национального государства и односторонне осуществляло национальную политику в определении национальной идентичности. В этом контексте следует подчеркнуть важную роль в формировании национальных и государственных структур института президентства, который был образован в результате трансформации общеполитической системы. В полиэтничном обществе институт президентства становится ключевым фактором в определении национальной политики и национальной идентичности в государстве.

## ДІН МЕН ДӘСТҮР САБАҚТАСТЫҒЫ – ДІНИ БІРТҰТАСТЫҚТЫ САҚТАУДЫҢ НЕГІЗІ

Жаңа замандағы әлеуметтік-мәдени ортадағы дін

**Аннотация.** Қазақстан республикасында тәуелсіздіктен кейінгі жылдары діни айқындалу үрдісі кең көлемді жүргені белгілі. Жастар арасында дінге бетбұрыстың артуымен діннің салт-дәстүрмен қатысын айқындау күн тәртібіне шықты. Осы орайда мақалада қазақ қоғамында қалыптасқан дін мен дәстүрдің сабақтастығы мәселелері талданады. Қарахандар кезеңінде ресми дін болып қабылданған ислам діні қазақ халқының мәдениетіне терең сіңіп, әдет-ғұрып, салт-дәстүрімен астасып кетті. Д. Айдаров, А.Н. Жанғазиева, Н. Өсерұлы, Ә. Сәбилова, Ф.Р. Ахметжанова, Х.

Арғынбаев, Б. Уахатов секілді белгілі отандық зерттеушілердің ғылыми пайымдарына сүйене отырып, мақалада ақ бата, қарғыс, сүндетке отырғызу, жарапазан, көңіл айту, өлікті жөнелту, қоштасу жыры және бірқатар дала заңдарының шарифат заңдарымен арақатынасы кеңінен сөз болады.

**Түйін сөздер:** салт, дәстүр, әдет, ғұрып, ислам, шарифат, дала заңдары, дін.

### Кіріспе

Ғалымдар арасында «әдет» терминінің шығуы туралы біртекті пікірлер жоқтығын айтады. А. Смағұлованың айтуынша, «әдет» – «әдет-ғұрып» деген араб сөзінен шыққан, мағынасы дағды-әдет. Әрине, қандай бір іс болмасын, әуелі дағдыға, әдетке айналып, кейін бара-бара көпшілік қолданатын заңға айналып, оны бұзу ерсі қылық, қылмыс саналған. Әр халықтың өзіне жарасатын әдет- ғұрып, салт-санасы мен дәстүрлері бар. Ол өздеріне қымбат. Осы зиялы адамзаттың бір бұтағы түрлі қауымының да өткен өмірі сан алуан, талай замананы алып жатыр. Соған орай өздеріне тән әдет-ғұрып, салт-сана, қағида-ережелері де баршылық. Мұның бәрін болса да ислам жоқ етіп, тамырына балта шаппаған. Қайта олардың прогрессивті жақтарын өз ішіне қамтып, әдемілеп, қиюластырған. Соның нәтижесінде ислам заң нормалары сомданып, айшықтана түсіп, кез келген формацияға кереғар болмай, қабыса алады. Ол әдеби шығармаларда дәстүрлі құқықтық нормалар жиынтығын білдіру үшін қолданылады. Үлкен Советтік энциклопедияда: «Әдет – ислам діні тараған елдер арасындағы халықтық дәстүрлі құқық» делінген [Смағұлова 2004, 4 б.]. Н. Сәрсенбаев «Қазақ халқының дәстүрлері мен

әдет-ғұрыптары жөнінде» атты зерттеу еңбегінде дәстүр деген түсінікті екі мағынада пайдаланатынына тоқталған. Біріншіден, дәстүр деп халыққа кең тарап, терең сіңген әдет-ғұрыптарды және басқа тұрмыстағы тұрақты тәртіп түрлерін айтады; екіншіден, дәстүр деп ғылымдағы, саясаттағы, әдебиет пен өнердегі аса көрнекті қайраткерлердің атымен байланысты, халыққа көп тараған бағытты айтады (мысалы, Абай дәстүрлері т.б.) [Абуова & Ерболатова 2017, 129 б.].

### *Зерттеу жұмысының әдістемесі*

Мақалада қазақ халқында талай ғасырдан бері қалыптасқан әдет ғұрып, салт дәстүрдің ислам дінімен сабақтастығы нақындағы отандық зерттеушілер тұжырымдамалары бағамдалды. Сонымен қатар, тарихи анализ, компаративистикалық, жүйелі талдау әдістері қолданылды.

### *Шариғатқа қайшы емес дәстүрлер*

Д. Айдаров «Дәуір және дәстүр» деген еңбегінде әдет-ғұрып, салт-дәстүр қоғамдық дамудың барысында пайда болады. Сөйтіп, ол ұрпақтан ұрпаққа тарап, мәңгі бақи өмір сүреді. Әдет-ғұрып тұрмыстық қарым-қатынасқа байланысты қалыптасады. Мысалы, тілек білдіру, жас сәбидің дүниеге келу құрметіне шілдехана өткізу, бесік той, қонақ күту, наурыз тойы т.б. түрлі жоралғылар, салтанатты өтететініне тоқталған. Дәстүрдің аса әсерлі күшін көрсететін белгілердің ішінде ерекше ретінде оның бұқаралығын, көпшілікке ортақтығын айтамыз. Ұлттық салт пен дәстүрдің тууы ұлттың өзінің қалыптасуына байланысты. Әрине, әр халықтың өзіне тән дәстүрі, әдет-ғұрыпы болады. Олар сол халықтың басқа халықтан ерекше белгісі болып санала береді. Қазіргі ғылыми дәлелдеулер қазақ ұлтының қалыптасуын IV-V ғасырдан басталады деп көрсетеді. Олай болса, сол дәуірден бері қарай қазақтың көптеген әдет-ғұрып, салт-дәстүрі дамыды, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып бізге жетті [Абуова & Ерболатова 2017, 129 б.]. Шариғат бойынша жергілікті қолданыстағы дәстүр дінге қайшы болмаса, ондай дәстүрді жалғастыруға, ұстануға рұқсат етеді. Жоғарыда аталған жас ерекшеліктеріне байланысты қолданылған атаулар діни сенім мен қағидаларға қайшы болмағандықтан, бабаларымыз өз тұрмыс тіршіліктерінде дәстүр ретінде тастамады [Дін мен дәстүр 2017, 131 б.]. Е. Малғажыұлы қазақ халқына тән дін мен дәстүр туралы былай дейді: «Иә, біздің салт-дәстүріміз тәрбие мен тағылымға, ізгілік пен адамгершілік құндылықтарға тұнып тұр. Халқымыздың күнделікті тұрмысында әдетке айналып кеткен әдет-ғұрыптардың астарына үңілсек, шариғаттың бір талабы тұрғанын байқаймыз. Сәби дүние есігін ашқанда, құлағына азан шақырып ат қою, ақиқа құрбандығын шалып, келінге қалжа жегізу, баланы қырқынан шығару, шілдехана бесік той жасау, тұсау

кесу, сүндет той, атқа мінгізу, тоқымқағар, тілашар т.б. жоралғылар исламда бар рәсімдер немесе асыл дініміз құптаған игі амалдар» [Дін мен дәстүр 2017, 3 б.]. Қазақ тіліндегі оң және теріс бата үлгілерін зерттеген Ф.Р. Ахметжанова қазақ ескілігіне қатысты мағлұматтардың негізгі көзі академик М. Әуезов еңбектерінде сақталғандығын айтады. Жазушы М. Әуезов «ескіліктер» жөнінде мынандай деректер келтіреді: «Қазақтың ежелгі ескілігі бұл уақытта ешкімнің де есінде жоқ. Сол себепті алысқа ұзап кеткен заман туралы, қай тарихшы сөйлесе де нобаймен, долбар сөзбен айтады. Дәл мағлұматтың болмайтын себебі: қазақ ескілігінің жазу күйінде сақталып қалған белгісі жоқ. Қазақ елінің ішкі өмірі екі үлкен дәуірге бөлінеді. Бұның біреуі Ислам діні келген соңғы мезгіл. Екіншісі содан арғы ескі дәуір. Бұл дәуірдің біздің заманымызға жеткен белгілері болса, елдің кейбір әдет-салтында, өлең, жырында, ескілікті ұғымында қалған белгілер болады». М. Әуезов бұл жерде «ішкі өмір» деп рухани өмірді, ал «ескі дін» деп қазақ тұрмысында ислам дініне дейін болған шамандықтың жайын айтқан болса керек. Демек, тілімізден көрініс тауып, ұлттық сипатқа ие болып келе жатқан қазақтың ежелгі салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының алуан үлгілері «ескіліктер» терминін иеленетіндігін түсінеміз [Ахметжанова 2005, 15 б.] Ал қазақ ескіліктерінің салт жолымен, ғұрып жолымен, тұрмыс қалпында болатын істер сарынымен айтылатын сөздеріне А. Байтұрсынұлы сипаттама береді. Бұл аталғандарды сарындама саласына қатысты деп олардың әрқайсысына жеке түсінік беріп өткен. Мәселен, ғалым салт сөздеріне: қазақтың ділмар сөздерін, мақал-мәтелдерді, мысалдарды, ғұрыпқа: той бастар, жар-жар, беташар, жоқтау, бата сынды өлең-жыр үлгілерін жатқызса, қалып деп: жын шақыру, тісті емдегенде құрт шақыру, бесікке бөлеу т.б. атайды [Ахметжанова 2005, 21 б.].

### ***Бата түрлері***

Зерттеуші Ф.Р. Ахметжанованың анықтауынша, бата сөздердің жиналып жариялануы 19 ғасырдың екінші жартысында ғана қолға алынды. Бұл ретте алғашқы аталатын еңбек түркі тектес халықтардың ауыз әдебиеті үлгілерін қамқорлықпен жинап, жариялаған орыс академигі В.В. Радловтың «Түркі халықтарының халық әдебиеті үлгілері» деген он томдық еңбегі. Оның 1870 жылы жарық көрген үшінші томында қазақ ауыз әдебиетінің басқа түрлерімен қоса бата сөздер де қамтылған. Бұл еңбектің «Бата сөз» тарауында 76 жолдан тұратын көне үлгідегі 5 бата сөз берілген. Бата сөз үлгілері шығыстанушы ғалымдар Г.Н. Потанин, Н. Пантусов шығармаларында да кездеседі. Бата сөздер енгізілген тағы бір еңбек қазақ ауыз әдебиеті үлгілерін жинап, бастырушы Ә. Диваевтың еңбектері жарияланған «Қазақ халық творчествосы» (1989). Мұнда 59 жолдан тұратын бата үлгісі берілген. С. Сейфуллин қазақ ауыз әдебиетін сан ғасырдың жемісі деп қарап, бірнеше дәуірге бөліп, саралайды. Соның



ішінде «арғы, ескіліктегі жабай рушылдық дәуірден бізге жеткен және билер дәуірін бастан кешіріп бізге жеткен ел әдебиетін» екіге бөліп, бірінші бөлімнің 6 топшілік түрі қатарында аталатын салт өлеңдеріне жарапанды да көрсетеді де, оның батасы деп 78 жолдан тұратын дәстүрлі бата сөздің екі нұсқасын береді. Осы кезге дейінгі жарияланған бата сөздер мен ел аузында, сондай ақ түрлі мұрағаттарда қолжазба күйінде сақталған бата сөздерді тұңғыш топтастырған үлкен еңбек ғалым С. Негимовтың «Ақ бата» жинағы. Бұл еңбек 1992 жылы жарық көрді. 1998 жылы М. Есламжанұлының «Баталар» жинағы жарыққа шықты. Сонымен бірге, З.Б. Үмбеталина, Б.Р. Оспанова, Д. Мамырбаевалардың осы бағыттағы зерттеулері батаның әдеби тұрғыдан қарастырылуына арналса, Ж. Нұрсұлтанқызы, Г. Абдвахитовалар бата сөздердің түрлеріне, ұлттық мәдени ерекшеліктеріне көңіл бөледі. «Адам бойына жабысқан әр түрлі ауру-сырқауды сиқырлы сөзбен қуып, аластауға болады деп сенген халық бір замандарда бақ пен дәулетті де, бас амандығы мен байлықты да ақ тілеу алғыс айтып, бата беру арқылы дарытуға болады деп түсінген. Тегінде бата беріп, ақ тілеу айтып, алғыс білдіру ежелгі ата-бабалар дәуірінен келе жатқан түркі халықтарының ескілікті дәстүрі екені ақиқат. Бұл мазмұны мен мақсаты жағынан да көшпелі түркі тайпаларының ортақ тірлігінен туған» [Уахатов 1983, 79 б.]. Зерттеушілер Ж.Қ. Ғафурова мен Ф.Р. Ахметжанова А. Байтұрсыновтың батаны ғұрып сөзіне жатқызғанын, оған мынандай түсіндірме бергенін алға тартады: «Бата – біреуге алғыс бергенде айтылатын сөз. Батаны ақсақал адамдар айтады. Батағөй шалдар басы бар табақты тартуға алып келгенде, асты жеп болғанда да бата қылады. Көбінесе бата тамақ жеп болған соң істеледі. Мысалы:

1) *Құдай оңда!*

*Оңға баста!*

*Абырой бер!*

*Аман сақта!*

2) *Құдайым жарылғасын, бай қылсын,*

*Төрт түлігін сай қылсын!*

*Кетпес дәулет берсін,*

*Құдайым оңдасын,*

*Оңдағанның белгісі*

Мың саулығың қоздасын!» деп 1926 жылы жарық көрген «Әдебиет танытқыш» атты ғылыми еңбегінде жазады. Осы ретте «бата беру» рәсімі туралы академик М. Әуезовтың мына пікірін келтірейік: «Мұсылманшылық дінімен байланысы бар өлең сөздің тағы бір түрі бата беру өлеңдері. Бірақ бұл өлеңдердің туысын ғана мұсылманшылық негізінен шықты деу керек. Дін салтындағы тілек, дұға сияқты сөздерге ұқсады. Арабша айтатын дұғалардың орнына елдің өзі шығарған тақпақтаған өлең, жыр болады. Дін сөздері мен негізін ұқсастыратын осы жері. Осыдан басқа өлең қылған сөздері мен мағына жағынан білдіретін

тілектерін алсақ, оның барлығы да қазақтың өз заңына үйлесіп, өз тіршілігінің қалпынан шығады. Бата берген өлең, тақпақта батагөй қария не адамшылық, не болмаса абұйыр, атақты тілейді. Кейде байлықты, бас амандықты тілейді. Егер бір сапарға аттанушыға берілетін бата болса, жол оңғарылып, олжалы қайтуын тілейді. Мысалы:

*...Атың атың, ату бол,  
Ағайынмен тату бол.  
Жаз кигенің құлпы бол,  
Қыс кигенің түлкі бол.  
Бағаналы таудай бол,  
Шағалалы көлдей бол.  
...Тәңірі берген несібең,  
Тепкілесең кетпесін.*

...Сенен байлық өтпесін... Бұған қарағанда батаның түрі ғана діннен алынған, бірақ мағынасы мен мақсаты, барлық сөздері мен ел әдебиеті мен ел тіршілігінің өз туындысы болады [Ахметжанова 2005, 29-30 б.].

### *Дінмен сабақтас қарғыс айту түрлері*

Ақ бата берумен қатар қазақ халқында қарғыс айту түрлері де кең тараған. Қарғыс әдетте нақақтан күйгенде т.б. ауыр жағдайларда ашынғаннан айтылған. Ол адамға да, малға да, дүние-мүлікке де айтыла береді. «Жер жастанғыр», «Өлім келгір», «Қарасан келгір», «Өртенгір» деген сияқты қарғыс түрлері көп. Қарғыс ашу, ыза, кек үстінде айтылады. Қазақтың әдет- ғұрыптарына терең мән беріп қарастырып жүрген ғалым Н. Өсерұлының көзқарасынша: «Қарғану деген де бар. Қарғану уәде беру мен ант ішуге ұқсас. Ешкім бет алды қарғана бермеген. Қарғану қазақ тайпаларында ежелден-ақ болып, тәңірі, аруақ атынан, ал ислам енген соң құран ұстап, Алла атынан айтатын болған. Жалғызымның қызығын көрмей кетейін! Құран ұстайын! Нан ұрсын! Керегенің көгін жейін! Дастарқан үстінде отырмын! Кепиет атсын! Құран ұрсын! Құдай куә! Жаным шықсын! Оллаһи! Билләһи! Бейуақытта айтайын! Құдайға аян! Баламның етін жейін! т.с.с. Мұндайда адал адамдар айта алатындығына күмән жоқ [Ахметжанова 2005, 35 б.]. Кегі кеткен не өш ала алмай жүрген адамы, дұшпаны бақытсыздыққа ұшрағанда адамдар оны табағалан. Қазақтың осындай табалау сөздерінде де «Құдай тапқан екен!» деген секілді діни мазмұндағы сөздер кездеседі. Жалпы алғанда алғыс пен қарғыс сөздерінің көбі діни мазмұнға негізделген: Құдай басқа бермесін! Құдайдан қайтсын. Алла разы болсын. Алла жазанды берсін т.б.

### *Сүндетке отырғызу дәстүрі және ислам*

Қазақта ұл баланы сүндетке отырғызу үлкен мәнге ие. Хадисте «Бес нәрсе фитрадан (әуелгі жаратылыстағы әдеттерден). Олар: бала-

ны сүндетке отырғызу, шаттың түгін қыру, мұртты басу, тырнақты алу, қолтықтың түгін кетіру» [Хасан Аббас 2003, 146 б.]. Қазақта әдетте ұл бала 5-6 жасқа келгенде сүндетке отырғызылады. Кей өңірлерде баланың сүндетке отыруын «мұсылман болумен» қатыстырады. Ондайда үлкен кісілер былай деп бата береді:

*Мұсылман болдың, қарағым,*

*Кәне, бері қарағын.*

*Шырағын жағар ұлысың*

*Ата менен ананың.*

*Мұратыңа жете бер,*

*Күннен күнге өсе бер.*

*Өміріңнің түйінін,*

*Өз қолыңмен шеше бер! Әумин!* [Ахметжанова 2005, 58 б.]. Қазақ дәстүрін зерттеуші Х. Арынбаев та бұл дәстүрдің ислам дінімен байланысты туғанын мойындайды: «Қазақ халқы ислам дініне сенетіндіктен, мұсылмандық парыз ретінде ер балаларын міндетті түрде 5-6 жасқа толысымен сүндетке отырғызады. Баланы сүндетке отырғызу төңкеріске дейін негізінен қожалардың кәсібі болатын. Әркім өз еліне қарай баласының сүндет тойын ұйымдастыратын. Байлар болса рулы елді шақырып, ат, құнан шаптырып, балуан күрестіріп, мергендер өнерін сынастырып, оларға айтарлықтай бәйге тігіп үлкен той жасаса, кедейлер шағын ғана қонақ шақырып, құрмалдық берумен шектелетін. Бала пішуші қожаларға да әркім әліне қарай: біреуі ат, біреуі қой сияқты ақтық беретін» [Арғынбаев 2005, 62-63 б.]. Хадисте айтылғандай, сүндетке отыру – адамзат жаратылысымен астасып жатқан сипаттардың бірі. Бұл дәстүр Ибраһим пайғамбардан (ғ.с.) бері келе жатқан ханифи дінінің рәмізі. Деректерде басқа да пайғамбарлар сүндетке отырып, дәстүрге айналдырған. Мысалы, өздерін Мұса пайғамбардың үмбеті санайтын иудей дінін ұстанушыларда да сүндеттеу дәстүрі бар. Тазалық әдеттерін сақтауды Ибраһим (ғ.с.) пайғамбарға Алла тағала бұйырған. Мұхаммед (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) пайғамбарымыздың хадистерінде Ибраһим (ғ.с.) пайғамбардың Алланың әмірімен сүндетке отырғаны айтылады. Төрт мәзһаб бойынша сүндетке отырудың үкімі түрлі көзқараста. Яғни төрт мәзһаб имамдарының үшеуі: имам Мәлік, имам Шафиғи және имам Ахметтің пәтуалары бойынша сүндетке отыру – әрбір ер мұсылманға уәжіп, міндетті іс деп есептейді. Тіпті имам Мәлік сүндетке отырғызылмаған адамның имамдыққа шығуына болмайды, әрі ондай адамның куәгерлігі де қабыл алынбайды деген қатал тұжырым жасаған. Ал, имам Ағзам Әбу Ханифа сүндетке отыру – Пайғамбарымыздың (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) сүннеті, діннің рәмізі деген үкімге тоқталған [Дін мен дәстүр 2017, 57 б.]. Бірақ сүндетке отырғызу жасына байланысты нақты көзқарас білдірмеген.

## Қазақтың отбасылық дәстүрлерінің дінге қатысы

Қазақтың отбасылық дәстүрлерін зерттеген Х. Арғынбаевтың түсіндіруінше, қазақ дәстүрінде үлкеннің атын атамай, оған арнайы ат қойып, оны өле өлгенше есінде сақтауды үлкен әдептілік, көргенділік деп есептейтін де, ондай адамдарға барша жұртшылық дән ризалықпен қарайтын. Өйткені кіші үлкенді сыйласа, үлкен өз тарапынан кішінің кішілігін сыйлауы халқымыздың қанына сіңісті болған абзал әдет [Арғынбаев 2005,31б.]. Х. Арғынбаев неке, талақ мәселесінде дәстүр мен дін ұштасатын мына мәселеге де назар аудартады: Әйел тарапынан күйеуінен айырылысу үшін қойылатын талаптардың міндетті түрде орындалатын түрі де болатын. Біріншіден, жас әйелдің күйеуі өзінің күйеулік міндетін орындауға дәрменсіз, кемқуат болған жағдайда, күйеудің мұндай дәрменсіздігі куәлар алдында сарапқа салынып дәлелденген жағдайда, билер алдында әйелдің талабы орындалады. Екіншіден, күйеуі 10-12 жасар бала болып, әйелі (әмеңгерлік әдетпен қосқан жесір жеңгесі) 25-30, тіпті 40 жаста болса, немесе баласы тыс жас бай адамдар кедейдің бойжеткен қызын қолқанат ету үшін қалыңын беріп, «қол бала» етіп кіргізіп алған жағдайда (әйелдер жас баланың ер жетуін күтсе, әбден қартайып, өмірден еш қызық көрмей өту қаупінен сескенуден) билер кеңесі мұндай әйел талабын қолдайтын. Үшіншіден, күйеуі әйелін жазықсыз жәбірлеп, ұрып-соға берсе, әйел, ең алдымен ата-енесіне айтады. Бұл нәтиже бермесе, беделді туысқандарына шағым береді. Одан да нәтиже шықпаса, төркініне хабарлап, олар өз тарапынан құдасының алдынан өтеді. Содыр күйеу бұған да құлақ аспай, жазықсыз әйелін жәбірлеуді үдете түскен жағдайда әйел төркіні билер алдында жүгінісіп, тендік алуға мүмкіндігі болады. Егер күйеуінің қатал жаза қолдануы әйелінің аздап болса да кінәсіне байланысты болса, онда тіпті әйел басқа біреуге қашып кеткен күннің өзінде, билер үкімі бойынша, әйелді күйеуіне қайтарып, оны азғырып, айнытушы айып төлейтін. Күйеуі аз ғана мал- мүлкіне қарамай, оны орынсыз шашып рәсуасын шығарса, әйелдің де жағдайына қарамаса немесе кедейліктің салдарынан әйелін асырауға шамасы келмесе, күйеу туыстарын неше дүркін ескерткенмен еш нәтиже болмаса, әйел билер алдына барып, күйеуінен ажырасуға ерікті болған. Әйелдің бұл айтылған себептерден басқа да, яғни шарифат жолымен де некелескен күйеуінен ажырасуына мүмкіндік болатын. Бұлар негізінен күйеудің әйелге күнкөріс қалдырмай кетіп қалуына байланысты. Еш күнкөріссіз 6 ай 10 күн хабарсыз қалдырса немесе 7 жыл бойы із-түзсіз жоғалып кетсе, күн көріс болған күннің өзінде екі кісі куәмен қазылар алдында жоғарыдағы айтылған шарттардың шындығы туралы ант берсе болды, әйел күйеуінен ажырасуға рұқсат алады. Ал енді еркектер тарапынан әйелін тастау әлдеқайда оңай болатын. Әйел тастау қазақ арасында көп болмағанмен, кездесіп тұратын. Оның де бірнеше себептері болатын. Біріншіден, әйел жеңілдікке салынып, күйеуінің көзіне

шөп салса, ол жағдай бұлтартпастай дәлелденген күнде айрылысудан басқа ештеңе қалмайтын. Ертеректе басқа біреумен көңілdestік үшін әйел де, оның көңілдесі де өлім жазасына бұйырылатын болса, ХІХ ғасырда мұндай жаза қолданылмайтын. Көңілdestік үшін айырылысқан әйелге мал мүліктен ештеңе берілмей, қара сиырға теріс мінгізіп, бетіне күйе жағып, мойнына құрым киіз іліп, ауыл алдында масқаралап, төркініне апарып тастайтын. Екіншіден, әйелі үй шаруашылығын басқара алмайтын топас немесе ешкімді де сыйлай білмейтін көргенсіз болса, ауқатты күйеу мұндай әйелден құтылуды дұрыс деп табатын да, үйінен әкелген жасауын түгел беріп, төркініне апарып салатын. Әйелімен шын мәнісінде айырылысқысы келген еркек алақанымен тас уыстап, екі қолын төбесіне қойып, куәлар алдында «талақ еттім» деп үш рет қайталаса болды, олардың арасындағы некелестік қатынас дереу үзілу керек те, ажырасу актысы аяқталған болып саналады. «Талақ еттім» деу ислам дініне байланысты қалыптасса, төбесіне тас уыстаған екі қолын қою «тәңір алдында шын пейіліммен сенен безетінімді айтып отырмын» деген пиғылын білдіру ишараты, яғни тәңір алдында әйелін тастайтындығына берген анты сияқты [Арғынбаев 2005,42 б]. Қазақ тіл-көз тимесін деп молдаға дұға жаздырып, балаға бойтұмар жасап береді. Оны былғарыға тігіп, бау тағып, мойнына салдырады. Немесе ылғи үстінде жүретін киімінің омырауының астыңғы жағынан қадап қояды. Жетісу төңірегінде жеті ұсақ тасты тұмарша етіп шүберекке тігіп, шолақ жең камзолының желкесіне астыңғы жағынан көзге түспестей етіп жапсыра тігіп қояды. Бұл да тіл көзден сақтау шарасы. «Тіл-көзің тасқа» деген қарғыс осыған байланысты [Арғынбаев 2005,48-49 б.].

