



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 3 (79) 2022 ж.

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

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

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

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

2003 ж. шығарыла бастады
Жазылу көрсеткіші – 74671

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

**ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫ:
АУДАРМАЛАР ЖӘНЕ ЗЕРТТЕУЛЕР –
ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ:
ПЕРЕВОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ**

- Nurysheva G., Tercan N.*
Music as a Science of Mind in the Philosophy of al-Farabi.....3
- Сатыбалдиева Ж.*
Категория «совершенство» в философии аль-Фараби.....15

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

- Возняк В.*
Диалектическая природа «способности суждения».....26
- Әлжан Қ., Нусипова Г.*
Мифопоэтические основы мировоззренческой
рефлексии отношения «человек - мир» в традиционной
казахской культуре (этико-онтологический аспект).....39
- Захай А., Тышхан К.*
Діндарлықтың қазақ дүниетанымындағы
ерекшеліктері.....51

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

- Аязбекова С.*
Культурогенез тюркских народов в свете
междисциплинарного подхода.....66
- Сейдуманов С., Омарова Г.*
Заратуштраның әлемдік мәдениеттегі орны.....79

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



АЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫҢ
ИССЛЕДОВАНИИ

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

АЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 3 (79) 2022 г.

МӘДЕНИЕТ. БІРЕГЕЙЛІК. ӘДІЛДІК – КУЛЬТУРА. ИДЕНТИЧНОСТЬ. СПРАВЕДЛИВОСТЬ

- Eisenberg L.*
Culture Shock: the Russian Media's Soviet Response
to the Kazakh Alphabet Shift.....98
- Шайкемелев М.*
Методология этносоциальных исследований:
анализ зарубежного и казахстанского опыта
исследований этничности.....122
- Батурын В.*
Справедливость и либерально-демократический
миропорядок.....139

ҚАЗІРГІ ЗАМАНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ КОНТЕКСТЕРІНДЕГІ ДІН – РЕЛИГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ СОВРЕМЕННОСТИ

- Лимонченко В.*
Юродство религиозного философствования
в современном мире.....153
- Buluktaev Y., Kossichenko A., Burova E., Shaidulina D.*
Discursive Analysis of Religious and Secular Values Balance
Ratio in Modern Kazakhstan.....173
- Алтайқызы А., Пірназаров П.*
Дискурс-талдау арқылы әлеуметтік желілердегі
қазақстандық қолданушылардың дүниетанымдық
көзқарасы мен сарапшылардың пікірін анықтау.....188

МЕРЕЙТОЙЛАР – ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

- Дорогой Александр Александрович!.....200
- Біздің авторлар – Наши авторы.....201**
- Our authors.....202**
- Content.....203**

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

MUSIC AS A SCIENCE OF MIND IN THE PHILOSOPHY OF AL FARABI

¹*Nurysheva Gulzhikhan*, ²*Tercan Nurfer*

¹*gulzhikhan-nurysheva@yandex.kz*, ²*nurfer.tercan@gmail.com*

^{1,2}*Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science (Almaty, Kazakhstan)*

¹*Нурышева Гульжихан Жумабаевна*, ²*Терджан Нурфер*

¹*gulzhikhan-nurysheva@yandex.kz*, ²*nurfer.tercan@gmail.com*

^{1,2}*Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Факультет философии и политологии (Алматы, Казахстан)*

Abstract. This article reviews how philosophical issues related to music can be informed by cognitive science approaches, particularly those of psychology and neuroscience. Focusing on activating emotions with the expressions of music, this study draws attention to an interdisciplinary field within the framework of philosophy. The first traces of issues associated with the depths of consciousness are found in Ancient Greek philosophy. Throughout human history, most philosophers have actively contemplated and attempted to answer fundamental questions about the universe and consciousness. The philosophy of music states that the art of music, each of the first foundations, involves the characteristic movement of the mind, which is summed up by fragmentation and synthesis (composition), according to the perception and imagination of the senses. Al Farabi, in his book *The Great Book of Music*, evaluates how certain features of musical rhythm, tonality and combinations can have an emotional impact on the listener, based on scientific, epistemological, and empirical studies. The observation of entropy in music, relevant to the active role music plays in social interaction, also supports our research, because it is the basic dynamic of the philosophy of the mind.

Key words: Philosophy of cognitive science; theory of mind; music imagination; predictive processing; ethnomusicology; neuro musicology

Introduction

This study's ultimate goal is to provide a contemporary, in-depth and systematic analysis of several critical aspects of Al Farabi's music and science. Known as the Second Teacher – or Second Master – after Aristotle, Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Ibn Uzlagh, Abu Nasr Al Farabi (hereafter Al Farabi, 257–339H/870–950AD) is universally considered one of the great philosophers of the medieval period, but many aspects of his

work have remained unexplored, one of which is his involvement in the philosophy of music and in unifying the East and the West in philosophy. Also, monographs on Al Farabi and his philosophy are currently scarce. Besides Rodolphe d'Erlanger and Henry George Farmer, no other author has written a comprehensive review of his music and science.”

This summary of the Greco-Arabic textual and historical background places Al Farabi at the intersection of different scientific and philosophical traditions, which can all be assumed to have influenced the Second Master's thought. Having authored treatises on all topics within philosophy, including music and psychology and especially neuroscientific research, Al Farabi was compelled by social conditions and a limited cultural perspective to synthesis Greco-Arabic philosophy and evaluate it as a whole by writing separate books on each subject with a reconciliatory nature. Nevertheless, the treatises that Averroes, Maimonides and others have published on Farabi's theories, especially his contribution to musicology and psychology, open the possibility to reconstruct these studies.

Farabi diligently critiqued the essential works of Aristotle's corpus, particularly focusing on the Organon. The authority of Arabic historiographical tradition mastered Aristotle's teaching and reached the highest peak of wisdom, as confirmed by the title of 'Second Teacher' or 'Second Master'. This validates the importance of Al Farabi's exegetical work and his status as an interpreter of Stagirit in the Arab-Islamic tradition. The disappearance of his comments on physics and Decaelo has proved to be a challenge in evaluating his works, as former commentators consider it important to discuss the views of previous or contemporary commentators on their account. The authoritative musical treatise, which occupies a unique position among Al Farabi's books, is *Kitab al Musiqā al Kabir* (The Great Book of Music), a renowned work from the medieval period. As a musician and theorist, Al Farabi wrote about the scientific aspects, observations and experiences of the art of music. The essence of this research also highlights the need for a deeper analytical inquiry of Al Farabi's music. This article, which attempts to close this gap, would not have been possible without the work of the abovementioned scholars. Despite its inevitable deficiencies, this study aspires to strengthen one's understanding of Al Farabi's philosophy and the ideas he left behind in the history of thought.

Methodology

As a starting point, this article aims to find hidden meanings that have remained unresolved in ninth – and tenth-century themes. Such legacy, which has been unexplored by sophisticated contemporary researchers but has continued to be valid in the current age, will be revealed through meaning, evidence, analysis and translations of studies. We attempt to strengthen the dialogue between

interdisciplinary perspectives and new methodologies across the philosophical spectrum. Capitalizing on the opportunity to question and rethink Al Farabi's traditional research methods, this research focuses on his methodology, that is, a multifaceted conceptualization of the scope and interrelation of the sciences. First, the fundamental question shaping this debate is both epistemological and methodological: What analytical tools and disciplines can people use to study musical influences and know the principles that govern them? Second, this study highlights the link between physics and metaphysics as a scientific method, its arrangements, techniques, the importance of observation, experience and the nature of the evidence associated with these sciences. In this sense, this study's direction is driven by Al Farabi's synthesis of works dating back to Aristotelianism and Neoplatonism.

Kitab al Musiqā al Kabir: a Profound Treatise on Music

The basis of Al Farabi's musical aspects is the comprehensive theoretical foundation of ancient music researchers as well as the advanced musical practice of the Middle Ages characterized by an extraordinary masterpiece, emotional mood and openness of unique feelings. Al Farabi was a celebrated philosopher and mathematician as well as a skilled musician. Known as the 'Second Teacher' (al-Mou'allim al-Tani) for studying and explaining the books of Aristotle (the 'First Teacher'), Al Farabi held a distinguished position among scientists, men of letters and philosophers. After a rich life, he died as an 80-year-old bachelor in Damascus. With his scientific contributions, Al Farabi was regarded as the greatest philosopher [1, p. 28].

All aspects of music research in the context of the sciences contained in *Kitab al Musiqā al Kabir* indicate the musical tradition of the common culture as its encyclopedic legacy of music. In his works, Al Farabi argues that nations and ethnic groups can unite through a musical culture and that the interaction of these civilizations succeeds through intercultural communication. The peculiarity of the *Kitab al Musiqā al Kabir* and the reason for the claim that a similar work has never been written may explain the method that Al Farabi points at the beginning of the book. This treatise moves within the framework of a system of philosophical knowledge to establish the foundations and parts of musicology in a hierarchical arrangement. The aspects of musicology that deal with multidisciplinary problems are precisely defined and organized in this work [2, p. 55]

Al Farabi expresses his views on the nature of musical art, incorporating in his interpretation the ambiguity of sound, which is the first element of music. This interpretation is also presented in his treatise entitled *Classification of Sciences*. On this basis, the Second Master conducted research that went to

the root essence of science and art as a physical substance, a geometric volume, and an arithmetic number as the second stage of knowledge [3, p. 189]. He wrote his treatise to prove that music is not only an art but also a science. Among his various treatises on the subject, the *Kitab al Musiqi al Kabir* (Great Book of Music) stands out. Here, he contained his melodies within a double octave, divided in accordance with the numerical ratios of the Greek tradition and that of Ptolemy in particular, where the notes were represented by letters of the alphabet. Rhythms, too, were given ‘a classification inspired by Geometry and Arithmetic’ [4, p. 221]. Al Farabi believed that sounds with arithmetical relationships and any movement produced by these sounds had a powerful and special effect on the human mind and argued that appropriate music had moral value. The power of musical philosophy and art lies in their ability to sense the universal in the particular, whether or not that the particular really exists. ‘Art gives us the motions of the human soul in all their depth and variety. But the form, the measure and rhythm, of these motions is not comparable of any single state of emotion. What we feel in art is not a simple or single emotion quality. It is the dynamic process of life itself’ [5, p. 32]. If the purpose of a musical composition is to be the carrier of an emotion, the value of the work is in proportion to its revealed effect.

‘There exist two routes by which inanimate nature can come to symbolize human nature: either as a representation of emotions, or as a representation of ideas: Emotions, of course, are by their very nature impossible to represent directly; but they can be represented with respect to their form, and indeed there already exists a much beloved and effective type of art, which derives its thematic material from just such forms of emotion’ [6, p. 85]. This art is called music; it is a representation of our emotional faculties and thus an imitation of human nature. The plausibility of the art-as expression thesis is particularly strong in arts based on imitation, where words and images express such features.

Plato was one of the first to study oral music. Even if the philosopher only uses the word music, he refers to songs, which consist of elements of poetry, musical mood and rhythm. He is sometimes understood to be proposing that the soul, like a scale, may contain several more parts than these three. However, he may instead be conceding that a musical scale – unlike the soul – does, as it happens, contain more than three elements. He noted that a just man tunes the three parts of his soul as a musician tunes a set of three notes of the scale ‘and any others that as a matter of fact lie in between’ [7, p. 189].

One fascinating feature of the educational accounts of philosophers and scientists is that it pays attention not only to the content of stories and songs, as we might expect, but also to their form or style. The main idea is that the musical mode and measure or rhythm of a song affects the human mind in-

dependently of the lyrics that are sung. The question whether music contains emotions or has an effect that can reveal emotions is still at the center of music philosophy in the current age. In summary, the search for an answer to the fascinating question of how music can encode emotions continues. The view that music encodes the emotion it contains rather than just triggering memories in the listener further supports the need to ask this question. Farabi first deals with this problem by classifying the melodies that trigger emotions. ‘The frameworks of the more perfect melodies as ‘strong’, ‘temperate’ or ‘soft’ extending the polarity that also serves to classify tetrachord species as relatively ‘strong’ (i.e., diatonic) or relatively ‘soft’ (with less distance between their smallest intervals). Al Farabi names four emotional states evoked by strong frameworks – enmity, cruelty, anger and boldness – and four evoked by soft frameworks – fear, compassion, anxiety and cowardice – without arranging the emotions along a continuum from strongest to weakest’ [8, p. 103].

To argue about knowledge, knowledge must exist, and the object must be perceived by the subject. In a sense, knowledge is the process of perceiving an explanation. In other words, it is a relation established between the knower and the known. In this relationship, the part on the knowing side is called the subject and the part on the known side is called the object. Knowledge is not limited to the subject’s perception of the object. Moreover, human beings can acquire knowledge through thinking, remembering, dreaming and designing. ‘The most sublime genus that encompasses all the species that expresses the nature of a sensible object is called a quality. This sublime genus, which includes all the species denoting the position of the sensible object, is called locality (i.e., site or place). The supreme genus that encompasses all the species that tell the time of the sensible object, whether it is in the past or in the future is called time. The supreme genus that encompasses all the species that declare the sensible object to be relative is called relativity. The highest genus that encompasses all the species that states that the sensible object is in a position or is placed in a position is called position. The most sublime kind that expresses the influence of the sensible object is called influence. The most sublime kind that expresses the affect of the sensible object is called influence’ [9, p. 55].

The Second Master categorizes knowledge in two types. The first is sensory knowledge, which comprises the senses and is singular. This knowledge cannot be scientific knowledge because it is singular; however, it is a kind of knowledge that helps to achieve real knowledge. The other kind of knowledge is rational knowledge. By its means, human beings shape information and transform it into judgements through reason. Only in this way can real and precise information be obtained [10, p. 54]. Data and information are forms transmitted, received and recorded from outside the brain. Knowledge exists only in the brains of human [11, p. 1:175–88].

Al Farabi argues that theoretical foundations are either absolute first ideas or proven ideas in other arts. His perspective is toward the study of sound frequency vibrations, the origin and nature of sounds and their symptoms, which are considered in physics. 'I hold that when substance was given motion sound resulted. It [sound] was divided into three special kinds-high, low and medium. Therefore, there was need of an art through which we might proceed to the knowledge of high sounds, i.e. those that are in the extreme of acuteness, of low sounds, i.e. those that are in the extreme of gravity, and sounds that are midway between these, and the relationship of those to each other [i.e. their ratios], so that nothing may be concealed from us with regard to these things that belong to substance. That art, therefore, was the science of sounds' [12, p. 49]. In this framework, the aim is to study musicology in a multidimensional way, with the contribution of theoretical knowledge created by the data of the sciences that evaluate music in the research areas of the *Kitab al Musiqā*. Al Farabi defines the art of music as the science of sound and takes this goal to a broader dimension.

The effect of these movements is generated by the nature of the original movements that cause sound. Sound is a sensation produced by certain oscillating motions of a body's particles. It is transmitted to the ear usually through a medium such as atmospheric air, producing neural impressions. Thus, the subject naturally divides itself into three branches in relation to sound – production, transmission and perception. Over the last two decades in particular, the important role of emotion in cognition has been extensively discussed in the literature [13, p. 185-211]. Research on uncertainty, perception, cognition and emotion in the human mind remain in disjointed disciplines, despite their common theoretical foundations. Cognitive theories of emotion define uncertainty as a cognitive component that characterizes emotional states [14, p. 813-838]. Despite the advancement of research on the emotions in various scientific disciplines, there remains a lack of understanding or no clear definition of what emotions are. The lack of an interdisciplinary system of study between philosophy and other sciences, as was the case before the 20th century, is a major shortcoming in this regard. Psychologists and philosophers disagree on some fundamental questions such as whether emotions or thoughts come first [15, p. 379-399].

The two main approaches to human cognition and the conflict between them are a focus of the psychology literature. These approaches are defined as the cognitive tradition, which explains human cognition in terms of symbolic operations, and the other as the situated action or situational cognition approach, which focuses on the interaction of the environment, context, and sociocultural conditions in human cognition [16, p. 278-302].

Music philosophers have focused on psychology and cognitive science to explain traditional philosophical matters such as the emotional expressionism

of music. An individual perceptually acquires a mental understanding of form through felt tensions and decisions. As music is part of human nature, our musical experience is subject to the neurobiological constraints of the human mind. Many philosophers, through empirical observations, have sought to understand this, explored the field of preconscious and irrational responses, and applied the theory to cognitive science. The importance of perceptual, cognitive music theory is clear to understand musical patterns, particularly such metaphorical maps marked by changes in speed and intensity and voluntarily translated into force and motion.

Al Farabi approaches all problems through music's effects on the mind, allowing rhythm and harmony to penetrate one's inner soul. Offering a physiological metaphor, he argued that sound waves through which the music evolves into direct physical contact are vibrating frequencies that reach the air. Thus, the emotional and aesthetic effects of music clarify its physical properties and its direct origins. Therefore, Al Farabi's speculative psychology and experimental proof during the early period remain unique treatises on the philosophical discussions of music. At last, he resolved to disguise himself and ventured to undertake the journey which promised him a rich harvest. Dressed in a mean costume, he made his appearance at the court just at the time when the caliph was being entertained with his daily concert. Al Farabi, unknown to everyone, was permitted to exhibit his skill on the lute. Scarcely had he commenced his performance in a certain musical mode when he set all his audience laughing aloud, notwithstanding the efforts of the courtiers to suppress so unbecoming an exhibition of mirth in the royal presence.

In truth, even the caliph himself was compelled to burst out into a fit of laughter. Presently the performer changed to another mode, and the effect was that immediately all his hearers began to sigh, and soon tears of sadness replaced the previous tears of mirth. Again he played in another mode, which excited his audience to such a rage that they would have fought each other if he, seeing the danger, had not directly gone over to an appeasing mode. After this wonderful exhibition of his skill, Al Farabi concluded in a mode which had the effect of making his listeners fall into a profound sleep, during which he took his departure. It will be seen that this incident is almost identical with one recorded as having happened about twelve hundred years earlier. The distinguished flautist Timotheus successively aroused and subdued different passions by changing the musical modes during his performance, exactly in the same way as did Al Farabi [17, p. 55-56].

Al Farabi's experience in the caliph council showed that music is a subjective phenomenon of human experience and not merely a stimulus created over time to fit an acoustic structure or a well-controlled experimental design in the laboratory. Moreover, this experience is not based on a uniform mental capac-

ity but rather on a complex set of perceptive and cognitive operations in one's central nervous system.

Does music have a theme? This question is about revealing the semantic logic of musical art in *Kitab al Musiqā al Kabir*. The beginning of music sounds internal and starts with the sound of one's being. Al Farabi identifies two sound theories, that is, coming from natural and artificial sources. Each vibrating substance has an acoustic source, and sounds radiate by vibrating with the energy they receive from the source.

'Seasonal conditions characterize the sounds, pronunciation and flexibility of the mouth and throat cavities. The origin of the impulse to reveal sounds through word formation is the cause of the human desire to understand. The sense of hearing perceives different sounds of air coming from the chest, psalms in the throat, organs in the mouth and throat cavities as an expression of wish. Despite the purposelessness of the word itself, the power of desire motivates one to understand the ultimate goal in the word's content' [18, p. 22]. When one reflects on a physically identical world, they first discover a feature that is essentially the same only through physical exploration and guarantees consciousness. However, we also consider a world that cannot reach this stage – one with different fundamental elements. To address this problem, one would feel more motivated to continue thinking about a network of physics laws and other principles that connect the physical and the phenomenon.

Kitab al Musiqā al Kabir represents a fundamental perspective shift in the history of music, from a harmonic paradigm to melodic, cognitive and neuroscientific philosophy. In terms of the role of the cognitive sciences in supporting one or more of these explanations, a critical distinction is made between the causal basis of musical expression and the nature of experience that it promotes. A causal explanation provides a specific idea of the properties that allow for music to be used to express emotions and/or the psychological mechanisms for evaluating these properties.

Meanwhile, an empirical basis concerns the attempt to characterize, as accurately as possible, the association between the phenomenology of hearing music and emotions. One must examine the relation between musical experience and musical culture and identify the link between sounds and ourselves with a meaning that is neither subjective nor objective and created through collaboration and participation.

Conclusion

Al Farabi examined art from a disciplinary perspective of spirit and mind based on the existence of humans' 'creative ability' and its role in knowledge acquisition. He asserts that music and poetry have a sublimation in acquiring

creative talent. Music entails cultural particularizations of humans' capacity to construct multipurpose representations through the integration of knowledge across functional domains of human experience and behaviour, which are generally expressed in sound and temporally expanded or ordered. Al Farabi's performance in the caliph assembly and his arguments in it help us understand how to deal with this issue. Thus, this experience and evidence sufficiently convince us that music can assume many different emotional states, including preferences and moods. Through *Kitab al Musiqā al Kabir*, Al Farabi substantiated a highly responsible discipline within the psychology of music and the study of emotion in addition to relevant concepts. Moreover, the multidisciplinary unity that developed in different directions over time but closely examined by many medieval thinkers improves one's multifaceted evaluation.