### ***Рамазан айында айтылатын Жарапазан***

Рамазан айында қазақта «Жарапазан» айтылатын болған. Ол дәстүр әлі де бар. Б. Сапаралы, Ж. Дәуренбеков құрастырған кітапта жарапазанға қатысты ұлт зиялыларының төмендегідей пікірлері берілген: «Бұл жыр отыз күн оразада айтылады. Оразада бұл тәрізді жыр айту салты барлық мұсылман елдерінің бәрінде де бар. Жарапазан өлеңдері, бата жырлар біртүрлі қалыптанған, көбінесе жаттама болады. Өйткенмен де кейбір жыршылар жарапазанды өзі де шығарып айтады» деп жазады Сәкен Сейфуллин. «Оразаны мадақтайтын арабша «иә, шаһри рамазан», қазақша «жарапазан» айтылатын жыр бар. Оны ел ақтап айтатындарды қазақ «жарапазаншы» дейді» деп жазады Сәбит Мұқанов. «Поэзияның қазақтың таза халықтық әдебиетінен келесі бөлімге рухани діни әдебиетке ауысатын ерекше бір түрі жарапазан деп аталады. Жарапазанды ел кезіп жүретін адамдар әдетте ораза кезінде айтады. Бұл жырлар жартылай діни сипатты: жарапазаншылар өз өлеңдерінде шарифатқа иек арта отырып, қайыр садақа, сый сұрайды» деп жазады Халел Досмұхамедов. «Парсы елінде «шаһарзабан» шаһар кезуші», тапқыр, күлдіргі ақын деген ұғымды

білдіреді. Бізде ол үй арасын кезіп жүріп өлең айтушы болмақ. «Тұсыңа келіп тұрмыз ақтап қана, айтамыз жарапазан мақтап қана» деген жолдарға қарағанда, оны кейде ел жұптасып та айтатын болған» деп жазады ғалым Әуелбек Қоңыратбаев. Жарапазанды балалар да айта береді. Қай кезде айтам десе, жарапазаншының өз еркінде. Бірақ көбіне, ораза ұстаушылар күн батқан соң ифтарлық жасап, яғни ауызды ашқан соң тамақтанып, әлденіп, елдің көңіл қошы көтеріліп, дастарқан басында жадырай бастаған кезде жарапазаншылар да үйді үйді аралауға шығады. Олар үй сыртында тұрып та, есік аузына келіп те айта береді. Жарапазан өлеңінің мазмұны әртүрлі болып келеді. Онда хикаялау да, мақтау да, әзілдеу де, алғыс та, бата да, шымшылау да бар [Құтты болсын тойларың 1993, 542 б.]. Жарапазан айтушылар жырлап, өлеңдетіп, ауыл- ауылды аралайтын болған. Ораза ұстаған жандар үйлерінің жанына келіп өлеңдеткен жарапазаншыларға құрметпен қараған, сауап болады деп оларға қолдарынан келгенінше сыйсияпат көрсеткен. Кейбіреулер түйе атаса, кейбіреулер құрт ірімшік, мата, киім-кешек секілді түрлі заттар берген. Әйтеуір, әркім жарапазаншыны құр қол жібермеуге тырысқан, барымен ырымын жасайтын болған. Жарапазан айту екінің бірінің қолынан келе бермейді. Оған машығы, қабілеті бар жандар ғана өлең шығарып, әндетіп, сарындатып отырып айтады. Өйткені жарапазан ораза кезінде үздіксіз айтыла бермейді. Ең алдымен оразаның бас кезінде үш күн, орта кезінде үш күн, сосын ай соңында үш күн жарапазан айтылып, ораза айының белгілі заңдылығын ұстанған. Санамызға діни нанымға илану арқылы сіңісіп, халқымыздың тұрмыс-тірлігімен қойындасып кеткен ораза секілді ғұрып адам баласы табиғат сырларын терең түсінбей, ғылым меңгермей, білімді болмай, ар-ұятты қасиет тұтпай иманды, жаны таза жан бола алмайды дегенді уағыздап, үндейді. Мұсылмандар Мұхаммед пайғамбарымыздың «Ораза ұстандар, сонда дені-қарындарың сау болады» дегеніне құлай сенеді, иманымен иланады. Сөйтіп, ораза ұстауды қасиетті парыз санайды. Сондықтан осы оразадан соң олар бір жасап қалады. Ораза ұстаудағы ізгілікті мақсат, жарапазаншылар жырындағы «Оразаңыз қабыл болсын!» деп келетін жақсылық пен ақ тілектің, ақ ниеттің астарлы мағынасы мен мәні де, тоқ етер түйіні де осыған саяды [Құтты болсын тойларың 1993, 552 б.].

### ***Қазақтың өлгенді қадірлеу салттары***

Қазақ дәстүрінің бірі – көңіл айту. Қарға тамырлы қазақ халқында әдетте бір кісі қайтыс болғанда, туыстары жақын-жамағайыны сол шаңыраққа барып артта қалғандарына жұбату сөздерімен көңіл айтады. Көңіл айту сөздері көбіне былай болып келеді: Арты қайырлы болсын! Жатқан жері жәннатта болсын! Топырағы торқа болсын! Пейіште нұры шалқысын! Иманды болсын! Иманы жолдас болсын! Ал жас бала қайтыс болса, «шапағатты болсын» делінеді. Мәселен, балиғатқа толмаған жас бала өлгенде, оның әке-шешесіне, ата-әжесіне: «Балаларың шапағатшы



болсын, екі алыс аман болып, Құдай бергенінен жазбасын» дейді. «Өйткені халық сенімі бойынша балиғатқа толмаған күнәсіз сәби ана дүниеде тек жұмақтан орын алады да, әке, шеше, ата, әжелеріне де қол ұшын беріп, күнәсін жеңілдетуге себін тигізеді деген ұғымды білдіреді» [Уахатов 1983, 74 б.]. Б. Уахатов көне замандардан келе жатқан көп кәде, жора-жосынның бірі - өлген адамды естіртіп, көңіл айту, жоқтаудың тым ескілікті кәде екеніне назар аудартады. Академик Ә. Марғұлан ежелгі көшпелі тайпалардың тіршілігіндегі «патриархал қауымның әлеуметтік тұрмысы, жора-жосыны, өлікті қадірлеумен байланысты дәстүрлері: қоштасу, естірту, жоқтау, аза тұтып қайғыру, жылау, қадірлеп шығарып салу, басына белгі орнату, ас беріп той жасау, сойыс қылу бәрі бұрынғы көшпелі сақ, ғұн, үйсіндерден бері қара қазақ пен қырғыз халқына дейін жеткен тарихи жоралар» дейді. Қазақта мұң-шер өлеңдерінің шығу мезгілі қай кез екенін анықтау қиын. Десе де академиктер М. Әуезов пен Ә. Марғұлан жалпы елдің салтымен байланысқан шер өлеңдерінің мазмұны ежелгі Орхон-Енесей жазбаларымен ұштасып, тамырласып жатқанын айтады. Мұнда да естірту, жоқтау, қоштасу сияқты өлең түрлерінің барлығы және соның көбісі қазақ тіршілігінен белгілі болған өлеңдермен өте үндес, сарындас екенін дәлелдейді. «Махмұд Қашқаридың жазуы бойынша да жоқтау ежелгі түркі тайпаларының ерлік тұрмысынан туған жырдың бір түрі. Мұның бір жарқын түрін «Қорқыт» жырында кездесетін Бамсыбұйрықты жоқтаудан көруге болады» дейді Ә. Марғұлан [Уахатов 1983, 75 б.]. Қоштасу жырының ең бір көне түрі IX ғасырлардағы түркі тайпаларының ата мекен қонысынан айрылып, босқынға ұшыраған дәуірінен қалған. Академик Ә. Марғұлан «Қазақтарда айтылатын «Саймақтың сары өзені» сондай шығарманың біреуі болуға тиіс» дейді [Уахатов 1983, 79 б.]. Әдеби мен шарты сақталса, қазақ халқының бұл әдет-ғұрпы (жоқтау – Ш.Қ.) ислам шариятына қайшы келмейді. Ибн Кәсирдің «Әл-Бидая уән-Нихая» кітабында Муса ибн Ұқбадан мынадай риуаят айтылған: Расулалла (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) (Ухуд шайқасынан оралып) Мәдинаның көшелеріне кіргенінде, төңіректегі үй үйден жылап жоқтау айтқан дауыстар естілді. Ол: «Бұл не?» деп сұрады. (Қасындағылар): «Бұлар ансар әйелдері, өлгендеріне жоқтау айтып, жылап жатыр», десті. Сонда Расулалл: «Бірақ Хамзаның (р.а.) жоқ айтатындары жоқ» деп, оған Алладан кешірім тіледі. Мұны Сағд бин Үбада (р.а.), Мұғаз ибн Жабал (р.а.) және Абдулла бин Рауаха (р.а.) естіп, төңіректегі үйлерге барды да, Мәдинаның барша жоқтау айтып жылаушы әйелдерін жинап алып: «Аллаға ант етейін! Алдымен Пайғамбардың немере ағасына жоқтау айтып жылаңдар, өйткені оның Мәдинада жоқтау айтушысы жоқ» десті. Осы оқиғаның жалғасын Әліхан төре Сағуни өзінің «Тарихи Мұхаммади» атты кітабында былай келтірген: Расулалла ертеңіне оянған кезінде үйінің алдында жоқтау айтып жылап отырған әйелдердің дауысын есітті. Сөйтіп: «Бұл не жағдай?» деп сұрады. Сахабалар: «Ансар әйелдері Хамзаға (р.а.) арнап жоқтау айтуда» десті. Сонда Расулалла

оларға ізгі тілек тілеп: «Алла сендерден және әулеттеріңнен разы болсын» деп дұға етті де: «Енді үйлеріңе қайтыңдар» деді. Және өлгендеріне қарап жоқтау айтып жылауға тыйым салды. Сосын ансар сахабалары: «Уа, расулалла, марқұмдарды атап жылауға әйелдерімізге рұқсат берсеңіз, олардың тірліктегі жақсылықтарын атап жоқтау айтатын болса, бірақ болса да көңіліміз жұбанады» десті. Сонда Расулалла (Алланың оған салауаты мен сәлемі болсын): «Әйелдер жылаған кезде беттерін тырнап жарақаттамасын, шаштарын жұлмасын, көйлектерінің жағаларын жыртпасын, жарамсыз сөздерді айтып айқай салып жыламасын» деген шартпен рұқсат берді. Міне, осы аталған талаптардың шегінен аспай, қайтыс болғандардың жақсылықтарын айтып жоқтау айтудың зияны жоқ [Дін мен дәстүр 2017,155-158 б.]. Өмірден өткен әулиелерге сый-құрмет көрсету қазақ халқының салтында дәстүрге енген. Ұлы дала жүздеген жылдар барысында жерлеу салттарын қалыптастырған. Қайтыс болған адамның шығарып салу рәсімі мұсылман қағидалары негізінде жасалады. Марқұмның жүзін құбылаға қаратып қойып, иегін байлап, матамен бетін жауып, таза сумен денені жуып, ақ кебінге ораған. Күнәнің өтелуі жайлы дұға оқып, мәйітті үйден алып шығып, жерлеудің алдында «жаназа» рәсімін өткізеді [Қазақстан Республикасындағы 2014, 57 б.]. Ертеректе қазақ дәстүрінде алыстан білігі мен білімі жоғары молда-қажыларды арнайы алдыртып, хатым оқытатын болған. Тіпті, топырағы кеппеген марқұмдарға ғана емес, дүниеден өткеніне жылдар өтсе де рухына хатым оқытатын болған. Құран Кәрімді қырық күнде хатым ету мұстахаб, яғни сауапты іс. «Бес уақыт намаздан кейін жасалған дұға сияқты, хатымнан кейін жасалған дұға да қабыл болады» делінген Табарани жеткізген хадисінде [Дін мен дәстүр 2017,160 б.]. Қайтыс болған кісіге бейіт салу, қабірді зиярат ету, марқұмға арнап тірілердің дұға оқып тұруына келсек, Құранның «Хашр» сүресінің 10 аятында былай делінген: «Олардан кейін келгендер (иман келтіргендер): «Раббымыз! Бізді және бізден бұрын иман айтқан бауырларымызды кешіре көр! Әрі біздің жүрегімізде мүміндерге қарсы зәредей жеккөрушілік жасама! Раббымыз! Расында, Сен мейірбансың һәм ерекше мейірімдісің» дейді». Бұл аятта Жаратушы ие өздерінен бұрын дүниеден өтіп кеткен иман келтіргендерге истиғфар айтқан пенделерін мақтаған. Демек, өлілер тірілердің дұғаларынан пайда алады. Хадистерде айтылғандай, марқұмның артынан жасалынған дұға қабыл болады. Әбу Дәуіттің «Сүнән» кітабында Осман ибн Афғаннан (р.а.) риуаят етілген хадисте Пайғамбар (с.а.у.) өлген кісіні жерлеген соң қабірдің қасында тұрып: «Бауырларың үшін Алладан истиғфар тілеңдер, әрі оны беріктеуін сұраңдар. Расында, ол қазір сұралып жатыр» деген [Дін мен дәстүр 2017, 162 б.]. Қазақ жерінде ерте заманнан бері бейіт басына кесектен, қыштан, күйдірілген кірпіштен салынған ескерткіштерді күмбез, кешен, кесене, там тәрізді жерлеу ескерткіштері жиі кездеседі. Мысалы, батыс өңірдің қазақтары бейіт басына үштас, бестас, қойтас, құлпытастарды орнатады немесе сандықтан, сағнатам және күмбезді там

салады. Жерлеу орындарының қара жолдың бойында болатын себебі ниет етіп, дұға қылсын деген мақсатпен бірге жолаушылар жауын шашын, боранда ықтасын қылып, түнеп аттануын да ойластырғаннан болса керек. Әдетте, дәстүрлі ортада зират, мола, т.б. жерлеу ескерткіштері жанынан өткен атты жолаушы тоқтап, аялдамайтын жағдайда оң жақ аяғын үзеңгіден шығарып, «Жандарың жаннатта, жатқан жерлерің жайлы болсын; қияметті күні жақын» деп бет сипай ниет етеді. Аяғын үзеңгіден шығару ырымы «аттан түстім» деген бейвербальді семантиканы білдіреді [Дін мен дәстүр 2017,164 б.].

### *Дала заңдарының шарифат заңдарымен ара қатынасы*

А.Н. Жанғазиева дала заңдарын екшелей отырып, шарифат заңдарымен ара қатынасын сөз етеді. Ең ауыр қылмыс – кісі өлтіру. Шарифат та, қазақ әдет-ғұрпы да біреудің қанын нақақ төгушілермен аяусыз күрескен. Өйткені, әркім жарық дүниеде өмір сүруге құқылы. «Жеті жарғының» бірінші бабы «Қанға – қан, жанға – жан» деп басталады. Мұндай қағида барлық халықтарды да бар болған. Бұл дәстүр бойынша біреудің өмірін үзгенді міндетті түрде өлтіру көзделген. Оны жәбірленуші жақ жүзеге асырған. Руласының кегін қайтарып, қанды қанмен жумаса, онда бүкіл руластарына намыс саналған. Ал, туыстары қылмыскерді қорғамай, оны жәбірленуші жаққа ұстап беру де зор намыс болатын. Осыдан барып екі ру арасында өлім бітпес дау мен өшпенділікке айналатын. Кейде осындай екі рудың дау-жанжалына үшінші бір ру (яғни, нағашы, жиен, құда-жекжат) қосылып, қоғамды қатты күйзелтетін. Сондықтан да билер адам қаны үшін «құн» алуды енгізіп, құн институтын дүниеге келтірді. Ислам дінінің басты қайнар көзі болып табылатын Құранда кешірімді болуға, бітімге келуге шақырады. Қазақтар да «Алдыңа келсе, атаңның құны болса да кешір», «Кешірімді бол», «Иілген басты қылыш кеспейді» деген мақал-мәтелдер шығарып, кешірімді болуға, «құн» алып, бітімге келуге шақырады. Сөйтіп, исламдық шарифат заңы да, қазақ әдет-ғұрпы заңы да «Қанға – қан, жанға – жан» дәстүрін құнмен алмастырған. Бұл – өте дұрыс, ақылға сиымды шешім. Өйткені, өлтірілген адамның артында отбасы, әйел мен бала-шағасы қалады. Олар асыраушысынан айырылады. Бұл – бір. Екінші тараптан құнды бүкіл руластары төлейді. Сол үшін араларында кісі өлтіруші болмауларын өздері қадағалайды. Құн мөлшері шарифат заңында да, қазақ әдет-ғұрпында да бірдей [Жанғазиева]. Қазақ әдет-ғұрпы бойынша, меншік иесі өз мүлкін: жерін, үйін, мал-мүлкін, қажет болса дене күшін де жалға бере, басқаны жалдай алған. Жеке меншіктік мүлік шарифат заңдарында да қатаң қорғалды. Адамның көзі тірісінде оның меншілігіндегі мал-мүлкіне ешкімнің қол сұғуға құқы болмады. Ол өзі өлер алдында өсиет арқылы бере алған. Белгілі заңгер Н. Өсерұлы: «Өзі өлгеннен кейін өзінің жеке меншігіндегі мал-мүліктің белгілі бір бөлігін басқа біреуге өсиет етіп беретін міндеттемені өсиет айту дейді»

деп жазады. Ислам діні бойынша, өсиетке қатысты арнайы ержелер мен баптар енгізілген. Өсиет етілетін мүлік талас- тартыс тудырмайтын болуы үшін: а) өсиет етіліп отырған зат өсиет иесіне тиесілі, заңды, адал болуы қажет; ә) өсиет етілген зат түгел керек-жарағымен берілуі тиіс; б) өсиет етуші мұрагерден өзгеге мал-мүлкінің үштен бір бөлігінен артық өсиет ала алмайды; в) өсиет жолымен алынған мүлік, сол адамның жеке меншігі болып табылады; г) өсиетпен алынған мүліктен зекет, хумс, ушр т.б. салықтар төленбейді. Сол секілді өсиет айтушы адам ақыл- есінде болуы керек. Әрі өсиеттеген адам мен мал-мүлікті анық көрсетуі қажет. Тіпті ана құрсағындағы нәрестеге де өсиеттеуге болады. Ислам діні бойынша өлім алдындағы өсиеттің жасалуының шарттары бар, яғни өсиет екі куәнің қатысуымен жазбаша немесе ауызша жасалады. Бұл екі түрінің бір-біріне артықшылығы болмайды. Өлгелі жатқан адам өсиетті бірнеше рет өзгертіп айтса, ең соңғы айтқаны заңды деп саналады. Бірақ өлгелі жатқан адам өз айтқанына толық жауап бере аларлықтай, есінде болуы тиіс. Өсиет бойынша талас туса, куәлер келтіріледі. Мұрагерлер өз дәлелдерін нақтылап, дәлелдеу үшін ант ішеді. Өсиет айту өлім алдында айтылатындықтан, өсиет айтатын марқұм болғаннан кейін ғана өсиеттегі міндеттемелер жүзеге асырылады. Әрі өсиет өзгеріссіз түрге айналады. Қазақтарда ислам дінінің енуіне байланысты өсиет айту маңызды орын алып, мұсылмандық сипатқа ие болды. Бірақ бұл екі құқықтық жүйе де мұрагерлікті алу құқықтарын атап көрсеткенде, мұраның туыстық жағынан тиесілілігін және тағайындалу жолдарын көрсетеді. Шарифат заңының қазақ әдет-ғұрып заңындағы мұра мен мұрагерлік институтына тигізген әсеріп А.И. Левшиннің: «Духовные завещания делаются при родственниках и муллах» деген дерегінен көре аламыз. Шарифат заңы сияқты қазақ әдет-ғұрып құқығы бойынша мұралыққа ие болуға қайтыс болған адамның балалары, ата-анасы, бірге туған аға-іні, апа-қарындастары, тіпті ешкімі болмаса, аталас ағайындары иелік ете алады [Жанғазиева]. Ислам діні дала әдет- ғұрпының басым бөлігін қабылдауына байланысты, әдет-ғұрып пен шарифаттың ара жігін анық айыру қиын екені белгілі. Мұндай байланысты «Жеті Жарғыдан» байқауға болады. Қазақ қоғамында ислам мен көне халық дәстүрінің араласып кеткен тұстары кездеседі. Мысалы, ислам сәбилерді атастыру (бесік құда) салтын жоққа шығармады. Бұл салт бойынша, мұндай құдаласу арқылы туысқан болу уақыт өте келе қайта жаңғыртылады. Ислам «қалың мал» төлеу секілді көне салттарға да икемділік танытты. Аймақтардағы ислам дінінің ықпалының қалыптасуы ескі түсініктердің сақталуы және олармен синтезге түсуі арқылы да жүзеге асып отырды. Діни синкретизм қалыптасты, яғни ислам дінін ұстануда ескі діни нанымдардағы кейбір түсініктер сақталды, әсіресе, анимизм, шамандық, ата-баба рухына сыйыну элементтері сақталды. Осылайша исламға дейінгі нанымдардың элементтері сақталған дәстүрлі ислам кең жайылды [Қазақстан Республикасындағы 2014,13 б.]. «Ал, ислам діні томаған тұйық өмір сүрген тайпа рулардың өзара тез тіл табысып,

саяси экономикалық, рухани әлеуметтік байланыстарын күшейтуге жол ашып берді. Тайпалық айырмашылықтар бірте-бірте жоғалды, халықтық қасиеттер молая түсті. Нәтижеде экономикалық мәдени тұтастықтар және тіл мен ділдегі ұқсастықтар кейіннен қазақ халқының қалыптасуына әкелді. Бұлардың тұрмыс тіршілігі, идеологиясы күнделікті отбасынан басталып, қоғам ішінде қолданылатын заң қағидалары ежелден келе жатқан, ұрпақтан ұрпаққа сіңіріле берген «ата-баба жолы», «жөн-жосық», «жол-жоба», «ақсақалдар ережесі», «жарғы» секілді жазылмаған заңдармен тікелей араласқан, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерімен астарласқан сипатта толыса түсті [Өсерұлы 1999,16 б.].

### **Қорытынды**

Рас, исламдық заң қағидалар пәк күйінде көшіріліп алынған жоқ. Исламға қарама қайшы жақтары бірте-бірте өз мәнінен айырылып, ығыстырылды, не болмаса жаңа мазмұндағы исламдық сипат алды. Мысалы, ата-баба аруағына сыйыну сияқты ежелден келе жатқан дәстүрге исламдық сипат беріліп, оларға өлілер мен тірілер, Алла менен тірілер арасын байланыстыратын күш берілді. Аруақтарға ерекше мән беріліп, бейсенбі, жұма күндері Құран оқытылып, иіс шығаратын болды. «Өлі разы болмай, тірі байымайды», «Аруақ аттаған оңбайды», «Аруақ атсын» деп аруақтарды разы етуге тырысты. Араб миссионерлері көшпелілердің бұрыннан бар заң қағидаларының Құран талаптарына қайшы келмейтінін, қайта адамзат балаларының ізгі мұраттарына дәл келетін демократиялық сипаттарға толы екенін көре білді. Оны қоғам ішінде әдемі жүзеге асырушылар билер мен олардың билік сотына қарсылық етпей, қазылық жолмен, шариат заңдарымен сот істерін жүргізуді талап етпеді. Көптеген ежелгі құқықтық дәстүрлер өз сипатын сақтап қалды. Тіпті отбасы құқығы, азаматық және қылмыстық құқықтар өз сипаттары мен мазмұнын сақтауы, бұларды реттейтін қағида ережелердің шариат заңдарымен ұқсасып жататындығы еді. Бұл таңғаларлық жағдай. Мысалы, жеті атаға дейін қыз беріп, қыз алысуға тыйым салу, қалыңмал, әмеңгерлік, билік пен билер соты, адам өлгенде киімін, жетісін, қырқын, жүзін, асын беру, әлеуметтік теңсіздіктерді болдырмайтын асар, жылу, жұртшылық, т.б. институттарды айтуға болады. Бұл қазақи тайпалар мен рулардың исламдық шариат сот жүйесіне ұқсамайтын тағы бір ерекшелігі, сот істерін жүргізуі, оны жүзеге асыруы еді. Қоғамдағы болып тұратын талас тартыс, дау жанжалдардан бастап, әр түрлі қылмыстық іс әрекеттерді ежелден-ақ билер көпшілік алдында шешіп отырған [Сабиров 2008, 14-15 б.].