Al Farabi devoted his extensive work on music to a repudiation of the claim that music is a pastime with the sole purpose of entertainment. Instead, he claims that the correct and measured utilization of music is a beneficial activity that fulfils scientific purposes in philosophical disciplines. By explaining how reactions are not between two living beings but rather between a living being and a piece of music, he focuses on the systematic development of a subject. His arguments strongly imply that overall, *Kitab al Musiqā al Kabir* goes further than merely discussing the principles of musical art and that providing a respectable place for music is an intensely scientific profession.

Finally, this review of *Kitab al Musiqā al Kabir* helps future researchers investigate the relation between the listener's responses to music and the emotions revealed by music. The analyzed data confirms that interrelated disciplines on systemic and functional methods can have a philosophical basis. This study offers a tenable suggestion to focus on Al Farabi's Classification of Sciences, which he established on a systemic structure as a unique key.

This study's results have theoretical and practical significance. The cognitive approach allows for more extensive research to examine artistic creativity from a philosophical perspective. Inferences and conclusions are consistent with interdisciplinary research. Principles of thinking determine the features of an author's perception of reality, that is, their picture of the world. Also, writers and composers who create artistic images develop their understanding and vision, which change depending on their mental impulses. External factors are said to significantly affect people's moods, thoughts, feelings and sensations.

Perception can be taken as purely psychological, denoting how cognitive systems display their sensitivity to environmental stimuli. The emerging situations play a specific role in guiding cognitive processes. While such a point may seem trivial, the possibility of such an analysis generally underscores the potential for a reductionist explanation. Without this analysis, no explanatory bridge can be built between lower-level physical facts and the phenomenon in

question. With this examination at our disposal, we must show how specific low-level physical mechanisms satisfy this analysis, revealing an explanation. In principle, explaining how these functions perform is quite manageable, but the details of such a physical description may be inadequate. Indeed, while specifics constitute a large part of any reductionist explanation, the analysis component is often lacking. However, once relevant details emerge, a story about low level physical causation will outline how relevant functions perform and thus explain the phenomenon in question. The answer must be that whenever empirical results produce conclusions about experience, the work is done by a principle that bridges physical processes to experience. This bridging focus will result in a criterion that applies at the physical level. Such a principle would serve as an epistemic influence for physical experience processes. Epistemic leverage is not empirically testable from a third-person perspective; instead, it acts as a previous background assumption, which is not always explicit. Hence, this work is the only way to gain intelligible knowledge through conscious experience.

List of references

1 El Ghrari and Haouaria Architects of the scientific thought in Islamic civilization (2003, 28). – pp.114.

2 Al Farabi Kitab al-Musiqa al-Kabir Abu Nasir al-Farabi. Collection of works in 10 volumes. Volume 8 The Great Book about music (part 1). – Astana: Lotus-Astana LLP, (2008, 55). – pp. 360.

3 Al Farabi Metaphysics: Volume I. Social philosophy ethics aesthetics Abu Nasir al-Farabi. Collection of works in 10 volumes. Volume 1 Metaphysics. – Astana: Lotus-Astana LLP (2007a, 189). – pp. 336.

4 Tonietti, Tito. And yet It Is Heard: Musical, Multilingual and Multicultural History of Mathematical Sciences. Volume 2 Volume 2. (2013, 221) pp. 601 <<http://site.ebrary.com/id/10874680>>.

5 Meyer, Leonard B. Emotion and Meaning in Music, 1956. Print. (1956, 32). – pp. 307.

6 Schiller, Friedrich. Friedrich Schiller, Poet of Freedom. – New York, N.Y: New Benjamin Franklin House, (1985, 85). – pp. 665.

7 Ferrari, Giovanni R. F. The Cambridge Companion to Plato's Republic. Cambridge: Plato's Republic: The three-part soul. – Cambridge Univ. Press, (2010, 189). – pp. 533.

8 Blum, Stephen Foundations of musical knowledge in the Muslim world. In P. Bohlman (Ed.), The Cambridge History of World Music (The Cambridge History of Music, Part II. (2013, 103) pp. 124 Cambridge: – Cambridge University Press. doi:10.1017/CHO9781139029476.007.

9-10 Al Farabi Kitab al-Musiqa al-Kabir Abu Nasir al-Farabi. Collection of works in 10 volumes. Volume 8 The Great Book about music (part 1). – Astana: Lotus-Astana LLP, 2008 (2008, 54, 55) pp. 360

11 Al Farabi Metaphysics: Volume I. Social philosophy ethics aesthetics Abu Nasir al-Farabi. Collection of works in 10 volumes. Volume 1 Metaphysics. – Astana: Lotus-Astana LLP, (2007, 189). – pp. 336.

12 Akgün A.E., Keskin H Knowledge management as a social interaction tool and knowledge management process Volume I. (2003, 88). – pp. 75.

13 Farabi, Farmer H.G., Al Farabi’s Arabic-Latin writings on music, in the *Ihsa’ al-’ulum* (1965, 49) pp. 65

14 Salovey, Peter, and John D. Mayer. “Emotional Intelligence.” *Imagination, Cognition and Personality* 9, no. 3 (1990, 185) pp. 211. <https://doi.org/10.2190/DUGG-P24E-52WK-6CDG>.

15 Schachter, Stanley and Singer, Jerome E. “Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state.” *Psychological Review* 69, no. 5 (1962, 379). – pp. 399.

16 Thompson, L., & Fine, G. A. Socially shared cognition, affect, and behavior: A review and integration. *Personality and Social Psychology Review*, 3(4), (1999, 278) pp. 302. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0304_1

17 Engel, Carl. *Musical Instruments*. London: Published for the Committee of Council on Education by Chapman and Hall, (1875, 55). – pp. 93.

18 Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad and Gattas Abd al-Malik Jasaba. *Kitab al musiqa al kabir*. (1967, 22). – pp. 1208.

Нұрышева Г.Ж., Терджан Н.

Әл-Фараби философиясындағы музыка ақыл ғылымы ретінде

Аңдатпа. Мақалада музыкамен байланысты философиялық сұрақтарды когнитивистиканың, әсіресе психология мен неврологияның әдістерімен қалай негіздеуге болатыны зерттелген. Музыка арқылы жеткізудің көмегімен эмоцияны күшейтуге басты назар аударып, бұл зерттеу философияның аясындағы пәнаралық саланы қарастырады. Сананың терең қабаттарымен байланысты мәселелердің алғашқы іздерін ежелі грек философиясынан байқауға болады. Адамзаттың бүкіл тарихы барысында философтардың басым көпшілігі Ғалам мен сананың іргелі мәселелері туралы пайымдап, жауап табуға тырысты. Музыка философиясының тұжырымдауына, музыка өнері, алғашқы негіздердің әрқайсысы ақылдың қозғалысын қамтиды, ол қабылдау мен сезімдерді елестетуге сәйкес келетін фрагментациямен және синтезбен (композициямен) қорытындыланады. Әл-Фараби өзінің «Музыка туралы үлкен кітап» еңбегінде ғылыми, эпистемологиялық және эмпирикалық зерттеулерге сүйене отырып, музыкалық ритмнің, ырғақтың және біріктірудің белгілі бір ерекшеліктері тыңдаушыға қалай эмоциялық әсер ететінін бағалайды. Музыканың әлеуметтік өзара әсер етуінде белсенді рөл атқаратын музыкадағы энтропияны бақылау да біздің зерттеуімізде талданған, себебі ол – ақыл-ой философиясының негізгі динамикасы болып саналады.

Түйін сөздер: когнитивтік ғылым философиясыб ақыл-ой теориясы, музыкалық елестету, болжамдық өңдеу, этномузыкату, нейромузыкату.

Нурышева Г.Ж., Терджан Н.

Музыка как наука разума в философии аль-Фараби

Аннотация. В данной статье рассматривается, как философские вопросы, связанные с музыкой, могут быть обоснованы подходами когнитивистики, особенно подходами психологии и неврологии. Сосредоточив внимание на активизации эмоций с помощью музыкального выражения, это исследование привлекает внимание к междисциплинарной области в рамках философии. Первые следы проблем, связанных с глубинами сознания, обнаруживаются в древнегреческой философии. На протяжении всей истории человечества большинство философов активно размышляли и пытались ответить на фундаментальные вопросы о Вселенной и сознании. Философия музыки утверждает, что искусство музыки, каждая из первых основ, включает в себя характерное движение ума, которое суммируется фрагментацией и синтезом (композицией) в соответствии с восприятием и воображением чувств. Аль-Фараби в своем труде «Большая книга музыки», основываясь на научных, эпистемологических и эмпирических исследованиях, оценивает, как определенные особенности музыкального ритма, тональности и сочетаний могут оказывать эмоциональное воздействие на слушателя. Наблюдение энтропии в музыке, относящееся к активной роли, которую музыка играет в социальном взаимодействии, также поддерживает наше исследование, поскольку это основная динамика философии «разума».

Ключевые слова: Философия когнитивной науки; теория разума; музыкальное воображение; прогностическая обработка; этномузыковедение; нейромозыковедение.

КАТЕГОРИЯ «СОВЕРШЕНСТВО» В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Сатыбалдиева Джамиле Скандарбековна

djamile.satybaldy@gmail.com

Фонд Евразия

(Алматы, Казахстан)

Satybaldiyeva Jamile Skandarbekovna

djamile.satybaldy@gmail.com

Eurasia Foundation

(Almaty, Kazakhstan)

Аннотация. Статья посвящена исследованию категории «совершенство», представленной в философии аль-Фараби в естественно-научных, историко-философских, социально-этических и эстетических трактатах. Аль-Фараби, анализируя категорию «совершенство», рассматривает ее в контексте вопроса достижения счастья человека. В исследовании делается вывод о том, что категория «совершенство», рассмотренная в трактатах аль-Фараби, проявляется в онтологическом, аксиологическом, религиозном, социальном, этическом и эстетическом уровнях философского осмысления.

Ключевые слова: философия, онтологическая аксиология, аль-Фараби, совершенство, ценности

Введение

Наследие аль-Фараби представляет собой многогранную систему концепций, представлений и интенций, в которых категория «совершенство» является основополагающей, определяющей сущность всей его философии.

Система ценностей аль-Фараби уже стала предметом современного философского осмысления [1]*. В нашей работе предпринята попытка осмысления категории «совершенство» в контексте аксиологии. Категория

* Одним из масштабных и фундаментальных исследований в этом направлении является коллективное исследование, проведенное Институтом философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан. В 2006 году была издана монография, состоящая из двух книг: «Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века» [2006], написанная научными сотрудниками этого института – М.С. Бурабаевым, Н.Х. Жолмухамедовой, А.М. Кенесариным, Г.К. Курмангалиевой, А.Г. Косиченко, Г.Р. Коянбаевой, Н.Л. Сейтахметовой, Г.Г. Соловьевой и А.А. Хамидовым. Особенностью данного исследования является то, что ценностный мир аль-Фараби представлен в сравнительно-сопоставительном анализе с духовным миром народов средневекового Востока, при этом также показывается ее актуализация в современной аксиологии.

«совершенства» рассматривается аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» [2], «О происхождении наук» [3], «Указание пути к счастью» [4], «О достижении счастья» [4], «Гражданская политика» [4], «Афоризмы государственного деятеля» [4], «Большая книга о музыке» [5]. В исследуемых трактатах «совершенство» понимается как одна из важнейших целей человека в его стремлении к достижению счастья.

Рассматривая философские, исторические, социально-политические, этические, эстетические и религиозные взгляды аль-Фараби, многие ученые исследуют их в контексте взаимодействия средневековой мусульманской культуры и философии, с одной стороны, и античной философии и европейской науки, – с другой. Данные работы представляют сложившееся научное направление, в рамках которого творчество аль-Фараби изучено достаточно широко [6-15].

Для казахстанских ученых философское наследие аль-Фараби в условиях независимости обретает особое значение (16), а потому исследование категории «совершенство» сегодня обретает особую актуальность, поскольку аксиологическое осмысление данной проблематики позволяет экстраполировать категорию «совершенство» на процесс исследования ценностей в современном обществе. В этом плане большой интерес представляют глубоко разработанные концепции и система ценностей аль-Фараби в контексте дальнейшего развития культурной парадигмы и ценностей казахов на современном этапе осмысления и социокультурной практики.

Методология

Методология исследования опирается на аксиологическую методологию, что позволяет осмыслить «совершенство» как ценностную категорию.

Продуктивным является комплексный подход, предполагающий исследование взаимосвязанных социальных феноменов цивилизационного, политического, социального, эстетического и религиозного характера.

Междисциплинарный подход открывает изучение историко-культурных и социально-политических контекстов.

Совершенство человека

В трактате «Гражданская политика» философ отмечает, что самая совершенная цель и высшее совершенство, – это счастье человека: «Счастье ... – это абсолютное благо. Все, что необходимо для достижения и получения счастья, равным образом является благом, но не ради себя, а потому, что это необходимо для счастья. ... Достигнув счастья, мы не нуждаемся

ни в чем другом. А тому, что является таковым, более всего приличествует быть самодостаточным» [4, с. 3].

Аль-Фараби считает, что мерилom счастья выступает Добродетельный человек, поскольку основой и целью его жизни является постижение счастья, которое соразмерно тому, сколько благ человек смог совершить для граждан. Более того, признается, что абсолютное зло возникает тогда, когда человек не отдает все свои силы для достижения счастья. Именно поэтому признается, что жизнь человека является первым совершенством [4, с. 195].

Как совершенство тела и души человека отдельно выделяется здоровье, которое состоит из здоровья тела и здоровья души. Для укрепления и достижения здоровья тела анализируются действия, которые необходимы человеку: это умеренная еда и умеренный труд. Что касается здоровья души, то ее индикаторами в философии аль-Фараби выступают благие поступки, добрые дела и прекрасные действия [4, с. 171].

Значительное место в системе совершенств человека (этических ценностей) занимает нрав. Совершенство человека, по аль-Фараби, совпадает с совершенством его нрава. Для обретения хорошего нрава важное значение придается привычке – как совершению определенных действий.

К этическим ценностям могут быть отнесены не только моральные и нравственные совершенства, но и этические добродетели, такие как умеренность, храбрость, щедрость, справедливость [4, с. 179].

Особое значение придается выработке чувства меры, которая возникает «при правильном сочетании избытка и недостатка, силы и слабости этого в определенной степени» (4, 15). И «поскольку середина находится между двумя крайностями, то в этих крайностях можно найти то, что подобно норме или середине, и следует остерегаться крайности, сходной с серединой» [4, с. 23].

Что касается последнего совершенства, то аль-Фараби относит к нему смерть. Добродетельный человек не боится смерти настолько, чтобы ввергнуть его в смятение, он всячески стремится продлить свою жизнь для того, чтобы совершать больше таких поступков, которые сделают его счастливым, с тем, чтобы своей добродетелью принести своим горожанам больше пользы [4, с. 113, с. 116, с. 195, с. 243]. Очевидно, что этот посыл входит в противоречие с исламскими ценностями, в основе которых лежит представление о жизни как прелюдии к единению с Аллахом.

Высокие совершенства

Распространение и всеохватное доминирование ислама в быту, социальных отношениях, общественно-политической и духовной жизни

народов Ближнего Востока определило особенности религиозных представлений аль-Фараби. При этом анализ культурфилософских оснований и особенностей религий и цивилизаций в регионе Центральной Азии, где исторически сформировалась тюркская цивилизация, представленная своими самобытными чертами и принципами самовыражения в сложившихся формах и способах мышления и сознания, а также в конкретных формах в традиционной культуре, эпосе, поэтическом и музыкальном искусстве, проявилась и в творчестве аль-Фараби на этногенетическом и подсознательном уровнях.

Так, сопоставление «Естественно-научных трактатов» с другим трактатом – «Гражданская политика» показывает, что аль-Фараби признает два самых высоких «совершенства» - Небо как Первоначала всего Сущего [3, с. 103-104], и Аллаха как Первого Сущего [4, с. 48].

В учении аль-Фараби о Первоначалах выделяются четыре главные стихии – огонь, воздух, вода и земля. При этом мыслитель выделяет Небо как Первоначала всего Сущего, которое все эти четыре первоначала движет, смешивает и соединяет: «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» [3, сс. 103-104].

Следует заметить, что понимание Неба как Первоначала всего Сущего - нетленной субстанции, идентично тому представлению о Небе, которое сложилось в номадических локальных цивилизациях - тенгрианской, скифо-сакской, гуннской и тюркской, где Небо - Бог Тенгри также признается Первоначалом всего Сущего [17].

В представлении аль-Фараби Небо так же, как и в тенгрианстве, имеет демиургическую сущность, поскольку именно оно становится источником благодати человека и общества, а также условием справедливого государства [4, сс. 132-133]. При этом Небо в философии аль-Фараби имеет троичную систему реальности: объективную – как природно-материальную; субъективную, определяемую сознанием и подсознанием человека; и трансцендентную – имеющую сверхприродный характер, находящуюся по иную сторону и от субъекта, и от объекта. Тем самым, Небо в философии аль-Фараби представлено в значении высшей онтологической ценности.

Эта дилемма между Первоначалом всего Сущего и Первым Сущим (аль-Фараби называет его также «Он»), нашла отражение в противоречии: с одной стороны, о допустимости их независимого существования, а с другой, – о невозможности признания Его несовершенства. «Если допустить [существование] чего-то помимо Него, то это бытие могло бы быть бытием внешним по отношению к Его бытию, независимым от Него, стоящим на той же ступени. Но тогда Его бытие стояло бы ниже бытия, в котором объединены эти оба понятия. Следовательно, его бытие не было бы совершенным, так как совершенное никоим образом не может иметь что-либо вне своей сущности» [4, с. 66].

Одновременно с этим в философии аль-Фараби Первый сущий выступает как «ближайшая» (но не первая) причина существования Вторых причин (небесных тел) и деятельного разума. Аллах как Первый сущий является носителем тех многих характеристик, которые определены исламом. Его сущность в том, что Он – един, единичен, единственен, неделим в своей сущности, также он наделяется такими эпитетами, как «Умопостигающий», «Мудрый» и «Красивый».

В то же время, говоря о религиозных воззрениях аль-Фараби, нельзя не обратить внимание на его толерантность – признание того, что «различные добродетельные народы и добродетельные города могут иметь различные религии, хотя все они верят в одно и то же счастье» [4, с. 135].

Добродетельный город

Аль-Фараби полагает, что совершенство человека возможно только в одном месте проживания, а потому. в иерархии ценностей общества на высшей ступени совершенств находится город [4, с. 109]. «Человек относится к тем видам [существ], которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания» [4, сс. 137-168].

Большое внимание аль-Фараби уделяет «Добродетельному городу», социально-экономическое и культурно-духовное функционирование которого должна быть направлена на достижение главного совершенства человека - счастья. Поэтому в Добродетельном городе жителей отличает потребность в объединении и взаимопомощи, в результате которых ими достигается истинное счастье. Такой город уподобляется человеческому организму, в котором все органы помогают друг другу для сохранения жизни. Глава Добродетельного города должен выступать гарантом всего городского объединения и его членов, а также способствовать возникновению у ее жителей тех свойств, которые имеют своим источником волю.

Он должен иметь определенные качества, такие как совершенные органы чувств; умение, данное от природы, понимать, представлять и осмысливать все, что ему говорится; иметь хорошую память, обладать пронзительным и прозорливым умом; он должен хорошо говорить; иметь любовь к обучению и познанию; быть воздержанным в еде, употреблении напитков и совокуплении; избегать азартных игр; любить правду и ее поборников; быть обладателем гордой души; дорожить честью; стремиться к возвышенным деяниям; презирать атрибуты мирской жизни; быть справедливым [18, сс. 216-223].

Противоположностью «Добродетельного города» выступают «Невежественный город», «Город безнравственный» и «Город заблудший». Между ними - города и общества необходимости, обмена, честолюбия, властолюбия, коллектива [4, с. 137]. В искусстве управления этими городами пределом и целью становятся разные по своим духовным и материальным ценности: подлинное счастье жителей – в «Добродетельном городе»; величие, почести, господство, богатство, получение удовольствий - в других городах [4, сс. 196-200].

Музыка как совершенство

В системе совершенств аль-Фараби особое место принадлежит искусству, которое она подразделяет на два вида – виды искусства, что направлены на получение прекрасного и те, целью которых выступает полезное.