### **Библиография**

Абуова, А. & Ерболатова, А. 2017. 'Қазақ халқының салт-дәстүрлерінің тәрбиелік мәні'. *Педагогика ғылымдарының докторы, профессор, 'Қазақстанның*

---



еңбек сіңірген қайраткері Махамбет Ержанұлы Ержановтың 70 жылдық мерей тойына арналған «Заманауи Қазақстан мәдениетінің ұлттық құндылықтарын сақтау және дамыту» тақырыбындағы Республикалық ғылыми тәжірибелік конференция материалдары. Орал, 230 б.

Арғынбаев, Х. 2005. ‘Қазақтың отбасылық дәстүрлері’. Алматы. Қайнар. 216 б.

Ахметжанова, Ф. 2005. ‘Қазақ тіліндегі оң және теріс бата: ғылыми басылым’. Ф.Р. Ахметжанова, Ж.Қ. Гафурова. Өскенмен, С. Аманжолов атындағы ШҚМУ баспасы, 140 б.

‘Дін мен дәстүр’ 2017. II кітап (тал бесіктен жер бесікке дейін). Астана, 176 б.

Жанғазиева, А. 2018. ‘Ислам және оның шариат заңдарының қазақтың мал-мүлік қатынастары құқығына тигізер әсері’. URL <http://rmebrk.kz/book/1149216> (Қаралған уақыты: 07.07.2018).

‘Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік конфессиялық қарым-қатынастар’ 1993. Құқық қорғау органдары және күш құрылымдары қызметкерлеріне арналған әдістемелік құрал. Астана, МДХО, 2014, 118 б.

‘Құтты болсын тойларың: той кітабы’ 1993. Құраст. Б. Сапаралы, Ж. Дәуренбеков. Толықтырылып 2 бас. Алматы, Өнер, 732 б.

Өсерұлы, Н. 1999. ‘Қазақ әдет-ғұрып заңдары мен шариятының ара қатынасы жайлы’. *Құқық және мемлекет*, №4 (15), 16-25 бб.

Сабиrow, Ә. 2008. ‘Дәстүрлі қазақ қоғамындағы мал-мүлік қатынастарының құқықтық реттелінуі және ерекшеліктері’. Заң ғылымдары кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы.

Смағұлова, А. 2004. ‘Қазақтың әдет-ғұрып заңдары’. *Оқу құралы*. Ақтөбе: Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университетінің редакциялық баспа бөлімі, 88 б.

Хасан Аббас, Қутуб. 2003. ‘Сахих Муслим юишархи ән Науауи’. Ар Рияд. Дәр аламу әл кутуб, 243 б.

Уахатов, Б. 1983. ‘Қазақтың тұрмыс салт-жырларының типологиясы’. Алматы, Ғылым, 160 б.

## **Transliteration**

Abouva, A. & Erbolatova, A. 2017. ‘Qazaq halqynyn salt-dasturlerinini tarbielik mani’ [The Educational Essence of the Traditions and Customs of the Kazakh Nation], *Pedagogika gylymdarynyn doktory, professor, ‘Qazaqstannyn enbek sinirgen qairatkeri Mahambet Erjanuly Erjanovtyn 70 jylidyq merei toiyna arналған «Zamanaui Qazaqstan madenietinin ulttyq qundylyqtaryn saqtau jane damytu» taqyrybyndagy Respublikalyq gylymi tajiribelik konferensia materialdary*. Oral, 230 b.

Argynbaev, H. 2005. ‘Qazaqtyn otbasylyq dasturleri’ [Kazakh Family Traditions]. Almaty. Qainar. 216 b.

Ahmetjanova, F.R. 2005. ‘Qazaq tilindegi on jane teris bata: gylymi basylym’ [Positive and Negative Bless in the Kazakh Language: Scientific Publication], F.R. Ahmetjanova, J.Q. Gafurova. – Oskemen: S. Amanjolov atyndagy SHQMU baspasy. 140 b.

‘Din men dastur’ [Religion and Tradition] 2017. II kitap (tal besikten jer besikke deiin). Astana. 176 b.



Jangazieva, A. 'Islam jane onyn shariat zandarynyn qazaqtyn mal-mulik qatynastary quqygyna tigizer aseri' [Influence of Islam and its Sharia laws on the Right of Kazakh Property]. URL <http://rmebrk.kz/book/1149216> Qaralghan uaqyty: 07.07.2018.

'Qazaqstan Respublikasyndagy memlekettik konfessialyq qarym-qatynastar' 1993 [State Confessional Relations in the Republic of Kazakhstan]. Quqyq qorgau organdary jane kush qurylymdary qyzmetkerlerine arnalgan adistemelik qural. Astana. MDHO, 2014. 118 b.

'Qutty bolsyn toilaryn: toi kitaby' [Congratulations on Your Wedding Book] 1993. Qurast. B. Saparaly, J. Daurenbekov. Tolyqytyrylyp 2 bas. Almaty. Oner. 732 b.

Oseruly, N. 'Qazaq adet-guryp zandary men shariatynyn ara qatynasy jaily' [About the Relationship Between Kazakh Customs and Laws] 1999. *Quqyq jane memleket.* №4 (15). 16-25 bb.

Sabirov, A. 2008. 'Dasturli qazaq qogamyndagy mal-mulik qatynastarynyn quqyqyq rettelinui jane erekshelikteri' [Legal Regulation and Peculiarities of Livestock Relations in the Traditional Kazakh Society]. Zan gylymdary kandidaty gylymi darejesin alu ushin daiyndalghan dissertasiyanyn avtoreferaty. Almaty.

Smagulova, A. 2004. 'Qazaqtyn adet-guryp zandary' [Kazakh Customs]. *Oqu quraly.* Aqtóbe: Q. Jubanov atyndagy Aqtóbe memlekettik universitetinin redaksialyq baspa bólimi. 88 b.

Hasan Abbas, Qutub. 2003. 'Sahih Muslim iuisharhi an Nauau' [Sahih Muslim is the Song of Nuaoui]. Ar Riad. Dar alamu al kutub. 243 b.

Uahatov, B. 1983. 'Qazaqtyn turmys salt-jyrlarynyn tipologiasy' [Typology of Kazakh Customs]. Almaty. Gylym. 160 b.

### **Бағашаров К.С., Шалабаев К.К.**

#### **Преимственность религии и традиции - основа сохранения религиозного единства**

После обретения Республикой Казахстан независимости начался стремительный процесс религиозной самоидентификации населения, изменилось отношение к религии. Религия стала играть значительную роль в жизни молодежи. К тому же в последнее время все чаще поднимается вопрос о взаимодействии религии и национальных обычаев в условиях современной жизни. В связи с этим, в данной статье подробно излагается взаимосвязь религии с традициями казахского народа. Впервые ислам становится государственной религией при царстве Караханидов. Ислам адаптировался к существующей культуре и стал тесно связанным с казахскими традициями и обычаями. Опираясь на работы отечественных ученых, таких как Д. Айдаров, А.Н. Жангазиева, Н. Осерулы, А. Сабирова, Ф.Р. Ахметжанова, Х. Аргынбаев, Б. Уахатов, в статье рассматриваются вопросы о взаимосвязи обычаев с религией, в частности обряд обрезания, обряд связанный с распеванием песни во время месяца Рамазан, обряд во время выражения соболезнования, обряд распевания прощальной песни, ритуал выноса покойника и другие законы степи.

## АВСТРАЛИЯНЫҢ БРИСБЕН ҚАЛАСЫНДА ӨТКЕН САЯСИ ҒЫЛЫМНЫҢ БҮКІЛ ӘЛЕМДІК XXV КОНГРЕСІНІҢ ҚОРЫТЫНДЫЛАРЫ

Ғылыми өмір

Саяси ғылым Халықаралық ассоциациясы (IPSA) Куинслэнд университетінің ұйымдастыру комитетімен бірігіп ұйымдастырған Саяси ғылымның бүкіл әлемдік XXV конгресі 21–25 шілде 2018 ж. Брисбен (Австралия) қаласында өтті. Әлемдік конгресс әлемнің 80 аса елінен 2150 жуық ғалым-саясаттанушылар мен саяси сарапшыларды жинады.

IPSA конгресі идеясының басты тақырыбы: «Шекара мен кеңістік». 21 ғасырдың басы шекараларға терең ықпал еткен жаһанданудың үдеуі мен қаржылық дағдарыстың және 2001 ж. 11 қыркүйектегі терактінің түрлі салдарларымен сипатталады. Бұл жерде тек мемлекеттік және аймақтық шекаралар туралы ғана емес, сондақ-ақ, концептуалды және идентификациялық шекаралар – социомәдени, экономикалық, тілдік, діни, этностық және т.б. туралы да сөз болып отыр. Қазіргі әлемдік шекаралар және әр бүрлі барьерлер мен кедергілер динамикалық сипатқа ие, сонымен қатар жергілікті және жаһандық саясатта қақтығыстар аймағына айналып отыр.

Мұндай қақтығыстар мен таластар қазіргі уақытта халықаралық қауымдастық үшін салмақты және ұзақ мерзімді проблемалар туындатып отыр. Сондықтан Конгресстің ұйымдастыру комитеті IPSA жетекшілерімен бірге «Шекара және алаң» атты тақырып пікірталастарда басты тақырып болады деп шешті, өйткені ол форумның қатысушыларын тақырыптық тұрғыда біріктіреді және саяси ғылым пәні түсінігін кеңейте түседі.

Қазақстан Республикасы халқының әлеуметтік өзіндік бірегейлігі үрдістеріне шетелдегі азаматтық бірегейліктің қалыптасу тәжірибесінің теориялық модельдері мен тәжірибесін қолданудың мүмкіндіктері мен шекараларын, келешегін анықтау мақала авторлары – Конгресстің қазақстандық делегаттарының ерекше назарында болды. Олар Конгресстің секциясында «Assembly of People of Kazakhstan as an Ideal-Normative Model of Transformation of Political Management Institutes» (Қазақстан халқы Ассамблеясы саяси басқару институттарының трансформациясының идеалды-нормативті моделі) атты тақырыпта баяндама жасады. Баяндаманың басты идеясы жалпыұлттық сұхбат пен этносаралық және конфессияаралық шекараны институтционализациялау үшін Қазақстанда – Қазақстан халқы Ассамблеясының рөлін көрсету болды. Ассамблея алаңында талқыланатын жалпыұлттық саяси сұхбаттың топтастыратын потенциалы Әлемдік Конгрессте айтылған топаралық және мәдениаралық шекараларды жоюда оның рөлімен көрсетіледі. Конгресс кезінде көптеген пленарлық отырыстар, арнайы сессиялар, секциялық отырыстар, панелды сессиялар мен басқа да қоғамдық іс-шаралар өтті. Конгресстің баяндама тақырыбы олардың авторлары туралы ақпарат пен сессия мен панельдерді өткізу күнтәртібі XXV Конгресстің Ғылыми Бағдарламасында жарияланды. XXV Бүкіләлемдік Конгресс шеңберінде төмендегідей негізгі тақырыптар қарастырылды:

- 1) Жаһандық миграция және босқындар дағдарысы;
- 2) Брексит және Еуроодақ;
- 3) Халықаралық саясаттағы гендер;
- 4) Саяси қуғын-сүргіннің себептері мен салдарлары;
- 5) Американдық президенттік кампания және Дональд Трамп;
- 6) Саяси қатысу және популизмнің өсуі;
- 7) Жаһандану және халықаралық саяси экономия;
- 8) Мемлекеттік саясат және басқару;
- 9) Азшылықтар: нәсіл, дін, сексуалды айырмашылықтар;
- 10) Халықаралық даму;
- 11) Азиядағы саясат және Океания;
- 12) Қауіпсіздік, қақтығыс және демократизация.

Конгресс бағдарламасы, тезистер (абстрактылы) және барлық баяндамалардың толық текстері саяси ғылымның Халықаралық Ассоциациясының сайтында электронды түрде қолжетімді болды.