Примечательно, что первый вид искусства, направленный на достижение прекрасного, мыслитель определяет как мудрость или философию: теоретическую (математику, физику, метафизику), гражданскую (познание хороших действий, этические свойства) и политическую («знание положений, благодаря которым жители городов достигают прекрасного и способности получения и сохранения этого прекрасного») [4, с. 35].

Из всех видов искусств аль-Фараби особо выделяет музыку и его музыкально-теоретические, философские и эстетические исследования внесли огромный вклад и в осмысление музыки как совершенства. Мыслитель выделяет три рода музыки, первая из которых просто доставляет удовольствие, вторая – выражает и вызывает страсти, а третья – возбуждает воображение. Наиболее совершенной является музыка, которая обладает всеми тремя качествами. При этом самой совершенной музыкой выступает та, которая согласуется со стихами, поскольку в этом случае она производит более сильное впечатление [5, сс. 325-326].

Опираясь на конкретные теоретические способы анализа музыки, основанных на привлечении методов математики, физики, психологии, аль-

Фараби в основу своей концепции берет звук и его различные свойства, и комбинации звучания. В итоге ему удалось разработать новую концепцию гармонии, определяя ее как десять совершенств музыки. К ним относятся:

- 1) гармония того, что добавляется к композиции;
- 2) гармония времени, отделяющего ритмы тонов;
- 3) гармония соединения [группировки тонов], составляющих одну и ту же мелодию;
- 4) гармония особой группировки ступеней;
- 5) гармония особых комбинаций, которым подчинены тоны;
- 6) гармония соединения, сочетания однородных тонов;
- 7) гармония ступеней [строя];
- 8) гармония интервалов;
- 9) гармония одинаковых видов, взятых в различных тональностях;
- 10) гармония звуков самих по себе [5, сс. 225-228].

Данная музыкально-теоретическая концепция ценностей и совершенств музыки была в значительной мере перенята средневековой наукой о музыке, в частности, крупнейшим итальянским ученым Гвидо из Арrezzo были заложены основы темперированного строя, ставшего доминирующим с эпохи Нового времени в европейской классической музыке.

Тем самым, философия аль-Фараби, рассматривающая искусство как особую систему совершенств, направленных на получение прекрасного, вышла за рамки собственно его творчества, и в этом плане само творчество великого энциклопедиста можно рассматривать как величайшую в истории мировой науки и культуры ценность и совершенство.

Достижение совершенства

В трактате «Указание пути к счастью» аль-Фараби не только описывает совершенства, которые делают человека счастливым, но и подвергает осмыслению действия, которые человек должен совершить для достижения этого предпочтительного блага – счастья как высшей совершенной цели.

В философии аль-Фараби все совершенства вытекают из высшего совершенства – стремления человека к счастью, а потому разум человека и его знания направлены на достижение именно этой цели. Так, вначале проявляется страдательный разум, затем приобретенный разум и на высшей ступени – деятельный разум: «Страдательный разум подобен материи, будучи субстратом для приобретенного разума, а приобретенный разум подобен материи, будучи субстратом для деятельного разума, когда от последнего на страдательный разум истекает сила, с помощью которой

человек может определять вещи и действия и направлять их на [достижение] счастья» [4, с. 124].

Как видим, деятельный разум является более высоким по отношению к приобретенному и страдательному разуму. В концепции Аль-Фараби деятельный разум подобен небесным телам, он является способом достижения счастья и той «силой и началом, благодаря которым человек стремится или может стремиться самостоятельно ко всем остальным совершенствам» [4, сс. 111-112]. Действие деятельного разума дает человеку возможность достичь наивысшей ступени совершенства – счастья. Опора на разум, а не на религиозные догмы становится тем путем, который ведет человека к истине.

При этом, важное значение в достижении счастья имеет философия. Теоретическая часть философии позволяет человеку разобраться в добродетелях; этот процесс познания приводит человека к такому состоянию, которое возникает в результате опыта, совершенного знания, доказательства и изучения естественных наук, пока человек не достигнет истинного счастья. Переход от одной стадии познания к другой приводит к переходу от теоретической и мыслительной добродетели к практическим добродетелям и искусствам [4, сс. 261-262]. Именно поэтому аль-Фараби полагает, что благодаря философии возможно достижение прекрасного, а обладание чувством прекрасного и дает возможность человеку достичь счастья. Этот синтез разума и эстетики представляет собой путь и способ достижения совершенства как высшей ценности; философия же при этом является самым высоким действительным знанием, который человек может достичь своим умом.

Не случайно, поэтому, в представлениях о «Добродетельном городе» наиболее достойными являются именно мудрецы, то есть те совершенно мудрые, кто отличается рассудительностью и авторитетом. Далее следуют служители религии и ораторы, затем измерители и воины. И только в самом низу иерархической лестницы, по мнению аль-Фараби, находятся богачи – земледельцы, скотоводы, купцы и другие [4, с. 217].

Заключение

Категория «совершенство» является центральной в философии аль-Фараби. Она рассматривается в его естественно-научных, историко-философских, социально-этических и эстетических трактатах: «О взглядах жителей добродетельного города», «О происхождении наук», «Указание пути к счастью», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «Большая книга о музыке».

В наследии аль-Фараби категория «совершенство», представленная в аксиологическом дискурсе, в той или иной мере затрагивает и другие

уровни философского осмысления – онтологический, антропологический, религиозный, социальный, этический и эстетический. Связано это с тем, что источником и, одновременно, целью совершенства может быть бытие в целом, рассмотренное как единство объективного, субъективного и трансцендентного, что и определяет ее высокий уровень значимости для мира, человека, государства и общества. При этом в наследии аль-Фараби не только раскрыта феноменологическая сущность «совершенства», но и обозначаются пути и способы для ее достижения, что свидетельствует также о становлении и развитии деятельного подхода в аксиологии.

Список литературы

- 1 Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. – Алматы, Книга I, – 226 с.; Книга II, 2006. – 206 с.
- 2 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – сс. 157-158.
- 3 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 495 с.
- 4 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 399 с.
- 5 Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алматы: Гьлым, 1993. – 455 с.
- 6 Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока // Тезисы докладов. – Алма-Ата, 1975.
- 7 Аль-Фараби и духовное наследие. // Материалы Международной научно-теоретической конференции «Аль-Фараби в истории науки и культуры народов Востока». – Алматы, 1994.
- 8 Бурабаев, М. и др. Духовное наследие аль-Фараби: история и современность. – Алматы, КазГосИНТИ, 2001. – 219 с.
- 9 Касымжанов, А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
- 10 Философия аль-Фараби и исламская духовность. – Авторский коллектив. – Алматы, 2005.
- 11 Наследие аль-Фараби и мировая культура. // Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура», Алматы: Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2000. – 315 с.
- 12 Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения. // Коллективная монография. Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012 – 323 с.
- 13 Erwin I.J. Rosenthal. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge, 1962. – [Elektronnyj resur] URL: cambridge.org/core/books/political-thought-in-medieval-islam/5BE20952E8B6A1AEF19F1963E02B0FF4 [accessed 12 March, 2022]
- 14 Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- 15 Mansur M. Falamaki. Farabi and the CITIZENSHIP PROCESS in Iran. – 2nd edition / Tehran, Faza scientific and cultural Institute, 2006. – 335 pp.

16 Курмангалиева Г.К. Идеалы аль-Фараби: условия и возможности казахстанской реальности. // Аль-Фараби. 3 (38). 2012, – С. 24-33.

17 Аязбеков С.А., Аязбекова С.Ш. Цивилизации Великой степи: философско-культурологический анализ (к проблеме начала). – 2-е изд. Нур-Султан, АСТ Полиграф, 2021 – 352 с.

18 Аль-Фараби. Избранные трактаты – Алматы: Гылым, 1994. – 446 с.

Transliteration

1 Mir cennostej al'-Farabi i aksiologiya XXI veka [The World of Values of Al-Farabi and Axiology of the 21 Century]. – Almaty, Kniga I, – 226 s.; Kniga II, 2006. – 206 s.

2 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty [Philosophical Treatises]. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – ss. 157-158.

3 Al'-Farabi. Estestvenno-nauchnye traktaty [Natural & Scientific Treatises]. – Alma-Ata: Nauka, 1987. – 495 s.

4 Al'-Farabi. Social'no-eticheskie traktaty [Social & Ethical Treatises]. – Alma-Ata: Nauka, 1973. – 399 s.

5 Al'-Farabi. Traktaty o muzyke i poezii [Treatises on Music and Poetry]. – Almaty: Gylym, 1993. – 455 s.

6 Al'-Farabi i razvitie nauki i kul'tury stran Vostoka [Al-Farabi and the Development of Science and Culture of the Countries of the East] // Tezisy dokladov. Alma-Ata, 1975.

7 Al'-Farabi i duhovnoe nasledie [Al-Farabi and Spiritual Heritage]. // Materialy Mezhdunarodnoj nauchno-teoreticheskoj konferencii «Al'-Farabi v istorii nauki i kul'tury narodov Vostoka». – Almaty, 1994.

8 Burabaev M. i dr. Duhovnoe nasledie al'-Farabi: istoriya i sovremennost' [Spiritual Heritage of Al-Farabi: History and Modernity]. – Almaty, KazGosINTI, 2001. – 219 s.

9 Kasymzhanov A.H. Abu-Nasr al'-Farabi [Abu Nasr Al-Farabi]. – M.: Mysl', 1982. – 198 s.

10 Filosofiya al'-Farabi i islamskaya duhovnost' [Al-Farabi's Philosophy and Islamic Spirituality]. – Avtorskij kollektiv. – Almaty, 2005.

11 Nasledie al'-Farabi i mirovaya kul'tura [Al-Farabi's Heritage and the World Culture]. // Materialy Mezhdunarodnogo kongressa «Nasledie al'-Farabi i mirovaya kul'tura», Almaty: Komp'yuterno-izdatel'skij centr IFiP MON RK, 2000. – 315 s.

12 Nasledie al'-Farabi i formirovanie novogo integral'nogo mirovozzreniya [Al-Farabi's Heritage and the Formation of the New Integral Worldview]. // Kollektivnaya monografiya. Pod obshch. red. Z.K. SHaukenovoj. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2012 – 323 s.

13 Erwin I.J. Rosenthal. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge, 1962. – [Elektronnyj resur] URL: cambridge.org/core/books/political-thought-in-medieval-islam/5BE20952E8B6A1AEF19F1963E02B0FF4 [accessed 12 March, 2022].

14 Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002.

15 Mansur M. Falamaki. Farabi and the CITIZENSHIP PROCESS in Iran. – 2nd edition / Tehran, Faza scientific and cultural Institute, 2006. – 335 pp.

16 Kurmangalieva G.K. Idealy al'-Farabi: usloviya i vozmozhnosti kazahstanskoj real'nosti [Al-Farabi's Ideals: Conditions and Opportunities of Kazakhstani Reality]. // Al'-Farabi. 3 (38). 2012, – s. 24-33.

17 Ayazbekov S.A., Ayazbekova S.SH. Civilizacii Velikoj stepi: filosofskokul'turologicheskij analiz (k probleme nachala) [The Civilizations of the Great Steppe: Philosophical and Cultural Studies Analysis (To the issue of Beginning)]. – 2-e izd. Nur-Sultan, AST Poligraf, 2021 – 352 s.

18 Al'-Farabi. Izbrannye traktaty [Selected Works]. – Almaty: Gylym, 1994. – 446 s.

Сатыбалдиева Д.С.

Әл-Фараби философиясындағы «кемелдік» категориясы

Аңдатпа. Мақала әл-Фараби философиясында жаратылыстану-ғылыми, тарихи-философиялық, әлеуметтік-этикалық және эстетикалық трактаттарда берілген «кемелдік» категориясын зерттеуге арналған. Әл-Фараби «кемелдік» категориясын талдай отырып, оны адам бақытына жету мәселесі аясында қарастырады. Зерттеу Әл-Фараби трактаттарында қарастырылатын «кемелдік» категориясы философиялық рефлексияның онтологиялық, аксиологиялық, діни, әлеуметтік, этикалық және эстетикалық деңгейлерінде көрінеді деген қорытындыға келеді.

Түйін сөздер: философия, онтологиялық аксиология, әл-Фараби, кемелдік, құндылықтар

Satybaldieva D.S.

The Category of «Perfection» in Al-Farabi's Philosophy

Abstract. The article is devoted to the study of the category of “perfection”, presented in the philosophy of Al-Farabi in the following natural-scientific, historical-philosophical, social, ethical and aesthetic treatises: “On the Views of the Inhabitants of the Virtuous City”, “On the Origin of Sciences”, “Indicating the Path to Happiness”, “Civil Policy”, “Aphorisms of a Statesman”, “The Great Book of Music”. While analyzing the category of “perfection”, Al-Farabi places it in the context of achievement of human happiness. The study concludes that the category of “perfection” in Al-Farabi's treatises manifests itself at the ontological, axiological, religious, social, ethical and aesthetic levels of philosophical understanding.

Keywords: philosophy, ontological axiology, al-Farabi, perfection, values.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА «СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»

Возняк Владимир Сергеевич

volim_s@ukr.net

*Дрогобычский государственный педагогический
университет имени Ивана Франко
(Дрогобыч, Украина)*

Wozniak Vladimir

volim_s@ukr.net

*Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University
(Drohobych, Ukraine)*

Аннотация. В статье анализируется диалектическая природа «способности суждения», как она представлена в философии Канта. «Способность суждения» есть собственно ум как таковой, как сугубо конкретное мышление, как самостоятельный поиск применения общего правила к отдельному случаю, поэтому здесь неминуемо присутствует диалектика общего, особенного и единичного. Тем самым «способность суждения» свидетельствует о наличии собственно диалектического типа мышления в самих глубинах человеческого ума. Рассмотрена работа «способности суждения» в нравственном самоопределении человека. Акцентируется внимание на философско-педагогическом значении формирования «способности суждения».

Ключевые слова: мышление, способность суждения, диалектика, абстрактное, конкретное, категории, педагогика.

Введение

Диалектическое мышление, как известно, не является «изобретением» Гегеля, поскольку диалектические идеи пронизывают всю историю философии. Гегель же доводит диалектику до собственно логики, до рафинированной систематической формы через развертывание движения категорий, приводя науку о мышлении (Логик) в соответствие в тем реальным мышлением, которое реализуется не в актах говорения, а в деятельности человечества, производящего грандиозное тело культуры и цивилизации. В структуре мышления принято различать уровни рассудка и разума. Считается, что рассудок ограничен формальной логикой, разум же работает сугубо диа-

лектически. При этом, однако, полагают, что разум развивается на основе рассудка как необходимой ступени. Однако в активности рассудочной формы обнаруживается нечто такое, что никак не укладывается в каноны обычной логики, формальной. Это – «способность суждения», как ее понимает Иммануил Кант в «Критике чистого разума». Представляется весьма интересным сосредоточить внимание именно на этой способности, которая выявляет *уже внутри и в пределах рассудка* свою явную диалектическую природу.

Методология

В статье используется диалектико-логическая методология, поскольку выявлять диалектическую природу «способности суждения» каким-либо иным способом было бы неуместным. Диалектика как логика и теория познания предполагает сознательное категориально-рефлексивное движение, которое должно быть постоянно обращенным не только на предмет, но и на сам способ постижения предмета, формы вхождения его содержания в знание, в мышление о нем.

Кантовская «способность суждения» в рецепции Э.В. Ильенкова

В своих работах Эвальд Васильевич Ильенков не раз обращался к кантовской интерпретации способности суждения в «Критике чистого разума», в первую очередь относительно проблем педагогики [1]. В свою очередь это давало ему возможность содержательно ответить на вопрос: почему и как школа должна учить мыслить.

Хочется еще раз вернуться к Канту. Кенигсбергский мыслитель пишет: «Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение *подводить* под правила, т. е. различать, подчинено ли нечто данному правилу <...> или нет. Общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения. В самом деле, так как *она отвлекается от всякого содержания познания*, то на ее долю остается только задача аналитически разъяснить одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаключениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка. Если бы она захотела показать в общей форме, как подводить под эти правила, т. е. различать, подчинено ли нечто им или нет, то это можно было бы сделать опять-таки только с помощью правила. Но правило именно потому, что оно есть правило, снова требует наставления со стороны способности суждения; таким образом, оказывается, что, хотя

рассудок и способен к поучению посредством правил и усвоению их, тем не менее способность суждения есть особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя. Вот почему способность суждения есть отличительная черта так называемого природного ума <...> и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой, так как школа может и ограниченному рассудку дать и как бы вдолбить в него сколько угодно правил, заимствованных у других, но способность правильно пользоваться ими должна быть присуща даже школьнику, и если нет этого естественного дара, то никакие правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не гарантируют его от ошибочного применения их» [3, с. 217-218]. И далее Кант замечает: «Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения <...>, то нередко можно встретить весьма учёных мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток» [3, с. 218].

Во всем согласен с Кантом Э.В. Ильенков: «Верно, что способность (умение) мыслить невозможно “вдолбить” в череп в виде суммы “правил”, рецептов и – как любят теперь выражаться – “алгоритмов”. Человек все же остается человеком, хотя кое-кто и хотел бы превратить его в “машину”. В виде “алгоритмов” в череп можно “вложить” лишь механический, то есть очень глупый “ум” счетчика-вычислителя, но не ум математика» [1].

Правда, в одном пункте Э.В. Ильенков принципиально расходится с Кантом, а именно – в его утверждении, что способность суждения является отличительной чертой «природного ума», что это «особый дар», которому *научиться нельзя*. Ум никоим образом не является природным, врожденным свойством человека, он активно формируется в процессе индивидуального развития. Поэтому именно ему и следует *учить*, ему надо *учиться*. Каким же образом? – «Надо организовать процесс усвоения знаний, процесс усвоения умственной культуры так, как организует его тысячи лет лучший учитель – жизнь. А именно так, чтобы в ходе этого процесса ребенок постоянно был вынужден тренировать не только (и даже не столько) “память”, сколько способность самостоятельно решать задачи, требующие мышления в собственном и точном смысле слова – “силы суждения”, умения решать – подходит данный случай под усвоенные ранее “правила” или нет, а если нет – то как тут быть?» [1]. Именно *противоречие* становится движущей силой ума: «<...> всякий действительный вопрос, вырастающий из гущи жизни и неразрешимый при помощи уже

отработанных, привычных и заштампованных рутинных способов, всегда формулируется для сознания как формально-неразрешимое противоречие. А еще точнее – как “логическое” противоречие, неразрешимое чисто логическими средствами, – то есть рядом чисто механических, машинообразных операций над ранее заученными “понятиями” (а еще точнее – над “терминами”)» [1].

Следовательно, чтобы школа обрела способность учить мыслить, она должна владеть категорией «противоречие». А это уже – *диалектика*. Значит, *педагогическое мышление*, отвечающее своему сущностному призванию, должно быть откровенно диалектическим.

Нынешняя же педагогика намертво срослась с пресловутой триадой «знания, умения, навыки», поэтому ей до диалектики – «дистанция огромного размера». Получается, что знать – это не уметь, а уметь – не знать. Сперва даются знания в виде готовых решений, правил, а уж затем – умения их применять в том или ином случае (лучше – на наглядных примерах). Иногда же «знания» из этой триады трактуются как простая информация. Где уж при таких «раскладах» быть озабоченным формированием «способности суждения»... Да и ведает ли теоретическая и практическая педагогика о такой способности, хотя бы что-либо слышала о ней?

Загадочность «способности суждения»

И все же сама *способность суждения* остается некоторой *загадкой*. Сказал Кант: это умение подводить под правила, однако для самого такого умения нет и быть не может никакого правила (правда, отсутствие готовых правил – уже «правило»). Легко было Канту объявить такую способность просто «природным умом». Способность суждения либо есть (тогда в наличии ум), либо нет (имеем дело с глупостью).

На загадочность и даже непонятность кантовской способности суждения указывает Мераб Мамардашвили. В этой связи небезынтересным представляется обратиться к трактовке М.К. Мамардашвили кантовской «способности суждения» в его «Кантианских вариациях»: «Само то, что некоторый частный случай мы можем увидеть как частный случай какого-то закона, есть еще один акт, не являющийся просто содержанием закона. Существует содержание закона, а еще мы каким-то актом видим, что вот этот частный случай является частным случаем закона. И это видение для Канта равнозначно тому, что мы способны судить. А люди, которые не могут видеть законы в этих частных случаях, не способны судить, или, в просторечии, они просто глупые. Мы видим, что под способностью суждения Кант понимает далее неразложимую способность, являющуюся послед-

ним аргументом. Ведь мы дальше констатации того, что человек глуп, уже не идем; сам факт употребления слова «глупость» говорит о том, что мы дальше ничего не объясняем, не доказываем – глуп человек... Так вот, ученое название глупости – это отсутствие способности суждения. И, следовательно, ученое название ума – способность суждения. Однако в других случаях Кант говорит, что есть еще способность суждения в особом варианте. В области эстетики и телеологии есть случаи способности суждения, когда частный случай подводится под несуществующий закон» [4, с. 89].

Итак, согласно утверждению М.К. Мамардашвили, у Канта способность суждения является «неразложимой способностью», «последним аргументом». И далее философ прямо утверждает о непонятности этой способности: «<...> если мы не философствуем или философствуем плохо, то оказываемся очень психологичными в наших восприятиях. Мы проецируем все на некоторую таблицу наших способностей как психологических существ. Тем более, что в психологии фигурирует термин “способность”. И мы проскакиваем: глуп, умен, способность суждения... Нам кажется это необязательным аргументом, мы останавливаемся на психологической понятности. Но это самое опасное – останавливаться на видимой понятности, тем самым мы сразу психологически замыкаем понимание. И конечно, непонятное в этом смысле было бы плодотворней, чем понятное. Непонятное не дает нам остановиться... Вы видите, что тема способности суждения фигурирует в самых разных, неожиданных смыслах. Чувствуется, что Кант признает за этой способностью какую-то привилегию. Она есть как бы средостение всех других способностей, отдельно невыделяемое и неанализируемое. А если рассматривать отдельно, то становится совершенно непонятно» [4, с. 89]. То, что способность суждения является «как бы средостением всех других способностей» – мысль замечательная. К ней мы еще вернемся.

А вот сейчас попробуем разобраться с «непонятностью» способности суждения. Наличие ее является собственно *умом*. Что же такое ум, мышление?

Мышление не есть простое оперирование какими-то общими правилами, не есть абстрактное применение тех или иных правил к реальности. Мышлением является деятельность *сообразно сути дела*, способность человека осуществлять деятельность в согласии с объективными законами реальности. Для обеспечения этой сообразности, этого согласия субъект должен не просто прикладывать имеющуюся у него мерку к тому или иному предмету, а *преобразовывать форму своего движения* таким образом, чтобы она была адекватна способу самодвижения предмета, его природе и сущности. А это и есть *идеальное* – деятельность в идеальном плане.

Думать, мыслить – значит толково, со знанием дела *изменять схему, форму, траекторию своей активности*, предельно приближая ее к *сути дела*. Быть собственно мыслящим существом, субъектом мышления – означает не набрасывать свою форму, схему, «правило» на реальность, предмет, ситуацию, а быть предельно озабоченным *согласованием двух форм* – формы собственного движения со всегда конкретной конфигурацией ситуации. Последнюю необходимо увидеть в ее собственном бытии. Вот почему для способности суждения нет и быть не может правила правильного подведения под правило (да простит меня читатель за такую тавтологию, впрочем – вполне уместную).

Вот М.К. Мамардашвили пишет: «На одной из лекций я говорил вам, что мы, зная, что такое добро, никогда не можем из этого знания прийти к тому, чтобы определить добро в конкретной ситуации. Мы как бы заново должны его увидеть, и когда мы его увидим, оно будет соответствовать понятию добра. Но подвести ситуацию под закон доброты, тем самым устанавливая добро в частных случаях, где все чудовищным образом переплетается, мы не можем. То, что нам приходится объясняться, говорить, что я на самом деле хороший, а не плохой, – является признаком, что понимание не может состояться, понимание того, что и как есть на самом деле. Ведь на самом деле кто-то прав, кто-то виноват» [4, с. 91]. – Совершенно верно. Подведение ситуации под «закон доброты» ничего нам не дает, здесь еще отсутствует мышление. Мышление необходимо для того, чтобы разобраться «в частных случаях, где все чудовищным образом переплетается», где все сугубо конкретно, многолико. Искать *единство в этом многообразии* – значит стать на путь *ума*. Правда, нельзя утверждать, что знание того, что такое добро, никоим образом не помогает нам в этом.

Виды всеобщего и «способность суждения»

Следует уяснить, что любые правила являются чем-то *абстрактно-общим*, поэтому простое подведение реальности под то или иное правило не ведет и не может привести к истине: на то оно и абстрактно-общее, что под него подходит почти все что угодно.

Способность суждения останется непонятной и загадочной, если мы не будем различать *абстрактно-общее* и *конкретно-всеобщее* (чего Кант не делает). Мыслить – значит искать и находить вполне *конкретную всеобщность* в реальности, в предмете, ситуации: единство многообразного, способ формирования единичного, и тогда оно предстает как особенное. Если способность суждения является способностью мыслить особенное как подчиненное общему, то различение двух видов общности имеет принципиаль-

ное значение. Способность суждения как способ осуществления ума содержит в себе все тонкости *диалектики* всеобщего, особенного и единичного, которая срабатывает даже тогда, когда мы явно не осознаем ее.

Способность воспринимать, схватывать, видеть конкретную всеобщность присуща и младенцу – задолго до овладения речью. Э.В. Ильенков полагает что, сознание у ребенка начинается не с *отражения материального*, а именно *идеального*: не просто вещно-пространственные характеристики вещи, а, говоря по-платоновски, *эйдос* – вот что ухватывает младенец. Эйдос является «смысловым изваянием вещи» (А.Ф. Лосев). Ребенок схватывает смысл предмета – в первую очередь вещей обихода и игрушек. *Смысл* же предмета обихода (к примеру, ложки) заключен в его месте и роли (функции, значении) в составе совместно-разделенной деятельности ребенка со взрослыми. Ребенок не производит обобщений по формально-эмпирическому типу (поиск повторяющегося признака у многих предметов данного класса). Как любил говорить Э.В. Ильенков, чтобы понять, что такое ложка, достаточно одной-единственной ложки. Смысл (эйдос) предмета обихода – вот типичнейший случай подлинно *конкретно-всеобщего* как единства многообразия: значение того или иного предмета в составе определенной целостности.

Потрясающе важную роль в самой способности суждения играет *воображение*. Увидеть конкретную суть предмета (ситуации) помогает именно воображение: предмет (например, обихода) *возводится в образ* и видится *в этом образе и этим (таким) образом*, при этом, согласно Э.В. Ильенкову, видится глазами рода человеческого (вначале, разумеется, непосредственно глазами взрослых), а не просто с позиций потребности своего организма. В процессе совместно-разделенной деятельности со взрослыми у младенца и зарождается, формируется воображение как трансцендентальная *основа* для собственно ума. Итак, имеем в имплиците «способность суждения» *до* и *вне* всяческого суждения. Как известно, дети обладают удивительным умением точно «попадать» в конкретную ситуацию (разумеется, в пределах доступного им опыта), нежели мы, взрослые, общающиеся с ними.

Однако и в дальнейшем *продуктивное воображение* не покидает ткань способности суждения, более того – именно оно обеспечивает адекватную работу ума. Чтобы прояснить, понять конфигурацию конкретной ситуации ее непременно надо возвести в образ и изменять схему, форму собственного движения не как попало, не как вздумается, а в соответствии с содержанием образа. В этом смысле способность суждения и является, как говорит М.К. Мамардашвили, «средостением всех способностей» – и только в таком случае ее можно понять; сама же по себе, в отрыве от

других способностей она непонятна. Недаром же В.В. Давыдов утверждал, что воображение не является просто способностью наряду с прочими, оно есть *способность способностей*: способность обрести, освоить любую способность. Можно добавить: способность освоить способность суждения. Ведь в актах продуктивного воображения мы не просто предмет возводим в образ, но и *себя самих возводим в образ*, удерживаем себя в нем и *целостно в нем присутствуем* (В.В. Лимонченко). По-видимому, в таком контексте можно понять слова М.К. Мамардашвили: «Я говорил, что существуют некоторые условия формулировки законов, состоящие в том, что мы сами должны находиться в некотором упорядоченном состоянии, чтобы быть способными формулировать упорядоченности в мире» [4, с. 89]. «Упорядоченность» нашего собственного состояния обеспечивает как раз *продуктивное воображение*, как это парадоксально не звучит, поскольку обычно считается, что воображение рассеивает внимание, «отрывает от реальности».

Способность суждения, следовательно, не является простым подведением под то или иное «правило». Вспомним снова Канта: «<...> правило именно потому, что оно есть правило, снова требует наставления со стороны способности суждения» [3, с. 218]. Если способность суждения как таковая является собственно *умом*, то каким же образом она «наставляет» субъекта в деле адекватного применения «правил»?

Категории и «способность суждения»

Дело в том, что субъект подходит к предмету, реальности, ситуации не как некая *tabula rasa*, – он в мышлении своем уже содержит некое *всеобщее*, и это при том, что мышление не обладает «изначальной спецификой» по отношению к бытию. Это – *категории* как содержательные формы осуществления ума, которые «вмонтированы» в речь, в структуру суждений (открытие Канта, хотя уже у Аристотеля содержится такое понимание их). Разумеется, не язык порождает категориальный строй мышления, – категории вычленяются из толщи бытия в процессе чувственно-предметной деятельности (протекающей в той или иной общественной форме), будучи конкретно-всеобщими формами этой деятельности; непосредственно же они закрепляются в языке. Категории – формы мышления, тождественные всеобщим формам самого бытия.

Именно наличие категорий в составе ума позволяет ему увидеть, воспроизвести, в конце концов – понять ту или иную конкретную ситуацию. Увидеть смысл (эйдос) предмета возможно лишь вследствие его включенности в совместно-разделенную деятельность людей. А вот более или

менее точно разобраться в конкретной конфигурации предмета или ситуации можно лишь благодаря наличию в мышлении категорий. Что означает «разобраться», еще не подводя под то или иное «правило» (ибо до «разбора» и нечего, собственно, «подводить»)? – Взять качественную и количественную стороны вещи, найти ее меру, выявить причину, отследить форму, сквозь которую проступает содержание, отследить необходимые и случайные моменты и проч. Иными словами, «приложить» к вещи (ситуации) категориальную «сетку» (или, как говорит Гегель, набросить на вещь «алмазную сеть» категорий, внутри которой она только и станет сама собой, станет видимой).

Даже на уровне *простого здравого смысла* (который, разумеется, непременно «здрав» и является собственно «смыслом») сие «срабатывает» обязательно, непременно и непреложно, иначе люди на каждом шагу выглядели бы «слепыми котятками» в мире эмпирической повседневности и не смогли бы решить ни одной непосредственной и насущной житейской проблемы и задачи. Просто на уровне здравого смысла применение категорий происходит «за спиной» сознания, интуитивно, почти – инстинктивно. Однако *применение категорий* так или иначе происходит. Иначе ни о какой *способности суждения* не может идти речи, как и о мышлении собственно.

Откровенно глупый человек (с неразвитой или вообще напрочь *отсутствующей способностью суждения*) *не утруждает себя соотносением* своей схемы, формы, «правила» с *содержанием дела*, с природой вещи, ситуации. Он самоуверенно (и самодовольно) спешит приложить «свою мерку», «правило», схему к вещи, «вогнуть» ее в эту схему и оценить ее по своей схеме, судить о ней на основе своего «правила». Сама же вещь схвачена им предельно *абстрактно*, в пределах чуть ли не одного-единственного «признака», зачастую просто случайного, и вот этот «признак» и подводится достаточно тупо под не менее абстрактное «правило». Вот почему *мыслить абстрактно*, как совершенно справедливо полагает Гегель, – значит мыслить некачественно, плохо, предельно односторонне, то есть – вообще не мыслить, а просто судить, судить-пересуживать *не по делу*, оставаясь в плену предрассудков и чисто обывательских пересудов. Мало того, что глупый человек *не утруждает себя* хотя бы элементарным размышлением, у него и *интуиция* просто не срабатывает. Интуиция, *умное созерцание* является работой *продуктивного воображения*, которое с откровенной глупостью несовместно. Бывает и такое, что именно откровенно глупые люди кичатся своей «интуицией», своим особым «*видением*», неким умением сходу без особого умничанья увидеть «*всю правду*» – они же «*всё знают*» и потому обо всём судят с претензией на безошибочность и окончательность. А вот правда-то здесь воистину одна: умение

сходу абстрактное выдать за конкретное, «свое» за всеобщее, несущественное – за суть дела, партикулярное – за универсальное. Бесконечно прав был великий Кант: «против этого недостатка нет лекарства».

Труд ума – каждый раз заново

Значит, мыслить – непременно *утруждать себя*, причем утруждать *содержательно*, по делу. Ум – штукавина весьма обременительная, тяжелая, предельно непростая, хотя, с другой стороны, находиться в *состоянии ума* – легко. Но лишь исключительно в том смысле, в котором говорил герой у Михаила Булгакова: «Правду говорить легко и приятно». Быть же в состоянии глупости, *отсутствия ума* – очень неприятно, по крайней мере для окружающих.

Вслушаемся в еще одно размышление М.К. Мамардашвили: «Когда мы понимаем, то это означает, что уже понимали. То есть, если вы в какой-то ситуации видите то же самое, что и я, – кто прав, кто виноват, – значит, вы *уже* понимали, а если не понимали, то уже никогда не поймете. Подумайте сейчас о себе, о вашем накопленном опыте – действует в вашем опыте такой закон или не действует. Если вы действительно подумаете, вы убедитесь, что действует. А он имеет забавное следствие, что *труд жизни, труд совести и труд ума – каждый раз заново*. И тогда установится интеллигентным образом то, что мы проделали, и мы увидим связь – то, что мы назвали добром, или истиной, или действительным состоянием дела. Но это *post factum*. Посредством же одного знания, что такое добро, не привлекая никаких дополнительных вещей, установить, что это – частный случай добра, правоты или частный случай вины – невозможно. Значит, фактически *ничто не может избавить нас* (и в этом странным образом содержится не физическая и не математическая, а гуманистическая мысль) *от труда жизни, от труда опыта*. Говоря “все заново”, мы имеем в виду какую-то все время перемещающуюся от нас вперед точку. Ее нельзя оставить позади, но ее нельзя и отложить – не выполнить в ней то, что ты призван выполнить. А призван ты, если сказать кантовским языком, увидеть в частной ситуации, в частном случае – закон (выделено курсивом мной – В.В.) [4, с. 91]. Иными словами, ты *призван к уму, призван мыслить*.

Эти слова М.К. Мамардашвили находятся в контексте его принципиальной установки «Человек – это постоянное усилие быть человеком».

Таким образом, получается, что *способность суждения* как таковая есть *труд ума*, который *каждый раз – заново*. И это понятно: как раз способность суждения категорически *отрицает* автоматизм, привычку, действие по шаблону. А «труд опыта», согласно М.К. Мамардашвили, состо-

ит не в простом количественном вхождении в новые и новые опыты, не в накоплении опыта, а в извлечении опыта из опыта, извлечении *уроков из опыта*. Я убежден, что без тщательной и напряженной работы (труда) ума подобное «извлечение» просто невозможно. Ум-то как раз остро необходим нам именно для подобного учения, «извлечения уроков». А уроки можно извлекать *только из опыта*, больше неоткуда. И вот от таких *трудов воистину праведных* «ничто нас избавить не может», если, разумеется, мы имеем надежду и *желание* оставаться людьми.

Кантовские идеи о способности суждения бесконечно продуктивны. Мыслить, находиться в состоянии ума, в умном состоянии необходимо всегда. И не надеяться на некие автоматизмы, алгоритмы, которые за нас решат наши проблемы.

В этой связи хочется обратиться к размышлениям Эвальда Васильевича Ильенкова относительно взаимосвязи науки и нравственности, логики и совести, доводов ума и нравственного чувства. Он спрашивает – существует ли при их сопряжении, столкновении, несовпадении какой-нибудь общий принцип, *общая формула*, автоматически обеспечивающая безошибочное решение? «Можно, разумеется, решить для себя раз и навсегда неукоснительно следовать “голосу совести”, “велениям сердца”, “стремлением к добру”, принципам абсолютной и бескомпромиссной честности, откровенности и прямоты вопреки всему и вся, вопреки предостережениям рассудка, учитывающего все обстоятельства. Можно, напротив, целиком положиться на разум, на трезвый расчет и учет всех обстоятельств, на математически строгий ум, доверяясь ему всегда – и там, где его доводы согласуются с непосредственной нравственной интуицией, и там, где они идут с ней вразрез. Какой из этих принципов предпочтительнее, какой из них правильнее?» [2, с. 193]. И вот точный, умный ответ великого диалектика: «Проблема отношения между нравственностью и научностью решена философией марксизма только в общем виде, в конкретных же ситуациях она долго еще будет воспроизводиться вновь и вновь, и каждый раз в новом и неожиданном повороте, а потому простого готового решения для каждого частного конфликта между “умом” и “совестью” нет и быть не может. Однозначного рецепта на все случаи жизни, вроде математической формулы, тут найти нельзя. Если вы попали в такой конфликт, не считайте, что всегда права “наука”, а “совесть” – вздор, сказка для малых детей. Не думайте и наоборот, что всегда право “нравственное чувство”, а наука, если она с ним повздорила, – это бесчеловечный и бессердечный “черт” Ивана Карамазова, плодящий смердяковых. Только разобравшись конкретно, откуда возник сам конфликт, можно решить его диалектически, то есть максимально умно и максимально гуманно, как говорят теперь

– найти “оптимальный вариант” согласования требований ума и совести. Конечно, в каждом отдельном случае конкретно-диалектическое единство принципов ума и нравственности найти нелегко. Иногда очень трудно. Но, к сожалению, нет “палочки-выручалочки” – простого “алгоритма” решения таких противоречий, ни “научного”, ни “морального”» [2, с. 205].

Нет и не может быть «готовых» решений сложных проблем, и слава Богу. Никакие «правила», «схемы», «модели» сами по себе не гарантируют от ошибочного применения их, если отсутствует способность суждения. *Думать надо*. Иные варианты – для слабых духом и умом.

Заключение

Таким образом, ум как таковой несет в себе диалектическую природу *изначально*. Она не «надстраивается» над рассудочными правилами и формами. В теоретически (читай – диалектически-рефлексивно) неискушенном уме диалектика «срабатывает» не дискурсивно, а скорее *интуитивно*. При этом, разумеется, интуицию следует понимать адекватно, а не привычно-абстрактно, то бишь – односторонне. Вспомним: И.А. Ильин в своей блестящей книге о Гегеле назвал немецкого мыслителя «выдающимся интуитивистом». И вот такая интуитивная диалектика в виде способности суждения (не без помощи продуктивного воображения) и «наставляет», говоря словами Канта, движение рассудка. Без способности суждения рассудок не просто беспомощен, он тогда и не рассудок вовсе, а некое бессмысленное нагромождение схем, правил, алгоритмов. Можно смело утверждать, что *самое разумное* в деятельности рассудка – это способность суждения. Именно ее развертывание в сознательную форму (с удержанием мощи рассудочной деятельности) и предстает переходом к собственно разуму как высшему синтезу сознания и самосознания. Если действительная школа призвана учить мыслить, то акцентация роли «способности суждения» в деле формирования ума представляется уместной, более того, – принципиальной. А для чего учить мыслить детей, подростков и юношей? Именно для того, чтобы они шаг за шагом *становились людьми* – в точном и полном смысле слова.

Список литературы

1 Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить! [Электронный ресурс]. – URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/sch/schola.html> (дата обращения 19.07.2022 г.).

2 Ильенков Э.В. Гуманизм и наука // Наука и нравственность. – М.: Политиздат, 1971. – С. 405-439.

3 Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.

4 Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 2000. – 320 с.

Transliteration

1 Ilenkov E.V. Shkola dolzhna uchit myislit! [School Must Teach to Think!] // URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/sch/schola.html> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

2 Ilenkov E.V. Gumanizm i nauka [Humanism and Science] // Nauka i npravstvennost. – М.: Politizdat, 1971. – S. 405-439.

3 Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason] // Kant I. Sochineniya. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.

4 Mamardashvili M.K. Kantianskie variatsii [Kantian Variations]. – М.: Аграф, 2000. – 320 с.

Wozniak V.S.

Dialectical Nature of the “Ability of Judgment”

Abstract. The article analyzes the dialectical nature of the “ability of judgment”, as it is presented in Kant’s philosophy. The “ability of judgment” is the actual mind as it is, a purely specific thinking, an independent search for an application of a general rule to a separate case, therefore there is inevitably a dialectic of generic, specific and single. Thus, the “ability of judgment” indicates the presence of the actual dialectical type of thinking in the depths of human mind itself. The work of the “ability of judgment” in the moral self-determination of man is considered. Attention is focused on philosophical and pedagogical significance of the “ability of judgment” formation.

Keywords: thinking, the ability of judgment, dialectics, abstract, specific, categories, pedagogy

Возняк В.С.