### ***XXV Әлемдік Конгресстің пленарлық сессиялары***

Бүкіләлемдік Конгресстің халықаралық пленарлық отырысы күнделікті талқылауда мыңызды мәселені көтерді және саяси ғылым саласындағы жетекші әлемдік мамандармен өткізілді.

Бірінші пленарлық отырыс: «Австралиялық демократиялық отырыс» (1-ші күн. 22 шілде 2018 ж). Жетекші австралиялық сарапшы, Аделаида Лиз Хилл университетінің профессоры және сайлау саласындағы танымал эксперт, Сидней Университетінің профессоры Энтони Гин баяндама-презентациясымен сөз сөйледі. Олар міндетті түрде дауыс беруге байланысты сайлау жүйесінің бұрынғы австралиялық тәжірибесін көрсетті, әрине, бұл өз кезегінде демократиялық реформа тәжірибесі мен әлемдік теориясында бағдарға айналған Австралиядағы көптеген тарихи реформалардың ішінде бар толғаны екеуі ғана болғанын атап өткен жөн. Екінші пленарлық отырыс: «Шектеулі национализм дәуіріндегі адам құқығының болашағы: трансшекаралық мәселелер мен іс-әрекеттер алаңы» (2-ші күн. 23 шілде 2018 ж). Отырыс Небраска (АҚШ) университетінің көрнекті саяси expertі, профессор Дэвид П. Форсайттың пленарлық баяндамасымен басталды. Баяндама национализм және біз айналамыздан көріп отырған табиғат әлемі мен адам құқығы Жалпыға ортақ декларация арасындағы алшақтық проблемасына арналды. Д.Форсайт барлық националистерді біріктіретін, бұл-адам құқығын ұстаушылықтың жоқтығы жөнінде толық айтты. Одан басқа жаңа тарихта адам құқығының бағытын көрсетті. Оның ойынша адам құқығын қорғаудың қиыншылығы жаңа емес, адам құқығын қорғауда кім тұрақты түрде күресіп отырады, тек солар ғана айтарлықтай жетістікке қол жеткізеді.

Үшінші пленарлық отырыс «Либералды демократияның шекарасын сынау: популизмнің жаһандық түрде өсуі» (3-ші күн. 24 шілде 2018 ж). IPSA президенті, профессор Илтер Туанның жетекшілігімен өткен конгресстің нағыз көрнекті

сессиясы болды. Отырыс популизмнің өсуі либералды демократияның шекарасына төнген қауіп ретінде зерттеуге арналды. Негізгі баяндамаларымен әлемнің әр қырынан келген жетекші ғалым-саясаттанушылар сөз сөйледі, атап айтқанда: профессор Дункан Макдоннелл (Гриффит университеті, Австралия), профессор Эрсин Калайчиоглу (Сабанчи университеті, Түркия), профессор Леонардо Морлино (Либеря Интернационале университеті, Италия) және профессор Пиппа Норрис (Гарвард университеті, АҚШ).

Қазіргі таңда демократиялық қоғам билік құрған саяси элиталар мен класстарға ғана емес, тіпті саяси билік іске асатын саяси институттар мен ережелерге қауіп төндіретін популистік қозғалыстардың өсуінен қашып құтыла алмайды. Популистік қозғалыстарды көбіне тиімділік жетіспеушілігін сезінетіндермен, өздерін бөлектегендер және маргинализацияланғандар қолдайды. Профессор Туран аудитория алдына әлемдік саясатта популизмнің өсуі мәселесі шеңберінде туындайтын көптеген сұрақтарды талқылауды ұсынды. Спикерлер мен баяндамашылар популизм құбылысын түсіндірудің басым бөлігі әлеуметтің бірегейлік, отбасы құндылығы, сенім мен ұлттық негізгі ықпал ететін мәдени қатерлерде жатқаны туралы ортақ пікірге келді. Бұл құбылыстар авторитарлы саяси ұстанымдары бар популистік партияларға белсенді қолдауды тудыра отырып электоралды көңіл-күйде өзгеріске алып келді. Төртінші пленарлы отырыс: «Дональд Трампқа қарағанда патриархат көбірек» (4-ші күн. 25 шілде 2018 ж). Бұл отырысты феминизм қозғалысы мен гендерлік саясатты ғылыми зерттеуде әлемдік беделді тұлға болып табылатын профессор Синтия Энлоу (Кларк университеті, АҚШ) ашты. Еркін ашық қоғамда зерттеу журналистикасы маңызды әлеуметтік-саяси рөлді иеленетінін атап көрсетті. Энлоудың көзқарасы бойынша Голливуд жұлдыздары болып табылатын танымал тұлғалар немесе билік басындағылар қоғам тарапынан этикалық қадағалауға ұшырап отыруы тиіс.

### *Конгресстің арнайы сессиялары*

«Цифрлы шекаралар – шекарасыз» атты арнайы сессияда халықтың интернетке кіру қолжетімділігі демократиялық қоғамда тиімді қатысу үшін қажетті құрал ретінде, цифрлы теңсіздікті жеңу мен сайлаушылардың құқы мен мүмкіндігін кеңейту тәсілі ретінде қарастырылды.

«Еуропалық шекараларды басқаша түсіну: іс-әрекет және әрекетсіздік» Конгресстің арнайы сессиясында Еуроодақ нормативті билігі «әлемнің екінші ең жоғарғы державасы» проблемасы төңірегінде өрбіді. Аудиторияда ЕО либералды емес режимнің пайда болуы мәселесі көптеген сұрақтар мен ерекше қызығушылықтар тудырды.

«Сөз бостандығы немесе сөйлеуді реттеу? Салыстырмалы саясаттануда, философия мен құқықта сөз бостандығының шегін анықтау» арнайы сессиясы шеңберінде тіл араздығы мен оның шекарасымен байланысты сөз бостандығы мен сөйлеуді реттеу мәселелері талқыланды. Баяндамада БАҚ пен интернеттегі

сөз бостандығы мен тіл алауыздығының шегі, тіл алауыздығын анықтаудың тиімді жолдары туралы әлемдік пікірталастарды талдау көрсетілген.

«Кәсіби даму кафедрасы» атты жас ғалымдардың мансабының кәсіби дамуына, «Зерттеу әдістерінің кафедрасы» атты саясаттанулық зерттеудің жаңаша әдістеріне арналған екі арнайы сессия болды.

### ***Панельді және секциялық отырыс***

IPSA саясаттану ғылымының халықаралық ассоциациясы шеңберінде 50-ден аса тұрақты түрде қызмет атқаратын Зерттеу комитеттері (RC – Research Committee) атқарады, олардың мүшелері өздерінің зерттеу жұмыстарының тақырыптарын талқылайды және қадағалайды, ғылыми ақпараттармен алмасады, әлемдік конгресстер арасындағы кезеңде коллоквиумдар мен конференцияларды ұйымдастырады, біріккен басылымдар жарыққа шығарады. RC.14 секциясы «Саясат және этникалық» (Politics and Ethnicity), жұмысына мақала авторлары қатысты, IPSA комитеті 1976 жылы зерттеу комитеті ретінде құрылды. RC.14 секциясының жұмысы мемлекеттік саясат пен этностық бірегейлік ара қатынасын зерттеу мәселелеріне арналған. RC.14 қатысушылары аралас тақырыптарды да зерттейді: национализм және ұлттық құрылыс; ұжымдық бірегейліктің қалыптасуы мен құрылуы; мәдени плюрализм; мультикультурализм, бөлінген қоғамдардағы этномәдени саясат; этномәдени сегрегация және тағы басқалар.

Әлемдік конгресс қатысушыларының басым бөлігі баяндама жасаған секциялық панельдер екісағаттық регламент көлемінде өтті. Олардың қатысушылары – панель төрағасы, дискуссант, бірнеше баяндамашылар, шақырылған және қызығушылық танытқан мамандар. Панельдің барлық қатысушылары емін еркін пікір алмасты және талқылауға арналған сағатта баяндамашыларға сұрақтарын қойды. Мақала авторлары RC14.11 «Коммунизмнан кейінгі этностық саясат» секциялық панелінде баяндамаларымен сөз сөйледі. Панельді талқылаудың негізгі тақырыбы посткеңестік мемлекеттердегі этностық қақтығыстардың өршуін тудырған саяси тұрақсыздық пен әлеуметтік дезинтеграцияға алып келген КСРО-ның құлауы мен одан кейінгі постсоциалистік кезеңге қатысты болды. Бүгінгі күні де территориялық шекаралар туралы таластар олардың арасындағы қақтығыстардың қайнар көзі болып табылады. Посткеңестік елдердің ұлттық-территориялық саяси қауымдастықтары мен идеологиялары RC14.11 секциясында жиналған ғалымдардың негізгі зерттеу проблемалары болып табылды. RC.14 секциясы IPSA конгрессі зерттеу комитетінің елу бірінші табысты ұйымдастырылған секциясы болды. Ең қызықтысы және көрнектісі болып мыналар табылды: «Мигранттар мен босқындар дәуірінде полимәдениет теориясын қайта ой елегінен өткізу»; «Этностық саясаттың себептері мен салдарлары»; «Коммунизмнан кейінгі этностық саясат»; «Азия мен Еуропаға жұмыс күшінің ағылуы мен интеграциясы: қауіптері мен қатерлері»; «Қақтығыс диаспорасын зерттеу: концептуалды және әдіснамалық проблемалар» және т.б.

## Қорытынды

XXV әлемдік Конгресс нәтижелері бойынша жалпы Қазақстандағы ұлттық-мемлекеттік құрылыс мәселелері бойынша қандай қорытындылар жасауға болады? Соңғы бірнеше онжылдықтар бойында ақпараттық технологиялар эволюциясы бөлінген шекаралардағы адамдарды жалпыға ортақ бірегейліктері мен мүдделері тұрғысында біріктіре отырып дәстүрлі шекараны кедергі ретінде трансформациялады. Бұл топтар барлық жер шары бойынша шашылып жатыр, сондықтан территориялық тұтастық пен өзара шектесушіліктері жоқ. Бүгінгі таңда қазіргі мемлекеттерде көпшілік пен азшылықтарды кімдер құрайды, сондай-ақ, маргиналды зоналарға түсетіндер – олар қазіргі қоғамға интеграциялана алмайтын босқындар мен иммигранттар тобы мен қауымдастығын құрайды. Олар популизм, мультикультурализм, национализм мен ассимиляция саясатын жүргізетін тұлғалар болы табылады.

Жергілікті проблемалар мен жаһандық оқиғалар, азаптаудың өршуі мен тоқтап тұрған қақтығыстар ғалым-саясаттанушыларды алдағы уақытта саяси қатысудың фундаменталды динамикасын және «Шекара мен алаң» тақырыбы шеңберінде қатыспауды зерттеуге шақырады.

Алаңдар мен шекараларды зерттеу келешегі тарих, философия, әлеуметтану, дінтану, география, халықаралық қатынас, халықаралық құқық, этнология және антропология, әлеуметтік және саяси психология, мәдениеттану және басқа да туыс пәндермен саясаттану ғылымының жаңа әдіснамалақ тәсілдерін тудырады. Дәл осы ғылымның біріккен жаңа облыстарында алдағы уақытта егемендік пен бірегейлік, азаматтардың құқығы мен міндеттері, әділетті және әділетсіз соғыс және «интервенция», демократиялық теория және тәжірибе, жергілікті және халықаралық басқару және т.б. сияқты мәселелер бойынша маңызды әлемдік зерттеулер мен пікірсайыстар іске асатын болады. Ұлттық құрылыс үрдісінде қазақстандық бірегейлікті қазақстандық көшпелі мәдениеттің өкілі ретінде әлемдік рухани кеңістікте кеңірек түрде алға жылжыту болып табылады. Еуразиялық кеңістікте өткен жүзжылдықтарда қазақ жерін біріктірген этностар мен мәдениеттердің өзара әрекетінің қазақстандық тәжірибесі мойындалған болатын. Отандық саясаттану ғылымында халықаралық деңгейде біздің республиканың танымдылығы мен ішкі саяси тұрақтылығын қамтамасыз ететін біртұтас идеалдар мен құндылықтармен біріккен қазақстандық ұлттың қалыптасуы мәселелері отандық саясаттану ғылымының назарында болуы қажет.

Қазақстанның ұлттық-мемлекеттік құрылысы үрдісінде этномәдени және азаматтық бірегейліктердің конвергенциясы, бірыңғай қазақстандық бірегейлікпен топтасқан ұлттың қалыптасуы шешуші үрдіс болып қалып отыр. Жалпықазақстандық азаматтық бірегейліктің қалыптасуы үрдісін жақсартуда басты рөлді қазіргі қазақстандық шынайылықтың ерекшеліктеріне, әлеуметтік-саяси теориялардың әлемдік деңгейіне жауап беретін ғылыми негізделген әдістер мен әлеуметтік-саяси технологиялар атқарады.