«Пайымдау қабілетінің» диалектикалық сипаты

Аңдатпа. Мақалада Кант философиясында көрсетілгендей «пайымдау қабілетінің» диалектикалық табиғаты талданады. «Пайымдау қабілеті» – бұл таза нақты ойлау ретінде, жалпы ережені белгілі бір іске қолданудың тәуелсіз ізденісінің өзі, сондықтан жалпы, жеке және жекенің диалектикасы сөзсіз болады. Демек, «пайымдау қабілеті» адам ақыл-ойының тереңінде дұрыс диалектикалық ойлау түрінің бар екендігін айғақтайды. Адамның моральдық өзін-өзі анықтауындағы «пайымдау қабілетінің» жұмысы қарастырылады. «Пайымдау қабілетін» қалыптастырудың философиялық-педагогикалық мәніне назар аударылады.

Түйін сөздер: ойлау, пайымдау қабілеті, диалектика, абстрактылы, нақтылық, категориялар, педагогика.

**МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ
РЕФЛЕКСИИ ОТНОШЕНИЯ «ЧЕЛОВЕК - МИР»
В ТРАДИЦИОННОЙ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЕ
(этико-онтологический аспект)***

¹Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы, ²Нусипова Гүльнара Игенбаевна

¹Alzhan.kuanysh@bk.ru, ²gnussipova@mail.ru

*^{1,2}Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)*

¹Alzhan Kuanysh, ²Nusipova Gulnara Igenbaevna

¹Alzhan.kuanysh@bk.ru, ²gnussipova@mail.ru

*^{1,2}Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)*

Аннотация. Автор статьи исходит из того, что миф – это, прежде всего, исторически исходный способ в понимании единства отношения «Человек - Мир» и что мифология (мифопоэтика) является древнейшей формой духовной культуры, продукт коллективного творчества многих поколений людей родовой эпохи, когда цивилизация только зарождалась и шел процесс первоначального накопления социокультурного опыта.

Своеобразие этапа мифопоэтического сознания как исторического феномена характеризуется принципом кровнородственных отношений и является онтологическим «источником» построения всей системы мифологии, который придает ей целостность.

В последующие эпохи истории жизнедеятельность архаического человека закономерно привела к становлению нового типа художественной образности – авторской поэзии. В I веке в истории номадической культуры мироотношения появляются новые субъекты мировоззренческой рефлексии – касты профессиональных ораторов, рапсодов и бардов – акынов, жырау, күйши и др.

Сделан вывод о том, что основные этапы развития творчество жырау, его смысловые основания образуют своеобразную иерархическую систему, особенности которой определяются констелляцией основополагающих этико-онтологических парадигм мировоззренческой рефлексии.

Ключевые слова: миф, мифопоэтика, архаическое мировоззрение, мироздание, онтология, этика, ритуал, единое бытие, время, пространство, поэзия жырау, традиционная культура.

* Статья выполнена в рамках грантового финансирования КН МОН РК научно-исследовательского проекта №АР08856541 «Духовно-культурный потенциал философско-поэтического наследия казахского народа на современном модернизационном этапе развития Казахстана» (2020-2022 гг.).

Введение

Мир номадов породил собственную, во многом своеобразную уникальную мифологию. Она включала в себя осознание собственной исключительности и неповторимой непохожести на всех других. «Яса Чингиз-хана, ставшая идеологической доктриной всех кочевников Евразии, запрещала переход номадов на оседлость» [1, с. 68]. В соответствии с этой доктриной происходило становление этнического самосознания кочевых народов в период создания ими собственной государственности. Вместе с тем древнетюркская мифология включает в себя универсальные сюжеты и темы, мотивы и образы, которые входят в состав любой мифоритуальной культуры.

Идея единства мира, изоморфизма микро- и макрокосма, сакрального и профанного является основополагающей структурой казахского традиционного мироотношения. Предельно отчетливо эта структура проявлена в культе вселенского верховного божества – Тенгри. С.Н. Акатай отмечал: «Тенгри есть единое во многом, многое в едином, единичное во всеобщем, всеобщее в единичном» [2, с. 117]. Тенгри совмещает в себе достоинства онтологической первосущности и высшего этического принципа. Кроме того, Тенгри связан с происхождением божественных родоначальников (мифических предков) тюрков и образованием древнетюркского государства.

Текст Большой надписи на стеле из урочища Кошо-Цайдам начинается со слов: «Когда было сотворено (*или*: возникло) вверху голубое небо (*и*) внизу темная (*буке*: бурая) земля, между (*ними*) обоими были сотворены (*или*: возникли) сыны человеческие» [3, с. 276]. *Небо, Земля, Человек* как сын Неба и Земли – это, по определению Рене Генона, и есть *Великая Триада* (Deus – Homo – Natura) традиционной картины мира [4, с. 79].

Таким образом, универсальная формула космогонической модели древних тюрков, запечатленная в одном из важнейших памятников орхон-енисейской рунической письменности, воспроизводит самую общую и самую простую из всех возможных схем единства Человека и Мира. Однако следует подчеркнуть, что мировоззренческая картина, присущая традиционной казахской культуре, имеет собственную специфику, во многом связанную с устным мифопоэтическим творчеством.

Есть достаточные основания и резоны для того, чтобы различить номадическое пространство от пространства оседлых культур, структурированного по архетипу ценностно-онтологического противостояния сакрального центра и профанной периферии. Именно для оседлой культуры типологически значимо противопоставление централизованных структур и децентрализованных множеств, высвобождающихся и высвобождающих из-под власти тотализирующего дискурса. Поэтому для осмысления мировоззрен-

ческих представлений и символов кочевой культуры не годится ни сама эта оппозиция в целом, ни одна из ее сторон. Однако постмодернистские символы безличного, доиндивидуального, «гладкого», без привилегированных точек и т.п. номадического пространства находятся в непосредственном противоречии с тем, что как раз в кочевой культуре пространство, подлежащее «горизонтальному сопряжению территориальностей», перенасыщено качественно дифференцирующими его символами и значениями. Ведь это пространство, в котором живут духи предков, каждый элемент ландшафта хранит в себе исторические предания, в этом пространстве расположены сакральные сингулярности в виде «святых мест» и т. д.

Методология

В статье в качестве научно-мировоззренческих основ используется классическая методология. Это такие принципы и методы, как принципы целостности, системности, конкретности, единства мира и человека, как изначально лежащих в основе казахской философии, в культурной традиции казахов.

Для глубокой и полной характеристики богатой номадической культуры и менталитета казахов (коллективизм, высокая духовность и т. д.) важен принцип историзма. Этот принцип способствует сохранению и развитию общего культурно-исторического, духовно-нравственного и жизненно-практического кода казахского народа в неразрывном единстве «прошлое-настоящее-будущее».

Мифопоэтическое сознание как этап мировоззренческой рефлексии номадической культуры

Как показывают исследования историков культуры, особенностью пространственно-временных характеристик художественного образа, типичного для наиболее архаических пластов традиционной казахской культуры, является представление всех трех модальностей времени (прошедшее, настоящее, будущее) и всех типов пространства (природно-физического и социального, сакрально-мифологического и профанного) как единого интегрированного (или синкретического) целого. Так, например, во время камлания казахский шаман-баксы призывает к участию в делах и помощи в решении проблем своих соплеменников их реальных и легендарных предков, мифологических персонажей, исторических личностей, божеств и тотемов.

Со стременами из золотых блях,
Стремительно мчащаяся дева Жайсан!
С великих Чингизовых гор святой,

С вершины Красных гор
Дева святая,
С вершины Баянаула
Коныр святой,
С вершины Огузских гор
Огуз святой,
Тот, кого мертвым нельзя назвать,
Тот, кого живым нельзя назвать, -
Ата-Коркыт святой,
Каракерей Кабанбай,
Гусеголосый Казыбек,
Сын Шакшака Жанибек,
Дальний предок (рода) таз
Гриф-Стервятник!

Как отмечает исследователь Е.Д. Турсунов, в этом призыве в ритуальное действие наряду с самим шаманом-баксы и участвующими в мистерии людьми вовлекаются: мифические персонажи – дева Жайсан, великое божество древних тюрок Чингиз; легендарный предок огузов Огуз-Хан; легендарный баксы Коркыт-Ата; древнейший тотем тюрок гриф-стервятник Шойынкара; реальные исторические деятели XVIII столетия полководцы Кабанбай и Жанибек и оратор Казыбек [5, с. 13-14]. В едином ритуально-мифологическом пространстве-времени сосуществуют и взаимодействуют стихии природы и сверхъестественные силы и существа, божества и духи, живые люди и их реальные и легендарные предки.

Трансформация архаического типа мироотношения и адекватных ему космогонически-генеалогических представлений о пространстве и времени закономерно привела к становлению нового типа художественной образности - авторской поэзии. Исследования в области истории номадической культуры свидетельствуют о том, что уже к середине I века н.э. целый ряд древнейших форм духовного производства утрачивает свою мифоритуальную основу и начинает свое развитие в качестве жанровых форм фольклорного искусства. Мифологические образы верховных божеств и родоплеменных тотемов профанируются и преобразуются в персонажи народной демонологии, что предопределяет возможность их рефлексивного дистанцирования и поэтически-символического переосмысления.

Процесс замещения ритуально-мифологических форм мироотношения и мировосприятия художественно-эстетическими формами и, соответственно, становление нового типа субъекта мировоззренческой рефлексии – композитора, певца, актера-эксцентрика, поэта-песенника: акына, жырау – явственно проявился, например, в эволюции айтыса, в возникно-

вании художественно-поэтического жанра толғау – поэтико-философских раздумий, лирических импровизаций, вошедших в репертуар жырау. В кочевой культуре дуальность тотемической схемы «мы – чужие» разрешалась на основе различных форм ритуального противоборства, состязания. В традициях казахского народа сохранились многие из древнейших форм этих ритуально-игровых взаимоотношений тотемических групп: «состязаний в беге, борьбе и пр., а также ритуальных словесных перебранок, во время которых каждая из фратрий имитировала соперничество родоначальников» [5, с. 51]. Из этой «традиции дразнилок», состоящей в восхвалении собственного рода и в высмеивании чужой фратрии, развился такой обрядово-бытовой жанр устного народного творчества казахов, как айтыс.

В айтысе сакральное противоборство уже переведено в плоскость собственно этическую, но структура сакрального агона сохранена и накладывается на качественным образом изменившееся содержание. Акыны двух родов, выступая в поэтическом состязании (а айтыс может состояться только между представителями разных родов), обличают друг друга, причем в этих гиперболических обличениях противника и столь же гиперболических самовосхвалениях реальные или воображаемые личностные недостатки соперника приписываются всему его роду в целом *vice versa*, как и собственные выдающиеся достоинства возводятся к величию предков.

К VIII - IX вв. (период наивысшего расцвета и последовавшего за ним распада Древнетюркского каганата) древнетюркская поэзия, по свидетельству археологов и историков культуры, достигла высокого уровня развития, что проявилось в изощренной технике стихосложения, в богатстве используемых типов метрических форм, рифм и аллитераций, в создании системы поэтических образов (литературного канона) и т. д. Сохраняя прежнее представление о нерасторжимом единстве и многообразии форм взаимодействия сакральных и профанных регионов бытия, духовный опыт приобретает новую – дериатулизованную – структуру, в которой центральным звеном и отправной точкой выступает мир людей.

Однако процесс демифологизации, десакрализации и деритуализации духовного опыта в его художественно-эстетических формах нельзя представлять по схеме рефлексивно-критической рационализации этого опыта в духе модели «расколдования», или «разволшебствления» мира М. Вебера. Базовым элементом традиционного мироотношения кочевников после разложения архаической мифологической системы становится культ антропоморфных духов предков-аруахов. Вместе с этим общая картина (схема, парадигматическая модель) мировоззрения подвергается сложным логико-семантическим трансформациям.

Архаическое мышление в каждой мельчайшей части бытия находит всеобъемлющую форму целого, но при этом нивелирует ее своеобразие

и утрачивает способность видеть конкретную индивидуальность, тем самым, по словам Гёте, «разрушает в убийственной всеобщности то, что имеет жизнь только в обособлении» [6, с. 220]. Вещи, люди, события, ситуации, поступки в мифологической картине мира не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности. В архаическом мировосприятии единое бытие, себестождественное всегда и повсюду, не разделено на подлинно самостоятельные регионы с присущими им специфическими качествами. Для этого типа мышления мир подобен кристаллу: если раздробить кристалл, каждая его мельчайшая частица сохраняет все ту же исходную кристаллическую структуру. Но поэтому безличные мифические категории и образы наделяются всей смысловой полнотой форм переживания событийности индивидуального бытия.

С течением времени этот первичный синкретизм божественного, человеческого и природного преобразовался в представление о единстве мироздания как сосуществовании трех миров: Верхнего – обители добрых божеств и духов-покровителей; Нижнего – мира сверхъестественных существ, враждебных человеку; Среднего – собственно человеческого мира. В тюркской магически-мифологической традиции представления о взаимодействии и взаимозависимости трех миров сформировались к концу эпохи неолита и приняли форму шаманизма. Шаман есть воплощенное единство этих трех миров и поэтому выступает как их ритуальный посредник.

Схема *Верхний мир – Нижний мир – Средний мир* состоит из трех звеньев. Человеческий мир выступает как медиатор двух миров, но и сами они опосредствуют отношение человека к каждому из них. Так, например, аруахи – духи предков – обитают в верхнем мире, помогая живущим в среднем мире потомкам. В нижнем мире обитают души людей, при жизни запятнавших себя преступлениями, нарушениями табу, не погребенных в соответствии с ритуалом и т. д. При этом души умерших, живых и еще не родившихся, души людей и животных участвуют в циклическом процессе рождения и смерти как процессе реинкарнации. Иными словами, онтологическое взаимоотношение трех миров аналогично скорее концепции параллельных миров, чем представлению об их иерархическом соподчинении. В то же время, как отмечает Е.Д. Турсунов, «мир человека и верхний мир, обитатели которого благоприятствуют человеку, оказываются в оппозиции к нижнему миру, враждебному как человеку, так и начальникам верхнего мира» [5, с. 32].

Таким образом, единству мира, основанному на принципе космогонически-онтологического *триадического* деления, противостоит единство бытия, в основе которого лежит этико-аксиологическая бинарная оппозиция. Но *бинарная* оппозиция может быть фиксирована и в модальности того же космогонически-онтологического отношения, сторонами которого высту-

пают: душа и тело человека (средний мир) – мир духов (верхний и нижний мир). Иными словами, отношение дух – душа – тело *одновременно* мыслится в двух формах: 1. [(дух – душа) – тело] и 2. [дух – (душа – тело)]. Российско-казахстанская исследовательница В.Д. Курганская, обращая внимание на данный тип ценностно-смысловой артикуляции онтологических оппозиций, присутствующих в древнейших мировоззренческих представлениях насельников Степи, указывает, что подобного рода *перемежающийся принцип* деления имманентно присутствует практически во всех религиозно-философских и собственно метафизических системах мировоззрения, вплоть до системы всеединства В.С. Соловьева [7, с. 47].

Следствием развития заключенного в мифологической картине мира противоречия стала идея известной автономности мира людей. Соответственно диахронически-синхроническое единство рода становится моделью осмысления этико-онтологической гармонии мироздания в целом. Деяния предков вменяются в вину или заслугу потомкам как полноправным субъектам их свершения. Жизнь человека протекает в неразрывном единстве с жизнью рода, и даже в своей смерти индивид не волен освободиться от интегрированности в родовую общность. «Яд пьешь – пей всем родом», – гласит казахская пословица.

Соответственно и во всех сферах жизнедеятельности традиционного общества эталонно-нормативным значением обладал идеал средневековой казахской поэзии – «аталы», «имеющий славных предков». «Лучшие» люди – это те, у кого много славных предков, «худшие» – те, у которых таких предков нет» [5, с. 40]. Человеческие поступки должны воспроизводить традиционные, раз навсегда предписанные каноны. Еще Рашид-ад-Дин подчеркивал: так как у кочевников «нет ни религиозной общины [милат], ни веры [дин], при помощи которых они наставляли бы дитя, подобно другим [людям], на праведный путь, то каждому народившемуся дитяти отец и мать объясняют предание о роде [кабила] и родословной [насаб]» [8, с. 248]. В то же время в соответствии с мифопоэтической «логикой прецедента» именно тот, в ком наиболее полно воплощена сакральная родовая сущность, становится сильной личностью, героем. Эпический герой Алпамыс воплощает в себе сущность общетюркского тотема синего (серого) волка-одиночки – көк бөрі. Но поэтому и для черт его характера, мотивации поступков, личностного образа в целом существенным является то, что в них символически представлена самоценность не индивидуально-личностных, но родовых начал.

Вместе с тем неизбежные и объективные процессы разрушения целостности родовой общины проявлялись в логике преобразования духовных символов, которое в целом протекало по схеме своеобразной персонализации тотемной мифологии: культ коллективных родовых: тотемов

– культ индивидуальных тотемов (нагуализм) – культ выдающихся исторических предков.

Тотемно-родовое начало перестает быть анонимно-коллективным. Эталонами, образцами для подражания и связующими звеньями прошлого и настоящего становятся мифические персонажи и реальные исторические фигуры. Храбрый воин после смерти становился аруахом – духом – покровителем рода.

Повествование о деяниях героев прошлого, прославление их подвигов были основным сюжетом устного народного творчества. Эти мифосказания, играли также главную роль в межпоколенной трансляции традиционной культуры, воплощая в форме эпической идеализации реальных исторических личностей и их деяний основные ценности процесса социализации молодежи.

Тем самым мифологическое время вытеснялось историческим временем, что вело к становлению нового качества художественного творчества. Представление об универсальном историческом времени и о событиях и деяниях предков как нравственном эталоне для современников закономерно связано с представлением об индивидуально-личностном, авторском начале поэтического творчества и вместе с тем о его всеобщезначимой духовно-нравственной миссии.

В творчестве самих жырау, в сказаниях-размышлениях (толғау) жырыши авторское начало пробивает себе дорогу именно как особенная форма осмысления единого и универсального пути совершенствования духовно-нравственного облика человека. Автор в своем творчестве подчинялся безусловному авторитету традиции и растворял себя в ней, поскольку сама традиция предписывала эгалитарность как ценностно-нормативный принцип организации жизнедеятельности сообщества.

В то же время ритуалы трансляции традиционных ментальных структур, представленные в различных жанрах устного поэтического творчества, трансцендируют рамки родоплеменной общности. Роль сказителей религиозно-мифологических сюжетов, образующих казахский эпос, состоит в том, что они выполняют миссию духовной и социальной интеграции народа на основе общих, абсолютных нравственных ценностей. Баксы, кюйши, жырау не только «пропагандируют», аккумулируют в своем творчестве и передают из поколения в поколение эти ценности, но и являются их воплощением, персонификацией, на чем и основан их высочайший авторитет в глазах простого народа и знати, бедняков и богатых.

В исторических преданиях народная память сохраняет множество примеров того, как народные мудрецы обличали владык за их недостойные поступки, и не только не несли за это наказания, но и всячески вознаграждались и возвеличивались пристыженными властителями. Сказители, странствующие певцы-музыканты обладали исключительной

привилегией выносить оценки словам и деяниям с точки зрения не только норм кланово-родовой и сословно-кастовой морали, но и критериев общечеловеческой, эгалитарной и гомогенной нравственности.

«Харизма жырау остается принципиально внеструктурной... Она действительна там, где коммуникативное взаимодействие происходит поверх власти, политико-правовых регламентаций, родственных связей, всех конфессиональных, имущественных, родоплеменных разделений» [9, с. 19]. Т. е. в сфере бытийно-онтологических и ценностно-смысловых оснований человеческого существования. На этом пути социально-этическая рефлексия естественным образом отождествлялась с семантикой онтологически универсальных структур отношения человека и мира, совмещая их в единой символической.

Данную релевантность онтологии и этики можно проследить на всем протяжении развития культурной традиции казахского народа, включая современность.

Так, например, в поэзии жырау XV - XVI вв. разразившийся в эту эпоху тотальный хозяйственный, культурный, политический кризис кочевого общества – упадок былого экономического и военно-политического могущества Степи, распад Золотой Орды, междоусобные распри и т. д. – приобрел четко выраженную этико-онтологическую модальность. Особенно ярко это проявилось в поэтическом творчестве Асана Кайгы (Асана Скорбящего или Асана Печального), Шалкииза Тленшиулы, Ақтамберды Сарыулы и ряда других жырау. Констатация социального неблагополучия Степи и распада былого родоплеменного единства кочевого общества в их стихах перерастает в констатацию онтологического распада связи времен.

Те же мотивы онтологически-ценностной деградации мира и утраты им духовного измерения определяют и особенности творчества «поэтов эпохи скорби» («зар-заман») – Шортанбая Канайулы, Дулата Бабатайулы, Мурата Монкеулы и др. Е.Д. Турсунов отмечает: «Отчаянное метание поэтов «зар-замана» было отражением становления нового понимания времени: для них уже прошлое было отделено от настоящего» [5, с. 49], а перспектива будущего пугала неизвестностью.

Заключение

Эстетико-феноменологические исследования засвидетельствовали, что произведение искусства – особый тип реальности, включающий в себя качественно (онтологически) различные пространственно-временные уровни (сферы) существования, основными из которых являются:

1. Реальное (физическое) пространство и время, в которых произведение искусства представляет собой обычный материальный объект (холст, краски, мрамор, звуки и т. д.) наряду со всеми прочими.

2. Концептуально-объектное пространство и время художественного образа, в которых произведение искусства выступает как особого типа модель реальных или идеальных событий, явлений, ситуаций и т. д. Например, в эстетике словесного творчества построение сюжета основано на смещениях пространственно-временных рамок. Авторская воля определяет порядок изложения событий, который отнюдь не всегда следует за их хронологической последовательностью.

3. Перцептивно-субъектное пространство и время художественного образа, в котором действуют законы функционирования пространственно-временных параметров художественного образа в индивидуальном восприятии (перцептивном опыте) субъекта-творца или реципиента художественного произведения.

Характерная особенность творчества жырау как специфической формы обретения и трансляции духовного опыта по освоению природного, социального и субъективно-личностного мира заключается в том, что ко всем указанным типам пространства применяется единый духовно-нравственный критерий оценки. Поэтому поэзия жырау несла в себе мощный заряд социальной критики, сопрягая взгляд на быт и нравы современников с нерушимыми ценностно-онтологическими началами мироздания. Выдающаяся роль жырау в номадической культуре на разных исторических этапах ее развития определялась тем, что жырау выступал не только искусным поэтом-сказителем традиционных мифологических и исторических сюжетов, но и авторитетным субъектом мировоззренческой рефлексии в понимании единства мира и человека.

Список литературы

1 История Казахстана: народы и культуры: Учебное пособие / Масанов Н.Э. и др. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 608 с.

2 Акатай С.Н. Философия тенгризма // Казахстанская философия в канун XXI века (материалы Республиканской научно-теоретической конференции, посвященной 40-летию Института философии МН-АН РК, 28 мая 1998 г.). – Алматы: Акыл кітабы, 1998. – С. 116-119.

3 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 301 с.

4 Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.

5 См.: Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.

6 Цит. по: Кассирер Э. Понятийная форма в мифическом мышлении. Исследования библиотеки Варбурга // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1988. – С.183-251.

7 См.: Курганская В.Д. Личностный смысл онтологии в религиозно-философских концепциях всеединства. – Дисс... докт. филос. наук. – Алматы, 2003. – 52 с.

8 Цит. по: Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп. – Алматы Дайк-Пресс, 2000. – 604 с.

9 Танирбергенова Г.Т. Нравственные начала национального самосознания. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. – Алматы, 1996. – 23 с.

Transliteration

1 Istorija Kazahstana: narody i kul'tury: Uchebnoe posobie [History of Kazakhstan: Peoples and Cultures: Textbook] / Masanov N.Je. i dr. – Almaty: Dajk-Press, 2001. – 608 s.

2 Akataj S.N. Filosofija tengrizma [Philosophy of Tengrism] // Kazahstanskaja filosofija v ka-nun XXI veka (materialy Respublikanskoj nauchno-teoreticheskoj konferencii, posvjashhennoj 40-letiju Instituta filosofii MN-AN RK, 28 maja 1998 g.). – Almaty: Akyl kitabı, 1998. – S. 116-119.

3 Kasymzhanov A.H. Prostranstvo i vremja velikih tradicij [Space and Time of Great Traditions]. – Alma-ty: Қазақ universiteti, 2001. – 301 s.

4 Genon R. Oчерki o tradicii i metafizike [Essays on Tradition and Metaphysics]. – SPb.: Azbuka, 2000. – 320 s.

5 Sm.: Tursunov E.D. Drevnetjurkskij fol'klor: istoki i stanovlenie [Ancient Turkic Folklore: Origins and Formation]. – Almaty: Dajk-Press, 2001. – 172 s.

6 Cit. po: Kassirer Je. Ponjatijnaja forma v mificheskom myshlenii. Issledovanija biblioteki Varburga [Conceptual Form in Mythical Thinking. Warburg Library Research] // Kassirer Je. Izbrannoe. Opyt o cheloveke. – M.: Gardarika, 1988. – S. 183-251.

7 Sm.: Kurganskaja V.D. Lichnostnyj smysl ontologii v religiozno-filosofskih koncepcijah vseidinstva [Personal Meaning of Ontology in Religious and Philosophical Concepts of All-Unity]. – Diss... dokt. filос. nauk. – Almaty, 2003. – 52 s.

8 Cit. po: Hazanov A.M. Kochevniky i vneshnij mir [Nomads and the Outside World]. Izd. 3-е, dop. – Almat'p Dajk-Press, 2000. – 604 s.

9 Tanirbergenova G.T. Nравstvennyje nachala nacional'nogo samoso-znanija [Moral Principles of National Self-Consciousness]. Avtoreferat diss. ... kand. filос. nauk. – Almaty, 1996. – 23 s.

Әлжан Қ.Ұ., Нусипова Г.И.

Дәстүрлі қазақ мәдениетіндегі «Адам - Әлем» қатынасының дүниетанымдық рефлексиясының мифопоэтикалық негіздері (этикалық-онтологиялық аспект)

Аңдатпа. Мақала авторы миф, ең алдымен, «Адам - Әлем» қарым-қатынасының бірлігін түсінудің тарихи бастапқы тәсілі және мифология (мифопоэтика) рухани мәдениеттің ең көне түрі, өркениет пайда болған және алғашқы жинақтау процесі жүріп жатқан кландық дәуірдегі адамдардың көптеген ұрпақтарының ұжымдық шығармашылығының өнімі болып табылатын әлеуметтік-мәдени тәжірибе тұрғысынан қарастырады.

Тарихи құбылыс ретінде мифопоэтикалық сана кезеңінің өзіндік ерекшелігі туыстық қатынастар принципмен сипатталады және оған тұтастық беретін

бүкіл мифология жүйесін құрудың онтологиялық «қайнар көзі» болып табылады.

Тарихтың кейінгі дәуірлерінде архаикалық адамның тіршілік әрекеті табиғи түрде көркем бейнелеудің жаңа түрі – авторлық поэзияның қалыптасуына әкелді. І ғасырда номадтық мәдениеттің қатынасы тарихында дүниетанымдық рефлексияның жаңа субъектілері – кәсіби шешендердің, рапсодистер мен бардтардың қасталары – ақындар, жыраулар, күйшілер, т. б. орнықты.

Жыраулық кезең дамуының семантикалық негіздері өзіндік иерархиялық жүйені құрайды, оның ерекшеліктері дүниетанымдық рефлексияның іргелі этикалық-онтологиялық парадигмаларының құрылуымен анықталады.

Түйін сөздер: миф, мифопоэтика, архаикалық дүниетаным, ғалам, онтология, этика, салт-рәсімдер, біртұтас болмыс, уақыт, кеңістік, жыраулар поэзиясы, дәстүрлі мәдениет.

Alzhan K., Nusipova G.

Mythopoetic Foundations of Worldview Reflections of the Relationship «Man - the World» in Traditional Kazakh Culture (Ethico-Ontological Aspect)

Abstract. The author of the article proceeds from the fact that myth is, first of all, a historically original way in understanding the unity of the relationship “Man and the World” and that mythology (mythoetics) is the oldest form of spiritual culture, the product of the collective creativity of many generations of people of the ancestral era, when civilization was just emerging and the process of initial accumulation was underway socio-cultural experience.

The myth establishes a balance between tribal collective and nature. In the myth there is no distinction between the real and the supernatural, and therefore the myth seems to complete real tribal relations in the community with ideal mythological images, filling the “gap” between man and nature with them, i.e. creating unity between them.

The peculiarity of the stage of mythopoetic consciousness as a historical phenomenon is characterized by the principle of consanguineous relations, and is an ontological “source” of the construction of the entire system of mythology, which gives it integrity.

In subsequent eras of history, the vital activity of archaic man naturally led to the formation of a new type of artistic imagery - author’s poetry. In the 1st century, in the history of the nomadic culture of world relations, new subjects of worldview reflection appear - castes of professional orators, rhapsodists and bards - akyns, zhyrau, kuishi, etc.

It is concluded that the main stages of the development of zhyrau and its semantic foundations form a kind of hierarchical system, the features of which are determined by the correlation of the fundamental ethical and ontological paradigms of ideological reflection.

Keywords: myth, mythopoetics, archaic worldview, universe, ontology, ethics, ritual, united being, time, space, zhyrau poetry, traditional culture.

ДИНДАРЛЫҚТЫҢ ҚАЗАҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

¹*Захай Арнагүл*, ²*Тышхан Кеңшілік*

¹*arnagul.zahay@mail.ru*, ²*kenshe76@mail.ru*

^{1,2}*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті*
(Астана, Қазақстан)

¹*Zahai Arnagul*, ²*Tyshkhan Kenchyk*

¹*arnagul.zahay@mail.ru*, ²*kenshe76@mail.ru*

^{1,2}*L.N. Gumilev Eurasian National University*
(Astana, Kazakhstan)

Аңдатпа. Мақалада қазақ дүниетанымындағы діндарлықтың көрінісі, қазақ ғұламаларының еңбектері қаралады. Салт-дәстүрі мен ислам дінінің құндылықтары, қазақ халқының діни дүниетанымы туралы рухани мұралары талданады. Ақын-жыраулардың, билердің, ағартушылардың көзқарастары қарастырылады. Қазақ дәстүрі құран аяттарымен, пайғамбар хадистерімен ұштасып жатқандығына дәлел келтіріледі. Олардың тек шариғат талаптары мен құлшылықтарды дәріптеумен шектелмей, адамзаттық адамгершілік құндылықтардың жаршысы болғандығы көрсетіледі. Дәстүрлі түсініктегі діндарлықтың ауқымы әлдеқайда кең, анағұрлым маңыздылығы түсіндіріледі.

Түйін сөздер: Ұлттық дүниетаным, дін, дәстүр, ұлттық құндылық, адамгершілік, ар-ождан, аксиология, этика.

Кіріспе

Әлемдегі әрбір ұлттың ғасырлар бойы жинақтаған рухани байлығы діни құндылықтармен астарласатындықтан, қазақ халқының да ислам құндылықтарымен тікелей байланысатын рухаи байлығы мен діни құндылықтары бар. Ислам – бүгінгі таңда он бес ғасыр бойы әлемнің миллиардтаған адамдарының, әр түрлі этникалық қауымдастықтың, оның ішінде қазақ этносының да тұрмыс-салты мен дүниетанымына ықпал еткен күрделі тарихи жүйе. Ол туралы өз заманының атақты философы Бертран Рассел: «Еуропа варварлыққа бой алдырғанда, Шығыстың басымдығы әскери істе ғана көрініп қоймай, ислам әлемінде ғылым, философия, поэзия және өнердің барлық түрлері гүлденіп, дамыды. Еуропалықтар өздерінің таяз танымымен бұл кезенді «қараңғы ғасыр» деп атайды, бірақ христиандық Еуропа үшін қараңғылық басқанымен, Андалусияда

яғни, Исламдық Испанияда бұл кезеңде керемет өркендеген мәдениет қалыптасқан болатын» [1], – деп суреттейді. Тарихи деректерді сараптасақ, ортағасырлық Қазақстанда исламдану үрдісі сонау VIII ғасырдан бастау алып, X-XII ғасырларда шарықтау кезеңінен өткенін (Қарахандықтар дәуірі), одан кейін Алтын Орда кезіндегі діни-мәдени өрлеуде ислам Қазақстанның далалық аймақтарында толық және біржола үстемдік құрғандықтан, қазақ хандығы толыққанды мұсылман мемлекеті ретінде дамығанын көреміз. Қазір қоғамда «мұсылман мемлекеті» деген түсініктен үрейлену бар. Бұл – теократиялық ел деген сөз емес. Ел тұрғындарының басым көпшілігі ұстанатын дінді шартты түрде назарға алу үрдісі қалыптасқандықтан, Қазақстан мұсылман мемлекеттерінің қатарында саналады. Бірақ зайырлылық ұстанымдар мен зайырлы құқықтық негіздер бұған нұқсан келтірмейді. Бұған тұрғындарының тоқсан пайыздан астамы мұсылман елдерінің өзінде зайырлы құқықтық жүйе қалыптасқаны дәлел болады. Шарифат заңдарына негізделген кейбір араб елдерінің өзінде баламалы түрде құқықтық нормалар қарастырылғанын назарға алсақ, біздің еліміз зайырлы мемлекет болып қала беретініне күмән жоқ.

Тарихи құндылықтарды түгендемей, қазақ халқының рухани түлеуінің мүмкін еместігі, тарихи, ділдік, діни және тілдік сабақтастық ұлттық идеологияның өзегі екені барынша сезіле бастады. Қазақ халқының рухани болмысын құрайтын ұлттық идеяның негізі туралы тоталитарлық кезеңдегі еңбектердің басым бөлігі сыңаржақ, кертартпа бағытта, билеуші режимнің саяси мақсатына ыңғайланып жазылған. Қазақ халқының тарихы, мәдениеті, дүниетанымы туралы соңғы он жылда жүргізілген зерттеу жұмыстары осы олқылықтардың орнын толтырып, ұлтымыздың рухани тарихына байланысты біраз ақиқаттардың бетін ашты. Ғасырлар бойы ислам дінін ұстанған қазақ халқының мәдениеті мен ғылымы дамыған, теңдесі жоқ өркениетті мұсылман мемлекеттері қатарында өмір сүргенін тарих растайды. Қазақ халқы сол асыл мұралардың тарихи мұрагері екенін, діні мен тілін, тарихы мен мәдениетін терең біліп, жоғары бағалағаны абзал. Дін мәдениеттің қалыптасуындағы ең ықпалды күш. Өткен дәуірлерде кең байтақ жерді қол астында ұстап, алып мемлекеттер құрған қаншама қауымдар өткен. Алайда салтанаттары ұзаққа бармай, арттарына тағылық пен үрей ізін қалдырып, тарих сахнасынан жоғалып кеткен. Өйткені дінсіз, сенімсіз қоғамның өшпейтін, үлгілі мәдениет құруы мүмкін емес. Тарих сахнасында ұлы мәдениеттер қалдырған ислам діні біздің қазақ халқының да жүздеген жылдар бойы ұстанған дәстүрлі діні екені мәлім.

Зерттеу әдіснамасы

Ұсынылып отырған мақалада қазақ халқының дүниетанымындағы дәстүр мен діннің арақатынасы, қазіргі уақыттағы дін мен дәстүрдің сабақтастығында туындап отырған өзекті тарихи-философиялық мәселелер қарастырылады. Қазіргі «Рухани жаңғыру» түсінігі аясында діни бірегейлікті нығайту, қалыптастыру және діни радикалды көзқарастардың алдын-алу үшін дәстүр мен дін сабақтастығының тарихи, ұлттық үлгісін жаңғырту маңыздылығы тұжырымдалады. Адамшылық қағидалар мен ар-ождан категориялары, этикалық нормалар талданады.

Мақалада тарихи-логикалық талдау, салыстырмалық бағалау сияқты пәнаралық зерттеу әдістері қолданылды.

Ислам мәдениеті мен салт-дәстүрлер

Ислам мәдениетінің қазақ халқының салт-дәстүрін қалыптастырудағы орны да ерекше. Ислам діні ұлтымыздың бітім-болмысы мен мәдениетінде өшпес із қалдырған, халқымыздың тұрмыс-тіршілігінде сақталған діни дәстүрлер: сүндет, неке кию, құрбан айт пен ораза айт, жарамазан, садақа мен пітір беру, бата беру, емдеу түрлері, тасаттық жасау діни жоралғылардың өміршендігін көрсетеді. Сондай-ақ, елдің игілігіне қызмет еткен мазарлар мен кесенелер, мешіттер мен медреселер ұлт руханиятының асыл қазынасы ретінде халқымыздың тарихынан ойып орын алған.

Көрнекті ғалым А. Сейдімбек мәдениетіміздегі ислам дінінің орны туралы былай дейді: «Ислам діні өзі дүниеге келген тарихи-элеуметтік ортаның сұранымымен үндесіп жатқаны аян. Бұл ретте ислам діні тек қана наным-сенім аясымен шектелмей, сол діндегі елдердің өмір салтына, моральдық-этикалық нормаларына, мәдени-рухани үрдістеріне, дәстүріне айналып отыр. Сондықтан, біз бүгінгі таңда жер бетінде миллиардқа тарта адамның зейінін өзіне тартқан ислам дінін, ең алдымен, рухани құбылыс ретінде құрмет тұтамыз. Ислам дінін құрмет тұта отырып, қазақ халқының тарихи тағдырындағы, рухани болмысындағы осы діннің өзіндік орнын тап басып білуге және алдағы өмірде бұл дінге деген қарым-қатынасымыздың қандай болу керектігін анықтап алуға міндеттіміз» [2].

Еліміздегі көптеген азаматтардың ислам жөніндегі көзқарастарына соңғы кезеңдегі исламофобиялық әрекеттер мен лаңкестіктер теріс ықпал еткенін ескерсек, осы дінді ұстанатын әлемдегі бір жарым миллиард адамның барлығын лаңкестікпен кінәлау немесе мұсылман дінін айыптау ақылға қонымсыз. Оның үстіне біздің халқымыздың рухани тұғыры исламмен тығыз байланысты болғандықтан, ислам құндылықтарының рухани сабақтастықта дамуы ел руханияты үшін ауадай қажет. Ұлттық мінез-

кұлық, жүріс-тұрыс, салт-дәстүр, сенім, өмірлік ұстанымдар мен ұлттық ойлау ерекшелігі – әрбір халықтың тарихи-мәдени даму кезеңдерінде әлеуметтік күші мен рухани нәрін жоғалтпайтын сарқылмас қазынасы, әрі қасиетті тұғыры. Өйткені, ұлттар мен ұлыстар бастапқы тарихи санасы мен рухани әлемінде қалыптасқан ойлау жүйесі мен дүниетанымын, ұлт үшін киелі саналатын қасиеттер мен ата-баба ардақтаған сенімдерді тарихи жадында мәңгілік құндылықтар ретінде қастерлейді.

Қ. Мұхамеджанов: «Бізге келген ислам діні арғы аталарымыздың тәңірлік әдет-ғұрпымен, халқымыздың менталитетімен табиғи үйлесіп кетеді» [3], – деген. Бізше, табиғаттың дүлей күшімен ұдайы бетпе-бет келіп, тайталаста жүрген көшпелі қазақтар қарапайым сезім-түйсігімен-ақ Құдайдың бір екеніне көзі жеткен. Халықтың көптеген ырымы, салт-санасы, дәстүрлері Құранның Аллаға мінәжәт ететін аяттарын еске түсіреді, – деп халықтың дәстүрі мен ырым-жоралғыларындағы ислам құндылықтарының орнын және ұлттық сана мен ділдегі Құран идеясының маңызын айқындайды

Қазақ халқының ұлттық салт-дәстүрі ислам құндылықтарымен тығыз байланыста дамығанын тарих та растайды. Қазақтың тарихы ислам дінінен таралған шынайы мұсылмандық құндылықтардың қазақ мәдениетіне етене енгенін көрсетеді. Тәуелсіздіктен кейін халықтың исламға жаппай бет бұруын орта ғасырларға шегіну деп емес, оның тарихи тамырына оралуы, өткенін қастерлеуі, мәдениетін жаңғыртуы деп түсінген абзал. Яғни халықтың ұстанатын рухани құндылықтары қандай болса да өркениет жетістіктеріне кедергі келтірмейді, керітартпалық исламның табиғатында жоқ. Алайда мұсылмандықтың сыртқы пішініне баса көңіл бөліп, фатализмге ұрыну ислам әлемінің рухани дағдарысын тудырып отырған қазіргі заманда, халқымыздан шыққан ағартушылардың, мұсылман ойшылдардың туындыларымен сусындай отырып исламға оралсақ, нұр үстіне нұр болмақ. Ал ислам ұғымын жалаң, сыртқы күштер мен жат ел ғалымдарының түсіндірмелерімен ғана қабылдасақ, өткеніне топырақ шашып, өз дәстүрін мансұқтап, қағынан жеріп, ел ішіне іріткі салып жүрген топтардың қатарын көбейтеміз.