## CONTENTS. ABSTRACTS

### PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

*Abdildin J., Abdildina R.*

**Evolution of Thinking as a Form of Human Development and Activity.....3**

**Abstract.** The most important attribute of a person is the ability to think creatively. Modern thinking is not just an accurate, consistent argument, as it was understood in antiquity and the Middle Ages; neither is it simply a deductive conclusion or an inductive generalization, as it was believed in the Age of Enlightenment. Modern thinking is creative, seizing the dialectical combination of the universal and the individual, the accidental and the necessary, abstract and concrete, inductive and deductive. This is an ability to resolve contradictions, advancing new paradigms in line with a continually changing and evolving life. Thinking is not just a function of the brain: it is a function and form of all human activity and culture.

**Keywords:** activity, thinking, man, dialectics, evolution, induction, deduction, science.

*Pris I.*

**Epistemological Disjointivism and First-Knowledge-Epistemology-Abilities.....19**

**Abstract.** The approach to knowledge offered by Christophe Kelp, synthesizing the “epistemology of abilities” and “first-knowledge-epistemology”, accepting the concept of knowledge as the primary concept, eliminates the shortcomings of the epistemological disjointivisms of Duncan Pritchard and Alain Millar. We interpret Kelp’s campaign in Wittgenstein terms. In particular, the “appropriate opinion” of Kelp is a “successful opinion” in the sense of the problem of following the rule. In our opinion, Wittgenstein’s interpretation allows us to improve Kelp’s approach.

**Keywords:** epistemological disjointivism, first-knowledge-epistemology, epistemology of abilities, first-knowledge-epistemology-abilities, successful opinion, adherence to the rule.

*Ayazbekova S.*

**The Heritage of Al-Farabi in the Context of Cultural Code of the Kazakhs.....31**

**Abstract.** The author analyses the heritage of al-Farabi in the context of cultural code of the Kazakhs. The author analyses the phenomenon of Kazakh cultural code from the Paleolithic age to this day; civilisational context of identity; and interaction of the Turkic and Arabic & Islamic civilisations. The article examines al-Farabi’s works in the context of traditions of nomadic, settled, Tengrian and Turkic civilisations.

In conclusion, the author argues that there are numerous connections that can be drawn in relation to al-Farabi’s heritage not only with the ancient Greek & Roman and medieval Arabic & Islamic civilisations, but also with the ancient and medieval civilisations of Central Asia. Al-Farabi is seen not only as Islamic but also as a Turkic thinker, a representative of Eastern peripateticism and of the world science. The article argues that, on the one hand, the heritage of al-Farabi showcases essential characteristics of the process of formation of Kazakh cultural code, and on the other hand, al-Farabi’s heritage has impacted the very process of codification and its development.

**Keywords:** al-Farabi, cultural code, Kazakh, Kazakhstan, nomadic civilisation, settled civilisation, Tengrian civilisation, Turkic civilisation, Arabic & Islamic civilisation.

*Soloveva G.G.*

**National Code and the Philosophical Concept of Pragmatism.....45**

**Abstract.** One of the most important trends in modernizing public consciousness is pragmatism in thinking and behavior.

The philosophical basis of pragmatism is the ratio of categories of truth - benefit - success - wealth. Already in ancient Greek philosophy two positions in the decision of this question were clearly designated. The first was voiced by the Sophists: my personal good is truth, and the point is to be able to prove it by any means.

The second position is Socrates and Plato. It is necessary to begin not with advantage, but with truth. It has an ontological character, is in the world of ideas and is therefore absolute, free from relativism.

In American pragmatism, truth loses its ontological status, is translated into the category of theoretical-cognitive categories, acquires the character of relativity, instrumentality: this is what is useful, convenient and improves our life.

In the Kazakh national tradition, truth again acquires an ontological sound, but now in the spiritual dimension. The benefits of success, wealth, are determined by spiritual Truth: that which contributes to the good of the individual and the whole people, that which has a moral meaning.

This is the peculiarity of the national model of pragmatism, where in a number of categories truth - profit, success, wealth - categories of value sound are built in: humanity, justice, mercy, love.

**Keywords:** national code, pragmatism, truth, success, profit, wealth, virtue, humanity, mercy, solidarity.

## TYRKIC WORLD IN THE STREAM OF HISTORY

*Abikenov Zh.*

**World Outlook Cultural Space of Korkyt Ata.....64**

**Abstract.** The purpose of this article is to define the cultural and spiritual worldview of the Turkic peoples, the Korkyt Ata complex representing symbolic significance on the basis of pragmatic analysis. Bysing Western research as a role model, we tried to reveal the cultural meaning of the symbolism, typical for the Kazakh society in its ethnocultural context. By disclosing the socio-cultural nature and philosophical essence, to determine the role and significance of the complex, relying on the methodological, symbolic basis for the analysis of symbolic elements, also a need to ascertain the added value of the world-class complex Korkyt Ata in the formation of the ancient Turkic civilization and the interpretation of cultural and symbolic significance was given the definition of the symbolic characteristics of the spiritual and cultural world outlook of the complex and made pragmatic analyzes.

**Keywords:** Korkyt Ata, pragmatic, cultural value, simbol, complex.

*Baltabaeva A., Nysanbaeva A., Rizakhodjaeva G.*

**The Study of the Spiritual Heritage of Kh.A. Yasavi**

**as a Project of Integration of the Turkic World.....78**

**Abstract.** The rich spiritual and moral heritage of the great Turkic thinker Khoja Ahmed Yasavi testifies that the poet-thinker, the philosopher of his time, lived and worked in the territory of the early medieval Kazakhstan in the city of Yasy (modern Turkestan), who gave the world his doctrine of eternal spiritual and moral values and brought up thousands of murids. This article is devoted to the problem of studying the spiritual heritage and the continuity of generations through the knowledge of the heritage of the great Turkic thinker of the Middle Ages, Khodja Ahmed Yasavi, through the prism of modernity. The International Kazakh-Turkish University, which is located in the city of Turkestan, bears the name of the great thinker Kh.A. Yasavi, created on June 6, 1991, is the first international higher educational institution in Kazakhstan and the only one among the universities of the Turkic-speaking countries, which received an international status. In this regard, the study of values and orientations of the religious consciousness of student youth takes on special interest, therefore, the works of the thinker's heritage and the influence of studying the subject of Yasavistvie on the improvement and spiritual consciousness of students are selected as representative. A sociological survey was conducted on the topic «The Heritage of Kh.A. Yasavi through the Eyes of His Descendants» and an analysis was done to reveal the spiritual perfection of the youth.

**Keywords:** Ahmed Yasawi, spiritual heritage, Turkic society, International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmed Yasawi, integration.

MODERN SOCIETY: IDENTITY. MODERNIZATION. FUTURE

*Barlybaeva G.G.*

**Kazakh Philosophy as a Contribution to the Formation of the National Identity of the People.....87**

*Abstract.* World experience shows that not only Kazakhstan, but also many countries, especially during periods of their transition states, turn to their history, culture, philosophy, ethical values and traditions in the context of the new demands put forward by modernity. The peculiarity of Kazakh philosophy, which we consider from the point of view of the evolutionary approach, is expressed, first of all, in its deep philosophical orientation. Kazakh philosophy innermost essence and the core of which is the ethics - a significant contribution to the formation of the national identity of the people, this is not just a theory of morality, but also a program of moral actions vital to the modern reascent spiritual Kazakhstan.

*Keywords:* Kazakh philosophy, national identity, Turkic source, enlightenment, heritage, spiritual revival.

*Kadyrzhanov R.K.*

**A Classification of the Forms of Ethnic and Civic Nation Synthesis in the World Experience of National Identity Formation.....98**

*Abstract.* The article is devoted to the study of the problem of classification of nations as a method of the study of nations in the modern world. Classification is one of the important methods of scientific, including social knowledge. The notion of nation plays a big part in social and political science. Despite a big number of nations in the modern world, the method of classification has not received a wide spread in the study of nations and nationalism. The most popular is the classification of nations by Hans Kohn which divides nations into ethnic and civic ones. This classification plays a big role in the study of nations and national processes in the modern world. The statement about the structure of nation as a synthesis of its ethnic and civic elements has emerged on the basis of this classification. This article suggests a classification of nations which consists of four elements: a purely ethnic nation, a nation with the domination of ethnic elements over civic ones, a nation with the domination of civic elements over ethnic ones, a purely civic nation.

*Keywords:* classification, nation, ethnic nation, civic nation, national integration.

*Aubakirova S., Akhmetova GG, Kapysheva B.*

**The Role of Ethnic Memory in the National Identity Formation.....108**

*Abstract.* The article examines the role of ethnic memory in the formation of ethnic identity. The influence of collective memory of the people's past on inter-ethnic relations is touched upon. The main goal is to emphasize the importance of ethnic memory in national identification and to determine the limits of its influence on this process. The analysis of the ethnic identification features, including in times of crisis and social-political upheavals is conducted; the role of memory in this process is analysed, its designed character is noted.

*Keywords.* Ethnic, ethnic memory, historical consciousness, society, nationality, national spirit, national identity, outlook, interethnic communication.

*Sartayeva R.S.*

**On Philosophical Bases of Processes of New Modernization in an Era of Globalization and «Industry 4-0».....120**

*Abstract.* Today, in the context of globalization, there has been a transition from the world mega-society into a new reality, a new phase of the global civilizational development – «Industry-4.0» – on the

basis of singular technologies. In this context the processes of new modernization, associated primarily with ethical problems become of paramount importance. That is, processes of new modernization are, first of all, processes of spiritual modernization, philosophical bases of which are the following: a new understanding of the phenomenon of spirituality as a practical need, based on a new understanding of the principle of wholeness, holonomic-holographic approach. In addition, in the context of building a promising future models, spiritual modernization, based on a new understanding of the phenomenon of spirituality, is an important and necessary prerequisite for realization of all other types of modernization, specifically, socio-economic, political, ideological ones. So spiritual modernization should be the basis of building a new stage in the development of the world community.

**Keywords:** globalization, «Industry-4.0», singularity, modernization, spiritual modernization; spirituality; the principle of wholeness; holonomic-holographic approach; postmodernity.

*Shaikemelev M.*

**Socio-Psychological Research in the Context of Modernization of Public Consciousness.....129**

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the socio-psychological aspects of research conducted by Kazakhstani humanities in the context of the modernization of public consciousness. It is shown that the logic of the development of social psychology and the complex of social sciences related to it - sociology, psychology, ethnology, anthropology, ethnopsychology and ethnopolitology - requires the formation of an experimental level of these sciences. In the formation of new methodological approaches and tasks of social and ethnic psychology, it is very important to trace the relationship of the history of the development of the subject of science with the culture and history of the people, their humanitarian and intellectual tradition. The transformation of Kazakhstani sociality towards the destruction of the usual collectivist institutional codes and the increasing individualization causes an urgent need to recognize the value of group identification projects, which are studied by social psychology. Modernization of public consciousness should occur at the level of the formation of new horizontal social interactions, fixing new value norms and orientations and activating the activities of civil society.

**Keywords:** social psychology, sociology, modernization, methodology, identity, sociality, individualization, ethnos, ethnic culture, scientific research.

*Aytymbetov N., Shakeeva B.*

**Presidential Institute and National Building in Kazakhstan.....143**

**Abstract.** In the process of the formation of the Republic of Kazakhstan as a state, unresolved from the Soviet period problems still keep their priority. These obstacles, in turn, affect the new political system, limiting its free movement. In particular, the polyethnic state created by the Kazakh society from the Soviet period prevented the formation of a national state and the unilateral implementation of the national policy in determining the national identity. In this context, it is necessary to emphasize the important role in the formation of national and state structures of the presidential institute, which was formed as a result of the transformation of the general political system. In a multi-ethnic society, the presidential institution becomes a key factor in determining national politics and national identity in the state.

**Keywords:** national construction, presidential institute, interethnic relations, the doctrine of the nation, Assembly of the people of Kazakhstan.

## RELIGION IN SOCIO-CULTURAL CONTEXTS OF THE PRESENT

*Bagasharov K., Shalabayev K.*

**The Continuity of Religion and Tradition is the Basis for Preserving Religious Unity.....156**

**Abstract.** Since Kazakhstan declared its independence, there has been observed a growth of religious feelings amongst the population, religion has become one of the factors of cultural self-identification. Religion has an important role to play in our society, in particular among the youth. Furthermore, the

relation between religion and national customs is an on-going debate. In that regard, the article discusses in detail the relationship between the religion and tradition of Kazakhs. Indeed Islam first became the state religion in the Karahanid Empire, which existed on the territory of Kazakhstan. Islam has been adapted to the local culture and it is closely connected with Kazakh national traditions and customs. Based on works of domestic scientists, such as D. Aidarov, A.N. Zhangazieva, N. Oseruly, A. Sabirova, F.R. Akhmetzhanova, Kh. Argyubaev, B. Uakhatov, the article discusses the relationship between customs and religion, in particular, examines the rite of circumcision, the tradition to congratulate people by special rhymes called “Zharapazan aitu” in Ramadan, ritual associated with the expression of condolences, the tradition connected with the farewell songs, death ritual and other unofficial law of the steppe.