Қазақ руханиятының асыл мұралары қай кезеңде болмасын халқымыздың ділі мен мәдениетін қалыптастырудағы басты бағыт-бағдар болған. Қазақ руханиятын зерттеуші көрнекті ғалым Ө.Жәнібековтың «Қазақ халқының ғасырларды артқа салып, өмір талабына сай, қалыптасқан рухани әлемінің бізге әлі де беймәлім сырлары көп. Тамырын тереңге жайған дала өркениетінің зерттеле қоймаған жақтарын аша түсу ғылымға қосылған үлкен үлес болар еді» [4, 976], – деген ой-толғанысы халқымыздың рухани әлемін құрайтын құндылықтардың маңызы мен ауқымдылығын айқындайды.

Елімізде қолға алынған «Мәдени мұра» бағдарламасының тарихи, рухани, бағдарлық мәні зор. Ал руханиятты түгендеуді тек кітапхана сөрелерін толтыру деп ойласақ, қазіргі діншілдіктің кері әсерін жоюға септеспейтіні анық, сондықтан осындай мұраларды игеруді қолға алу керек. Адамның қажеттілігі мен мүддесін қанағаттандыратын құндылықтықтар жүйесі қашан да маңызды. Жағымды құндылықтар әрқашан адамды ізгілікке тәрбиелеп, асқақ мұраттарға жетелейді. Рухани құндылықтар адамның жан-дүниесін байытып, болмысын кемелдендіреді. Ислам құндылықтары мұсылмандардың ар-ұжданының айнасы әрі мұсылман әлемі мәдениетінің өзегі. Қазіргі таңдағы ғылымның дамуына Батыстың қосқан үлесі қанша болса, Батыстың осындай деңгейге көтеріліп, ғылым мен технология саласындағы көптеген жаңалықтарға қол жеткізуіне мұсылман ғалымдардың қосқан үлесі одан да зор. К.В.Бодлейдің айтқанындай: «Қазіргі Батыс мәдениеті ренессансқа, ренессанс өз кезегінде исламға қарыздар» [5, 45 б].

Адамзат тарихының күре тамыры – мәдениет, ал мәдениеттің күре тамыры – адамзаттың ақыл-ойы мен іс-әрекетін дүниеге әкелген ұлттық құндылықтар. Бұл – баршаға белгілі ақиқат. Қай халықтың болмасын өзге жұртқа ұқсамайтын болмыс-бітімі мен өзіндік тағдырын айқындайтын дара белгісі – оның мәдениеті. Өркениетті ұлт, ең алдымен, тарихымен, мәдениетімен, әлемдік мәдениеттің алтын қорына қосқан үлкенді-кішілі үлесімен, салт-дәстүрімен, әдет-ғұрпымен, ұлтын ұлықтаған ұлы тұлғаларымен дараланады.

Қазақ халқының мәдениеті – ұлт тарихының өшпейтін өзегі, құрамдас бөлігі, маңызды саласы. Сондықтан оны игеру, өз алдына ғылым ретінде танып, оқып-үйрену – қазақпын дейтін әрбір адамның азаматтық парызы, қасиетті борышы, тұрмыс-тіршілігінің таусылмас талабы, көнермейтін қажеттілігі. Рухани мәдениеттің пайда болуы, дамып өркендеуі, сабақтастықпен сақталуы, сонымен бірге жалпыхалықтық сипат алып, бүгін бір ұлтты қамтып, кеңінен таралуы оның бөлінбейтін біртұтас құбылыс екенін аңғартады. Қазақ жеріндегі құндылықтар – қазақ халқының ертеде қалыптасқан үлгі-өнегесі, өрнегі мол өркениеті, ежелгі мәдениеті болғанын айқындайтын мағлұмат-деректердің бастауы. Н.Ә. Назарбаев: «Қазақтар – ұлы өркениеттің мұрагерлері, тарихтың сансапалық құз-қияларына өзінің ұлттық «мен» дегізерлік қасиеттерін алып шыға алды. Жай ғана алып шығып, жай ғана сақтай білген жоқ, сонымен қатар еселеп жаңарта білді» [6, 23 б.] – деп қазақ халқының мол мәдени мұраларының өміршендігіне баса назар аударады.

Енді осы құндылықтарды қалай игереміз деген сұрақ туындай қалса, ең алдымен тілді игеру міндеті тұр. Олай дейтініміз, қазіргі радикализм дертіне ұрынып жүрген жастарымыздың басым көпшілігі ұлттық-рухани

деңгейі жұтаң, көбісі өзінің ана тілінде сөйлей алмайтын азаматтар. Жаңа технология ақпараттарына тұншыққан қазіргі жастар бір-бірімен сөйлеспейтіндіктен, тіл байлығының жетілмеуін «ғасыр індеті» деп бағалауға болады. Кеңестік кезеңдегі қазақ әліпбиінің бірнеше мәрте ауыстырылуы, жаһандану кезінде келген ұғымдар мен сөздердің көптігі жастардың өткен құндылықтармен сабақтастық орнатуына едәуір кедергі келтіруде. Тіпті қазіргі жоғары оқу орнында оқып жүрген жастарымыздың көбі Абайдың «Қара сөздерін» түсінбейді. Демек, өткенге оралу, діни-рухани құндылықтарды игеру, рухани сабақтастықты қалыптастыру оңай іс емес. Қазіргі жастардың басым көпшілігі шетел уағызшылары мен енді ғана қалыптаса бастаған дін саласының мамандарын тыңдаумен шектеледі. Бұл – шөліккеген халықтың рухани сұранысын қанағаттандырмайды, мәйекті құндылық қалыптастыра алмайды.

Ұлттық мәдениет те, ұлттық құндылықтар да адамның рухани және қоғамдық өмірін қамтитындықтан, бір-бірімен өте тығыз байланысты. Ұлттық мәдениет пен ұлттық құндылықтар – ұлтты біріктіретін күш. Ұлттық мәдениет – бір ғана ұлттың дін, мораль, құқық, ақыл-ой, эстетика, тіл, экономика, тұрмыс-тіршілігінің үйлесімді жиынтығы. Ал, ұлттық құндылық сөзінің кең мағынасы – мәдениет әлемі, адам әрекетінің рухани саласы, тұлғаның рухани деңгейі, оның адамгершілік санасының көрсеткіші. Әр ұлт мәдениетінің құндылықтар кешені болады. Ғасырлар қойнауынан жеткен ұлттық мәдениет пен ұлттық құндылықтарымыз ұлттық мәдениеттің ең жоғарғы көрінісі болса, оларды игеруге ұмтылу – рухани дамудың бір көрінісі. Құндылық ұлттың ұлт болып қалыптасуына, ұлттық мүдденің, ұлттық салттың, ұлттық мінездің, ұлттық идеологияның дамуына жөн сілтеп, бағыт беріп отырады. Құндылықтар әлемі – адамдықтың рухани болмысы, рухани байлығы, рухани мәдениеті. Көшпенді қазақ қоғамының даму жолында ұлттық құндылықтарға бай дәстүріміздің алатын орны ерекше. Бұған дәлел – халықтың терең мағыналы мақал-мәтелдері, оқиғаларға толы жырлары мен аңыздары, өткен тарихтан сыр шертетін ауыз әдебиеті, ғасырлар бойы қалыптасқан салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары, тамыры терең тарихы. Елінің бостандығы мен еркін өмірін уағыздап, қазақтың ұлттық мәдени құндылықтарына ұшан-теңіз үлес қосқан ақын-жыраулардың, ағартушылар мен зиялылардың пайымды толғамдары мен келелі ойлары ешқашан ұмытылмайды.

Қазақ халқының танымал ойшылдары мен ақын-жыраулары құндылықтарымен сусындап, оның ізгіліктерін ислам шығармаларына арқау еткен. Дін – рухани өмірдің ажырамас бөлігі, аса мағызды саласы. Діни мәтіндерді ыждақаттықпен түсініп, адам баласына қажеттілігіне сай оңтайлы жеткізу қай ғасырда да сұраныста болды.

Қазақ халқының діни дүниетанымы туралы сөз болғанда, барлық дерлік рухани мұраларымызды тілге тиек етуге болады. Ақын-жырауларымыз, билеріміз, ағартушыларымыздың ешбірі діннен, діндарлықтан, имандылықтан айналып өтпеген. Барлық рухани мұраны түгендеу мүмкін болмағандықтан, бірнеше тұлғалардың көзқарастарын мысалға келтірдік. Бұл – бұрынғы қазақ дәстүрінде «дұрыс ислам» жоқ деп уағыздайтын топтарға қарсы уәж әрі қазақ ғұламаларының еңбектері Құран аяттары мен пайғамбар хадистерімен ұштасып жатқандығына дәлел. Олардың тек шарифат талаптары мен құлшылықтарды дәріптеумен шектелмей, адамзаттық, адамгершілік құндылықтардың жаршысы болғанын аңғару қиын емес. Демек, дәстүрлі түсініктегі діндарлықтың ауқымы әлдеқайда кең, анағұрлым мәнді.

Қазақ дүниетанымындағы дін мен дәстүр

Тағлымды жырларымен өз дәуірінің өзекті мәселелерін сөз еткен

Тілеуке Күлекеұлы (1748-1819) қазақ халқына «Шал ақын» деген атпен таныс. Өлеңдері мақал-мәтелдер мен нақыл сөздерге, діни ұғымдар мен тағлымды ойларға толы. Барлық құдірет бір Алланың қолында екенін, өмір барда өлімнің болмай қоймайтынын айта келіп, «тіршілікте пенделік парызыңды өтеп, мәңгілік дүниеге дайындық жаса» дегенге саятын ақын толғауларының діни-танымдық деңгейі өте жоғары:

«Өлімнен құтылмассың қашсаңдағы,

Атадан арыстан туып ассаң дағы.

Алладан шыныменен жарлық келсе,

Жұлдыз да жерге түсер аспандағы.

Жігіттер, ғибадат қыл маған нансан,

Намаз оқы, Алланы ойыңа алсан,

Қырық жыл қашқан ажалдан Қорқыт та өлген,

Түбінде сөз сенікі өлмей қалсаң.

Кәрі өлсе соққан дауыл тынғандай-ақ,

Жас өлсе бәйтерегің сынғандай-ақ,

Жігіттер, жас кезінде тәубаға кел,

Ажал деген көзді ашып-жұмғандай-ақ» [7, 126 б], – дейді Шал ақын.

Мұхаммедке бір адам келіп: «Мен соғысуды қалаймын, бірақ оған шамам келмейді» – деді. Мұхаммед : « Әке-шешеннен ешкім қалды ма?» – деді. Ол адам «Шешем бар» – деді. Мұхаммед: «Оған қызмет етумен Алланың құзырынан шық. Бұны істесең әрі қажылықтан, әрі ғұмыраны орындаған, сондай-ақ соғысқан боласың» [8, 60 б], – деген екен.

Шал ақын осы ғибратты толғауына былай арқау етеді:

«Мекке менен Мәдина жолдың ұшы,

Алыс сапар дейді ғой барған кісі.

Ата менен анадан құрметтесең,

Мекке болып табылар үйдің іші», [7, 97 б] – деп ата-анаға құрмет көрсету Меккеге барғаннан кем сауап алмайтынын насихаттайды.

Ақын өмірінің соңғы кездерінде жазған тағы бір өлеңінде:

«Жарлығы екі болмас Хақ Құдайым,

Жанында серігі жоқ дақ құдайым,

Жанымды алсаң, Құдая, иманмен ал,

Шайтанның қазасынан қақ, Құдайым» [7, 123 б], – деп исламның ақ жолынан таймай, имандылықпен ақыретке аттануды тілейді.

Ислам тағылымынан нәр алған танымы терең ақын-жыраулар ақиқатты жырлап, ел-жұртын имандылыққа үндеп, күпірліктен сақ болуға шақырды. Бейбіт өмірге ұйытқы болатын, елдің рухын көтеретін имандылықтың қайнар көзі Құран мен сүннетті шығармашылығының негізгі желісі еткендіктен, ақын-жыраулар поэзиясы ұрпақты имандылыққа, ізгілікке тәрбиелейтін, адамгершілік-өнегелілік құндылықтарды жаңғыртатын терең мазмұнымен ерекше бағалы.

Жыршы, шежіреші, ақын **Әбубәкір (Кердері) Боранқұлұлы (1861-1903)** Алланы бір, пайғамбарды хақ, Құранды шын дейтін діни сауаты бар талант иесі болған. Әбубәкір Кіші жүздегі Жетіру тайпасының Кердері руынан шыққандықтан, «Кердері» атанып кеткен. Әкесі Боранқұл сауыққой әншілігімен қоса он саусағынан өнері тамған бесасап шебер, зергер ұста болған екен. Қолөнермен шұғылданып ер шауып, етік тігіп, сақина соғып, үнемі шоқиып отыратындықтан, жеңгелері әзілдеп «Шоқан» атап кеткен. Сондықтан кейбір зерттеулерде Әбубәкір Шоқанұлы деп беріледі.

«Әбубәкір молданың сырқат болып жатқанда айтқаны» деген өлеңінде:

«Тоғызға толғаннан соң молда көрдім,

Атаның күшіменен зорға көрдім.

Үйреніп әліп-әбжат, әдеп-өркен

Айналып келесі жыл онға келдім», [9, 275 б] – деп жырлаған

Әбубәкір жастайынан дін танып, иман келтіргендіктен, өзінің өлеңдеріне адами асыл қасиеттерді, халал мен харамды, шариғатты арқау еткен.

«Он үште араб көрдім, түркі танып,

Ойландым насихатты жадыма алып.

Молдамыз әр мағынадан жол көрсетіп,

Түсірді мұқтасарға алып барып», [9, 275 б] – деген өлең жолдары ақынның араб, түрік тілдерін үйреніп, шариғат жолынан, исламның негізгі заңдары мен қағидаттарынан да хабары бар адам болғанын байқатады.

Әбубәкір Кердері өзінің «Байлар хақында» деген өлеңінде:

«...Қайыры жоқ байлардан,

Ел қонбаған шөл артық.

Жапанды суы суалып,
Бақа сорған көл артық.
Жебеп, желеп жүретін,
Жұма сайын келетін

Иманы бар өлі артық», [9, 278 б.] – деп, елге шапағаты тимейтін, пайдасы өз басынан аспайтын тірі жүрген байлардан, өнегелі өмір сүріп, иманын жоғалтпай өлген адамның рухы артық деп ой түйеді.

Өсім алу мәселесі ислам дінінде харам нәрселердің қатарына жатқызылып, қатаң тыйым салынған. Бұл туралы Құранда: «Әй мүміндер! Алладан қорқыңдар. Егер сенсеңдер, өсімнен қалып қалған (аласыларыңды) қалдырыңдар (алмандар). Егер оны істемесендер, (өсім алғанды қоймасандар) бұны Аллаға, Пайғамбарына қарсы соғыс деп біліңдер. Егер тәубе қылсаңдар, сонда малдарыңның басы өздеріңдікі. Зұлымдық етпеген және зұлымдыққа ұшырамаған боласыңдар» [10, 81 б.] («Бақара» сүресі, 278, 279-аяттар) – деп көрсетілген.

«Кім қалар өлшеулі өмір толған күні,
Кім жолдас көрде жалғыз қалған күні.
Білгіш деп қызыл тілім сонда айтармын,

Сайрасаң Мәңкір, Нәңкір сұраған күні», [9, 277 б.] – деп, жырлаған ақын жер бетіндегі өлшеулі өмірдің бір күні таусылатынын, ақырет күнінде есеп беретін сәттің болатынын меңзейді.

Ақырет күніне сену – парыз иман негіздерінің бірі. Бұл туралы Құранда («Бақара» сүресі, 62-аят): «Кім Аллаға, ақырет күніне сенсе, Раббыларының қасында сыйлық бар. Оларға қорқыныш жоқ. Әрі олар қайғырмайды» [10, 26 б.] – деп, көрсетілген.

Ақын қоғамдық ұстанымдардың, қарым-қатынастардың және қалыптасқан қағидаттардың азғындап бара жатқанына өкініш білдіреді.

«Қор болған екіншіде сопы жолы,
Бұл жолды ұстаушы еді ердің зоры.
Әліптің атын білмесе надан сопы,
Қорқамын бола ма деп діннің соры?
Сопылық Қап тауынан биік еді,

Теп-тегіс жетіп кетті жұрттың қолы», [9, 270 б.] – деп, пенденің жүрегін Алланы тануға ұмтылдырып, жан-дүниесін тазартып, көркем мінезді үйрететін сопылыққа, яғни тақуалыққа лайық емес адамдардың әрекетіне налитыны аңғарылады.

Абайдың қара сөздері, шығармалары, өлеңдері жалпы адамзатқа негізделген дүниетанымдық құндылықтарға толы. Абайдың дүниетанымдық көзқарастарының қалыптасуына мәдениет, Еуропа, Шығыс, Батыс елдерінің озық тәжірибелері мен жетістіктері ықпалын тигізді.

«Алланың өзі де рас, сөзі де рас.
Рас сөз еш уақытта жалған болмас.
Көп кітап келді Алладан, оның төрті,
Алланы танытуға сөзі айрылмас.
Әманту оқымаған кісі бар ма?
Уәктубиһи дегенмен ісі бар ма?

Алла өзгермес, адамзат күнде өзгерер,
Жарлық берді ол сіздерге сөзді ұғарға», [11, 212 б] – деп иман келтіру ұғымын негіздейді. Адамзат баласының негізгі діни кітаптарға иман келтіру қажеттілігін айтады.

Абайдың «Жетінші қарасөзіндегі» «Дүниенің көрінген һәм көрінбеген сырын түгелдеп, ең болмаса денелеп білмесе, адамдықтың орны болмайды. Оны білмеген соң, ол жан адам жаны болмайды, хайуан жаны болады. Өзелде Құдай тағала хайуанның жанынан адамның жанын ірі жаратқан, сол әсерін көрсетіп жаратқаны»[12, 21 б] – деген даналық сөзінің мән-мағынасы, тіпті бөлекше дараланып тұр. Абай «дүниенің көрінген сыры», – деп бізді қоршаған әлемді айтса, «дүниенің көрінбеген сыры», – деп құпия сырға толы рухани әлемді меңзейді.

Абай қара сөздерінің көбінде діни мәтіндермен астасып жатқанын аңғарамыз. Қарасөздердегі дін жайлы айтылған дүниелері діни таным мен білімінің терең екенін көрсетіп тұр. Қара сөздерінің он бірі діни тақырыптарға арналған.

Мекен берген, халық қылған Ол – ләмәкән,
Түп иесін көксемей бола ма екен?
Және оған қайтпақсың, оны ойламай,

Өзге мақсат ақылға тола ма екен?!» [11, 153 б.] – деген өлең шумағының екінші жолында Алланы көксеу туралы айтады. Өзіне мекен беріп, халық қылған, яғни, жаратқан Иенді сүйіп, барша әрекетінді сол үшін атқармай, «Және оған қайтпақсың оны ойламай» дейді. Ойлау – Алланы еске алып, зікір ету, «Өзге мақсат ақылға тола ма екен», деп Абай өзіне дейінгі өмір сүрген ислам ғалымдарының жолын ұстанғанын байқатады.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының көзқарасы дүниетаным түсінігі күллі ғаламның махаббат иесі – Алла. «Ақыреттің егіні» дастанында, адамдарды Аллаға ғана сенуге шақырып, адамға зиян келтіретін оғаш қылықтардан сақтануға үндейді:

«Шын ниетпен бір Аллаға құлшылық қыл,
Түзу түс алдыңдағы жолға таман;
Тағат қыл бір Аллаға ақ ниетпен,
Бұл күнде түк болмайсың жүрген бетпен;
Әр істің ықтияры бір құдайда;
Бір адам қылар қияс шарифатқа,

Құранға, қарамайды жазған хатқа.
Осындай қисық сөзден бойыңды тарт,
Алланы ұқсатпаңыз ешбір затқа;
Бір Алла діліне алмай, фазылына алсын,
Жұмақты біз ғаріпке қылсын несіп» [13, 22 б.].

«Ойласаң, ақыретін бәрі қиын,
Тірлікте ғибадат қып, хаққа сыйын!
Бұл күнде жамандықтан тыйылыңыз,
Алланың көрем десен жұмақ үйін.
...Бұл сөзім бір насихат қарындасқа,
Түп-түгел үлкен-кіші, кәрі-жасқа.

Жеткенше басың жерге ғибадат қыл,
Сұрақ жоқ айтатұғын мұнан басқа» [13, 33 б.] – деп, Мәшһүр Жүсіп пендені жамандықтан сақтандыратын ұлағатты іс ғибадаттың тек Аллаға ғана жасалатынын, иманды қорғап, нығайта түсетінін пайымдайды.

Ақынның «Ықылас» сүресі» деп аталатын өлең шумақтары ислам құндылықтарынан терең сыр шертеді. «Бес қымбат» атты өлеңінде иман, ғақыл, сабыр, шүкір, әдеп құндылықтарын насихаттай келіп:

«Ең әуел керек нәрсе иман деген,
Ақырет істеріне (ишларына) инан деген!
Құдай кешірет дегенмен, іс бітпейді» [13, 83 б.].