**Keywords:** customs, tradition, ritual, habit, Islam, Sharia, unofficial law of the steppe, religion.

#### SCIENTIFIC LIFE

<b>The Results of the XXV World Congress of Political Science in Brisbane, Australia.....</b>	172
<b>Contents. Abstracts.....</b>	177
<b>Our authors.....</b>	184

## БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

**Абдильдин Жабайхан Мубараквич** – профессор кафедры философии Евразийского государственного университета имени Л.Н. Гумилева, академик НАН РК, доктор философских наук

**Абдильдина Раушан Жабайхановна** – заведующий кафедрой Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Казахстанский филиал МГУ (г. Астана), доктор философских наук

**Аязбекова Сабина Шариповна** – профессор Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Казахстанский филиал, Академик JASHE (Великобритания), академик НАН РК, доктор философских наук

**Ахметова Гаухар Ғалымқызы** – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университетінің ректоры, философия ғылымдарының кандидаты

**Айтымбетов Нуркен Ысқақұлы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті, Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD доктор

**Әбікенов Жарқынбек Оралбекұлы** – Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің PhD докторанты

**Әубәкірова Салтанат Советқызы** – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университетінің философия және әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының қауымдастырылған профессоры, PhD доктор

**Бижанов Ақан Құсайынұлы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті, Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры, саяси ғылымдарының докторы, профессор

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

**Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің, дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, PhD докторы

**Балтабаева Алена Юлдашевна** – профессор Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмета Ясави, кандидат философских наук

**Кадыржанов Рустем Казакбаевич** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор



**Қапышева Бағлан Сағатқызы** – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университетінің философия және әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының магистранты

**Нысанбаева Алия Маликовна** – старший преподаватель Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмета Ясави, кандидат политических наук

**Прись Игорь Евгеньевич** – главный научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси

**Ризаходжаева Гулнара Абдумажитовна** – старший преподаватель Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмета Ясави, доктор PhD

**Соловьева Грета Георгиевна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

**Сартаева Раушан Султановна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент

**Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич** – заведующий отделом политологии Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

**Шалабаев Құсман Кәрімұлы** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

**Шакеева Ботакөз Рахымбекқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті, Философия, саясаттану және дінтану институтының докторанты

## OUR AUTHORS

**Abdildin Zhabaikhan Mubarakovich** – Professor of the Philosophy Department of the Eurasian State University named after LN. Gumilev, academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Sciences

**Abdildina Raushan Zhabaikhanovna** – Head of the Chair of the Moscow State University named after MV Lomonosov. Lomonosova, Kazakhstan branch of Moscow State University (Astana), Doctor of Philosophical Sciences

**Ayazbekova Sabina Sharipovna** – is a professor at the MVLomonosov Moscow State University. Lomonosov, Kazakhstan Branch, Academician JASHE (Great Britain), Doctor of Philosophical Sciences

**Akhmetova Gaukhar Galimovna** – S. Rector of S. Toraighyrov Pavlodar State University, Candidate of Philosophical Sciences

**Aitymbetov Nurken Iskakovich** – Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, PhD

**Abikenov Zharkynbek Oralbekovich** – doctoral PhD of Al-Farabi Kazakh National University

**Aubakirova Saltanat Sovetovna** – S. Associate Professor of the Department of Philosophy and Social-Humanities, Pavlodar State University named after S. Toraigyrov, PhD

**Bizhanov Ahan Hussainovich** – Director of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Political Sciences, Professor

**Barlybaeva Gaukhar Ginayadovna** – is the chief researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Sciences

**Bagasharov Kudaiberdi Sabirzhanovich** – Senior Lecturer, Department of Religion and Culture, Al-Farabi Kazakh National University, PhD

**Baltabayeva Alena Yuldashevna** – professor of the International Kazakh-Turkish University Hodji Ahmet Yassavi, Candidate of Philosophical Sciences

**Kadyrzanov Rustem Kazakbaevich** – the chief researcher at the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Affairs of the Committee of Science Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

**Kapysheva Baglan Sagintayevna** – S. Master student of the Department of Philosophy and Social-Humanities of S. Toraighyrov Pavlodar State University

**Nysanbayeva Aliya Malikovna** – senior lecturer of the International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmet Yasavi, Candidate of Political Sciences

**Pris Igor Evgenevich** - Chief Researcher of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus

**Rizakhodjaeva Gulnara Abdumazhitovna** – senior lecturer of the International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmet Yassawi, PhD

**Solovaeva Greta Georgievna** – Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

**Sartaeva Raushan Sultanovna** – Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Candidate of Philosophical Sciences, Professor

**Shaikemelev Mukhtarbek Seid-Alievich** – Head of the Department of Political Science of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Sciences

**Shalabaev Kusman Karimuly** - PhD student of Al-Farabi Kazakh National University

**Shakeyeva Botakoz Rakhimbekovna** – PhD student of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

## РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

*Ғ.Қ. Құрманғалиева*, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері (бас редактор),

*С.Е. Бейсбаев*, Философия, саясаттану, дінтану институтының ғылыми-ақпараттық бөлімінің жетекшісі (бас редактордың орынбасары),

*Н.Ы. Айтымбетов*, PhD доктор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері (жауапты хатшы),

*Р.Ж. Абдильдина*, ҚР ҰҒА академигі, М. Ломоносов атындағы ММУ-дың қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, *Қ.Ұ. Әлжан*, философия ғылымдарының кандидаты, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері *А.М. Әмребаев*, философия ғылымдарының кандидаты, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, *А.Х. Бижанов*, саяси ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры, *Р.Қ. Қадыржанов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, *Д.А. Качеев*, философия ғылымдарының кандидаты, Ахмет Байтұрсынұов атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, *А.Р. Масалимова*, философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, *С.Е. Нурмуратов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, *Б.М. Сатершинов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының дінтану бөлімінің меңгерушісі, *Г.Г. Соловьева*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері.

---

## ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

*Ә.Н. Нысанбаев*, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы, Қазақстан); *Мехди Санаи*, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран, Иран), *А.Д. Кныш*, Мичиган университетінің профессоры (Энн Арбор, АҚШ), *А.А. Лазаревич*, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск, Беларусь); *В.А. Лекторский*, РҒА академигі (Москва, Ресей); Цивин Любомир, Банк институтының профессоры (Прага, Чех Республикасы), *И.Р. Мамедзаде*, Әзірбайжан ҰҒА Философия, әлеуметтану және құқық институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку, Әзірбайжан); *О.А. Тогусакоев*, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы (Бішкек, Қырғызстан); *Уильям Фиерман*, Блумингтон университетінің еңбек сіңірген профессоры (Блумингтон, АҚШ); *Геңри Хейл*, Дж. Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон, АҚШ); *Бюлент Шынай*, Бурса университетінің профессоры (Бурса, Түркия); *Н.А. Шермухамедова*, Мирзо Улутбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент, Өзбекстан); *Беата Элимент*, Гумбольдт атындағы университеттің профессоры (Берлин, Германия); *Мао Юй*, Хуажон ғылыми-техника университетінің профессоры (Ухань, Қытай).

---

## Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Компьютерде жинақтаушы *Ж. Рахметова*

Теруге 12.09.2018 ж. берілді. Басуға 24.09.2018 ж. қол қойылды.

Форматы 70x1001/16 . Есепті баспа табағы 11,75.

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

*Г.К. Курмангалиева*, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (главный редактор).

*С.Е. Бейсбаев*, руководитель научно-информационного отдела Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (шеф-редактор).

*Н.И. Айтымбетов*, доктор PhD, старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (ответственный секретарь).

*Р.Ж. Абдильдина*, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук. *К.У. Әлжан*, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *А.М. Амребаев*, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *А.Х. Бижанов*, доктор политических наук, профессор, директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Р.К. Кадыржанов*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, *Д.А. Качеев*, кандидат философских наук, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова. *А.Р. Масалимова*, доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби. *С.Е. Нурмуратов*, доктор философских наук, профессор, заместитель директора Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Б.М. Сатершинов*, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Г.Г. Соловьева*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

---

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

*А.Н. Нысанбаев*, академик НАН РК, председатель (Алматы, Казахстан); *Мехди Санаи*, профессор Тегеранского университета (Тегеран, Иран); *А.Д. Книши*, профессор Мичиганского университета (Энн Арбор, США); *А.А. Лазаревич*, директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (Минск, Беларусь); *В.А. Лекторский*, академик РАН (Москва, Россия); *Цивин Любомир*, профессор Банковского института (Прага, Чехия); *И.Р. Мамедзаде*, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана, доктор философских наук (Баку, Азербайджан); *О.А. Тогузаков*, член-корреспондент НАН КР, доктор философских наук (Бишкек, Кыргызстан); *Уильям Фиерман*, заслуженный профессор Университета Блумингтон (Блумингтон, США); *Генри Хейл*, профессор Университета Дж. Вашингтона (Вашингтон, США); *Бюлент Шынай*, профессор Университета Бурса (Бурса, Турция); *Н.А. Шермухамедова*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека, доктор философских наук (Ташкент, Узбекистан); *Беата Эшмент*, профессор Университета им. Гумбольдта (Берлин, Германия); *Мао Юй*, профессор Университета науки-техники Хуажон (Ухань, Китай).

---

## Учредитель:

Республиканское государственное казенное предприятие  
«Институт философии, политологии и религиоведения»

Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.

Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Компьютерная верстка *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 12.09.2018 г. Подписано в печать 24.09.2018 г.

Формат 70x100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>, Уч.изд.л. 11,75.

## EDITORIAL BOARD:

*G.K. Kurmangaliyeva*, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Main Editor)

*S.E. Beisbayev*, Supervisor of the Scientific-Informational Department of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Editor-in-Chief)

*N.I. Aytymbetov*, PhD, Senior Researcher Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Responsible Secretary)

*R.Zh. Abdildina*, Academician of NAS RK, Head of the Faculty of Socio-Humanitarian Disciplines of the Kazakhstani branch of MGU named after M.V. Lomonosov, Doctor of Philosophical Sciences. *K.U. Alzhan*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *A.M. Amrebayev*, Candidate of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *A.Kh. Bizhanov*, Doctor of Political Sciences, Professor, Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *R.K. Kadyrzhanov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *D.A. Kacheev*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Kostanay State University named after Akhmet Baitursynov, *A.R. Masalimova*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science at Al-Farabi KazNU, *S.E. Nurmuratov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Deputy Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *B.M. Satershinov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Religion Studies at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, *G.G. Solovyova*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK

---

## INTERNATIONAL EDITORIAL RECOMMENDATION:

*A.N. Nyssanbayev*, Academician of NAS RK, Chairman (Almaty, Kazakhstan), *Majdi Sanai*, Professor of Tehran University (Tehran, Iran); *A.D. Knysht*, Professor of Michigan University (Ann Arbor, USA) *A.A. Lazarevich*, Director of the Institute of Philosophy of NAS Belarus, Candidate of Philosophical Sciences, (Minsk, Belarus); *V.A. Lektorsky*, Academician of RAS (Moscow, Russia); *Tsivin Lubomir*, Professor of Banking Institute (Prague, Czech Republic); *I.R. Mamedzade*, Director of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS Azerbaijan, Doctor of Philosophical Sciences (Baku, Azerbaijan); *O.A. Togusakov*, Correspondent-member of NAS KR, Doctor of Philosophical Sciences (Bishkek, Kyrgyzstan); *William Fierman*, Honored Professor of Bloomington University (Bloomington, USA); *Henry Hale*, Professor of George Washington University (Washington D.C., USA), *Bulent Shynay*, Professor of Bursa University (Bursa, Turkey), *N.A. Shermukhamedova*, Professor of National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Doctor of Philosophical Sciences (Tashkent, Uzbekistan), *Beate Eschment*, Professor of Humboldt University (Berlin, Germany), *Mao Yu*, Professor of Huazhong University of Science and Technology (China).

---

## Founder:

State-owned unitary enterprise «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.

Computer imposition *Zh. Rakhmetova*

Passed to the set on 12.09.2018. Signed in print on 24.09.2018.

The format is 70x1001/16. Found.edit.page 11,75.