Мәшһүр Жүсіптің дін, имандылық тақырыбындағы барлық шығармалары – адамзаттық ұстанымға бағытталған, елді дұрыс бағытқа салып көзін ашатын, келешекті нұсқайтын туындылар. Ол саналы өмірін ұлттың фольклорлық мұрасын, шежіресін, ұлттық рухани дүниелерді жинақтап, жариялауға арнады.

Құранда иман жайлы: «Пайғамбар өзіне Раббы тарапынан түсірілгенге иман келтірді. Мүміндер де барлығы: Аллаға, періштелерге, кітаптарға және пайғамбарларға иман келтірді. «Елшілердің араларын айырмаймыз, естідік те бой ұсындық. Раббымыз! Сенен жарылқау тілейміз, қайтып барар жеріміз де Сенің алдың» [9, 84 б.] («Бақара» сүресі, 285-аят) деп келтірілген.

Иман шарттарынын мұсылмандар үшін маңызды екенін айтады.

«Екінші керек нәрсе – ғақыл деген.

Ғақылсызда таупық жағы тақыр деген.

Аз іске ашуланып, дінін бұзар,

Иманын кәпірлікке сатар деген» [13, 83 б.] – деп, Мәшһүр Жүсіп адамды басқа тіршілік иелерінен ерекшелейтін аса маңызды қасиеттердің бірі ақыл туралы ой қозғайды. Ал ақыл аз болған кезде адам ашуға бой алдырады, ол өз кезегінде түрлі жаман себеп-салдарға әкеліп соқтырады. Бұның артында дін бұзарлық та алыс емес. Ақылды ерекше бағалаған

халқымыздың мынадай сөз жауһарларын қалдырған: «Ақылдан ашу көп болса – ақыл кетер, Ашудан ақыл көп болса – ашу не етер?», «Ақылға ақыл қос, ашуынды тос».

Ал ақыл-ой дамуының ең жоғарғы дәрежесі – өмірлік тәжірибеге жүгінген терең ақыл, даналық. Адамдар өмірдегі, қоршаған ортадағы өзгерістердің мәніне жетуге тырысады. Бұл туралы Құранда: «Шексіз көктердің және жердің жаратылуында түннің және күндіздің өзгеруінде әлбетте, ақыл иелері үшін дәлелдер бар» [10] («Әли Имран» сүресі, 190-аят).

Мәшһүр-Жүсіп адам бойындағы байыптылық пен ұстамдылықты білдіретін асыл қасиеттердің бірі сабырлылық туралы былай дейді:

«Үшінші қымбат нәрсе – сабыр деген,

Сабырлысы мұратын табар деген.

Әр істе сабырсыздың тәубе – зорлық,

Сабырсыздық басқа пәле салар деген» [13, 83 б.], – Мәшһүр Жүсіптің пайымы бойынша сабырлы адам әрқашан өз мұратына жетеді. «Ақыл-адам көрігі, ақылдың сабыр серігі», «Сабырлы болсаң-озарсың, сабырсыз болсаң-тозарсың» – деген халық нақыл сөздер бекер босқа айтылмаған. Сабыр арқылы жақсы мен жаман ажырата білуге шақырады. Асығыстықпен жасалған істің жақсылыққа апармайтыны айтпасақ та түсінікті.

«Әс-Сабур» – Алланың көркем есімдерінің бірі, «сабырлы» дегенді білдіреді. Алла тағала құлдарының күнәларын сабырмен кешіріп, азабын тездетпейді.

Сабыр туралы Құран аяттарында жиі айтылады: «Әй мүміндер! Сабыр және намазбенен (Алладан) жәрдем тілеңдер, күдіксіз Алла (Т.) сабыр етушілермен бірге» [9, 50 б.] («Бақара» сүресі, 153-аят) және «Әй, мүміндер! Әр нәрсеге сабырлы, жауға шыдамды және қорғанысқа дайын болыңдар. Сондай-ақ Алладан қорқыңдар, әрине құтыласыңдар» [9, 126 б.] («Әли Имран» сүресі, 200-аят).

«Төртінші, қымбат нәрсе шүкір деген,

Нығметке шүкірсіздік – күпір деген.

Жатқан жерден: «Кұдай кешір!» [13, 83 б.] деген – қорлық,

Себеп іздеп тура жолмен жүгір деген» – деп, Мәшһүр Жүсіп адамның рухани кемелдену арқылы ұлғайып, адамгершілік келбетін айқындайтын шүкіршілік қасиеті туралы айтады. Шүкіршілік барға қанағат етумен шектелмей, жаратылыс хикметіне терең бойлап, өзінің бұл дүниеде бар болуына, жарық дүниені көріп, тіршілік жасауына шүкір етуінен көрінеді.

Құран сүрелерінде шүкіршілік туралы көптеп кездеседі, солардың бірі «Ағраф» сүресінің 10-аятында: «Билік жасасын деп Біз сендерді жерге табан тіреттік, оны игеріп игілігін көрсін дедік. Бірақ сендер сонда да аз шүкіршілік етесіңдер» [9, 220 б.] десе, осы сүренің 144-аятында («Алла

Т.): «Әй Мұса! Шынында сені адамдардан елшілікке және сөйлесуге таңдап алдым. Ендеше, саған бергендерімді ал да, шүкірлік етушілерден бол» [9, 237 б.] – деп көрсетілген.

«Бесінші, қымбат нәрсе – әдеп деген,

Әдепсізде иман тұру ғажап деген.

Кәпірлік әдептіде тұрмағандай,

Әдеп деген махаббатқа себеп деген» [13, 83 б.] – деп, ақын әр мұсылман әдепті болуы керек деп ой түйді. Әдептілік дегеніміз – тәрбиелі, сыпайы, жылы жүзді, көркем мінезді болу.

Қорытынды

Тұжырымдап айтқанда, қазақ ұлтының бұрыннан қалыптасқан діни құндылықтары мен салт-дәстүрлері бар және олар бір-біріне ешқашан қайшы келмеген. Қазақ ұлты үшін жаңадан дін ойлап тауып немесе басқа елден дін мен мәдениет әкелудің еш қажеті жоқ. Тек қазақ халқының қалыптасқан салт-дәстүрлерін, діни құндылықтары мен мәдениетін, тарихын өскелең ұрпаққа дұрыс түсіндірсек болғаны. Сонда ғана ешбір ағымдар еліміздің бірегейлігіне нұқсан келтіре алмайды. Сонда ғана қазақта бұрын шынайы ислам болмаған, олар исламды дұрыс түсінбеген деген сияқты қазіргі жаңсақ пікірлер туындамас еді. Ал діни радикализм мен жаңсақ түсініктердің алдын-алу, ел арасында түсіндіру жұмыстарын жүргізумен емес, ұзақ мерзімді стратегиялық жоспарларға негізделуі тиіс. Біздің пікірімізше, оның ішіндегі ең тиімдісі – өскелең ұрпақты мектеп қабырғасынан ұлттық-рухани құндылықтардың тереңінен сусындатып, ақын, жырау, отандық ғалымдарымыздың еңбектерімен таныстыру бағытында кешенді жұмыс жүргізу. Бұл – басқа этностар мен конфессиялардың құқығын шектеу емес, өзіміздің руханиятымызды жаңғыртуға деген талпыныс, ертеңгі ел алауыздығының алдын алу. Бұл – қазіргі деструктивті, радикалды ағымдардың қатарында жүрген қазақ ұлты өкілдеріне ой салатын қадам.

Ислам дінінің адамгершілік, өнегелілік қағидаттары мен құндылықтары ұлтымыз бен ел халқын біріктіретін қайнар көздердің бірі. Көрнекті исламтанушы-ғалым Халифа Алтай: «Дініміз – ислам. Бұған ешбір шәк-шүбәміз жоқ. Әрине, бұны мақтан етеміз. Мұсылман болғандығымыз үшін Аллаға қаншалық шүкірлік етсек те аз» [8, 8 б.], – дейді. Ал қазіргі дәуір бұрынғыларды мақтан тұтумен шектелуді көтермейді, көбіміздің ата-бабаларымыз діндар адамдар болған. Қазіргі ұрпақ өзінің діни танымымен емес, тек бұрынғы үлкендердің діндарлығын айтып мақтанады. Бұл – белгілі бір танымның қалыптасуына ықпал етуі мүмкін, алайда ұстаным орнықтыра алмайды. Өйткені, діндар бабалар өмірден өтті,

біздің діндарлығымыз олардай емес әрі діндарлық сабақтастықтың үзілгендігінен көптеген азаматтар дін жолына түсеміз деп жүріп адасып, теріс ағымдардың қатарын толықтырып жатыр. Әрбір ұлт пен халықтың жүріп өткен жолы мен ұзынсонар тарихы болатыны секілді, қазақтың да дінмен, иманмен, сеніммен біте қайнасып жатқан өз тарихы бар. Дін мен дәстүр дүниетанымы ата-бабаларымыздан бері жалғысып, сабақтасып келгенін естен шығармауымыз керек!

Әдебиеттер тізімі

- 1 Platon. Phaidon. – İstanbul, Atademir H.R.MEB, 1980. – 52 s.
- 2 Сейдімбеков А. Әріп, дін және мәдениет // Өмір журналы. – 1992. – №1. – 37 б.
- 3 Мұхамметжанов Қ. Таңдамалы шығармалар. – Алматы, Атамұра, 1998. – 416 б.
- 4 Жәнібеков Ө. Уақыт керуені. – Алматы, Жазушы, 1992. – 192 б.
- 5 Уотт М. Влияние Ислама на средневековую Европу, иное положение в мусулманском мире // Шапағат-нұр. – 2001. – №11. – 36-37 бб.
- 6 Назарбаев Н.Ә. IX Еуразиялық Медиа Форумында сөйлеген сөзі. – Алматы, 2010. – 2 б.
- 7 Жеті ғасыр жырлайды: екі томдық. – Алматы, Жазушы, 2021. 1- том. – 496 б.
- 8 Халифа А. Таңдамалы хадистер аудармасы. – Алматы: «Берен» ШК, 1993. – 112 б.
- 9 Бес ғасыр жырлайды. XV ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Екі томдық // ҚазССР Ғылым акад. М.О. Әуезов атындағы әдебиет және өнер ин-ты, Құраст: М. Байділдаев, М. Мағауин. – Алматы, Жазушы, 1989. Т 2. – 1989. – 496 б.
- 10 Оңғаров Е., Мұратәлі Н. Қасиетті Құран: мағынасы мен түсініктемелері. – Алматы, 2019. – 1012 б.
- 11 Абай. Қалың елім, қазағым... Өлеңдер. – Алматы, Атамұра, 2002. – 224 б.
- 12 Абай. Книга слов: Поэмы. Перевод с казахского К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. – Алматы: Ел, 1993. – 272 с.
- 13 Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 2 том. – Павлодар, «ЭКО» ҒӨФ, 2003. – 384 б.

Transliteration

- 1 Platon. Phaidon. – İstanbul, Atademir H.R.MEB, 1980. – 52 s.
- 2 Seidimbekov A. Arip, din zhane madeniet [Letter, Religion and Culture] // Omir zhurnaly. – 1992. – №1. – 37 b.
- 3 Muhammetzhanov Q. Tandamaly shygarmalar [Selected Works]. – Almaty, Atamura, 1998. – 416 b.
- 4 Zhanibekov O. Uaqyt kerueni [Time Caravan]. – Almaty, Zhazushy, 1992. – 192 b.
- 5 Uott M. Vlijanie Islama na srednevekovuju Evropu, inoe polozhenie v musulmanskom mire [Influence of Islam on Medieval Europe, a Different Position in the Muslim World] // Shapagat-nur. – 2001. – №11. – 36-37 bb.

6 Nazarbaev N.A. IX Eurazijalyq Media Forumynda sojlegen sozi [Speech at the IX Eurasian Media Forum]. – Almaty, 2010. – 2 b.

7 Zheti gasyr zhyrlajdy: eki tomdyq [Seven Centuries Sing: Two Volumes]. – Almaty, Zhazushy, 2021. 1-tom. – 496 b.

8 Halifa A. Tandamaly hadister audarmasy [Translation of Selected Hadiths]. – Almaty: «Beren» ShK, 1993. – 112 b.

9 Bes gasyr zhyrlajdy. XV gasyrdan XX gasyrdyn bas kezine dejingi qazaq aqyn–zhyraularynyn shygarmalary [Five Centuries Sing. Works of Kazakh Poets From the 10th Century to the Beginning of the 20th Century]. Eki tomdyq // QazSSR Gylym akad. M.O.Auezov atyndagy adebiet zhane oner in-ty, Qurast: M. Bajdildaev, M. Magauin. – Almaty, Zhazushy, 1989. T 2. – 1989. – 496 b.

10 Ongarov E., Muratali N. Qasietti Quran: magynasy men tusiniktemeleri [Holy Quran: Meaning and Explanations]. – Almaty, 2019. – 1012 b.

11 Abaj. Qalyn elim, qazagym... Olender [My Dear Country, my Kazakh... Poems]. – Almaty, Atamura, 2002. – 224 b.

12 Abaj. Kniga slov: Pojemy [Book of Words: Poem]. Perevod s kazahskogo K. Serikbaevoy, R. Sejsenbaeva. – Almaty, El, 1993. – 272 s.

13 Mashhur–Zhusip Kopejuly. Shygarmalary [Works]. 2 tom. – Pavlodar, «JeKO» GOF, 2003. – 384 b.

Захай А., Тышхан К.

Особенности религиозности в казахском мировоззрении

Аннотация. В статье рассматривается отражение религиозности в казахском мировоззрении, анализируются труды казахских ученых, посвященным обычаям и традициям ислама, духовному наследию казахского народа. Приводится доказательство того, что казахская традиция сочетается с сурами Корана, хадисами пророка. Показано, что они были предвестниками общечеловеческих, нравственных ценностей, а не ограничивались популяризацией требований шариата и культа. Объясняется, что масштабы религиозности в традиционном понимании гораздо шире, более значимы.

Ключевые слова: национальное мировоззрение, религия, традиции, национальные ценности, нравственность, совесть, аксиология, этика.

Zahai A., Tyshkhan K.

Features of Religiosity in the Kazakh Worldview

Abstract. The article considers the reflection of religiosity in the Kazakh worldview, the works of Kazakh scientists, dedicated the customs and traditions of Islam, about the spiritual heritage of the Kazakh people. The proof is given for the statement that the Kazakh tradition is combined with the verses of the Koran, the hadiths of the prophet. It is shown that they were harbingers of universal, moral values, and were not limited to popularization of the requirements of Sharia and cult. It is explained that the scale of religiosity in the traditional sense is much broader, more significant.

Keywords: National Worldview, Religion, Traditions, National Values, Morality, Conscience, Axiology, Ethics.

КУЛЬТУРОГЕНЕЗ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В СВЕТЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ПОДХОДА*

Аязбекова Сабина Шариповна

ayazbekova@mail.ru

*РГКП «Государственный историко-культурный музей-заповедник
«Ботай» Комитета культуры Министерства культуры и спорта РК
(Астана, Казахстан)*

Ayazbekova Sabina

ayazbekova@mail.ru

*Visiting Scholar of Botai, State Historical and Cultural Museum-Reserve
of the Committee of Culture of the Ministry of Culture and Sports
of the Republic of Kazakhstan
(Astana, Kazakhstan)*

Аннотация. На основе культурфилософской методологии, которая выступает в качестве обобщающей в процессе междисциплинарного анализа, с применением методов и данных лингвистики, цивилиологии и ДНК-генеалогии, раскрываются суть и особенности процесса культурогенеза тюркских народов.

Показано, что тюркская культурная идентичность начинает формироваться задолго до возникновения тюркского суперэтноса, одновременно с формированием прототюрков. Обосновывается положение о том, что процессы культурогенеза и антропогенеза синхронизированы, при этом формируются базовые общечеловеческие, а не этнические культурные универсалии.

Рассмотрена ботайская археологическая культура энеолита (3700–3100 годах до н. э.), которая является одной из самых значимых культур Великой степи (Степной Евразии), поскольку в ней отчетливо прослеживаются механизмы преемственности с более ранними и более поздними культурами и цивилизациями, в ней прослеживаются черты взаимодействия номадической и оседлой мировой цивилизации, а также локальной тенгрианской цивилизации.

В результате делаются выводы о том, что процесс культурогенеза привел к созданию на территории Великой степи самой ранней локальной тенгрианской цивилизации, а миграции прототюрков, как и доминирование кочевого образа жизни, определили высокую степень расширения тенгрианской цивилизации и распространения прототюркской культуры – не только в пространстве Евразийской степи, но и выходя за ее пределы.

* Работа выполнена по гранту BR10162994 «Археологические научно-экспериментальные исследования на поселении Ботай и моделирование систем обеспечения, образа жизни и мировоззренческо-сакральных контекстов носителей ботайской культуры». Источник финансирования - Комитет науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.

В статье определяется круг вопросов, требующих дальнейшего научного осмысления.

Ключевые слова: культурогенез, прототюрки, ботайская культура, тюркская культурфилософия, лингвистика, ДНК-генеалогия, цивилиология.

Введение

Важнейшими направлениями философии являются философия культуры и философия истории. В настоящее время многие исследования проблематики культурогенеза возникают на пересечении этих направлений философии. И хотя эксплицитное употребление термина «культурогенез» начинается лишь в XIX в., но уже в работах эволюционистов – Л.Г. Моргана [1], Г. Спенсера [2] и их последователей наметился междисциплинарный подход к изучению данной проблематики, когда многоаспектная проблема культурогенеза раскрывалась не только через призму гуманитарных наук – психологии, социологии, политологии, религиоведения, искусствоведения и этики, но и естественных – биологии, эмбриологии, морфологии и физиологии.

В данной статье, не претендуя на всеохватность, продолжая междисциплинарный дискурс освещения этого вопроса, ставится цель исследовать культурогенез тюркских народов в контексте лингвистики, цивилиологии и ДНК-генеалогии. Такой подход к анализу тюркского культурогенеза применяется впервые. Правомерность данного подхода определяется тем, что из результатов исследований разных наук можно сделать вывод о том, что культурогенез тюркских народов не синхронизирован с временем формирования этнонима «тюрк», тюркской государственности и тюркской цивилизации, а очевидная лингвистическая, цивилизационная и генетическая преемственность тюрков с прототюрками или, как их называют многие исследователи туранцами, предопределило обращение к результатам этих наук.

Наиболее бесспорным и очевидным примером раннего формирования тюркского культурогенеза выступает ботайская энеолитическая археологическая культура, которая находилась в многообразных связях с другими археологическими культурами древности – генетических, языковых, культурных, экономических и других. С научной точки зрения ботайская археологическая культура особенно ценна тем, что она является важной, если не центральной, частью развития Степной Евразии, охватывающей не только степную часть Азии и Европы, но и граничащие с ней лесостепные и пустынно-степные ареалы. В ней очевидны устойчивые, уже сформированные культурные константы, характерные для многих тюрк-

ских народов, такие как взаимодействие кочевого и оседлого образа жизни, космоцентрическая модель мира, тип и форма жилища. Ботайская культура дает представление и о тенгрианстве, с присущим ему культом предков, огня, природы, сакрализации власти. И наконец, одним из самых ярких маркеров, общих для всего тюркского мира, является культ коня. Общими по своему культуругенезу являются также сохранившиеся предметы материальной культуры. Все это позволяет говорить о том, что даже энеолитическая ботайская культура стала этапом развития, а не генезиса культуры тюркских народов.

Методология

Исследование опирается на *междисциплинарную методологию*, включающую методы и данные ДНК-генеалогии, истории, археологии и культурологии. При этом обобщающим методом исследования, соединяющим в единое исследовательское поле методы и данные разных наук, является *культурфилософский подход*, позволяющий осмыслить тюркский мир как единство мира человека и мира культуры, в их генезисе, развитии и многообразных связях.

Проблема культуругенеза с неизбежностью вызывает необходимость применения *исторической методологии*, которая позволяет увидеть логику исторического процесса, выявляя те или иные глубинные закономерности процессуального характера в древних археологических культурах и степных цивилизациях.

Веское слово в осмыслении проблем тюркского культуругенеза может сказать и лингвистика, которая на основе применения методов глоттохронологии, лексико-статистического анализа, сравнительного распределения лексических изоглоссов и других выявила глубокие исторические вехи происхождения тюркских языков.

В ряде работ автора настоящей статьи определено, что тюрки создали свою неповторимую оригинальную цивилизацию – тюркскую цивилизацию, особенность которой состоит в том, что она объединила в себе ресурсы и базовые характеристики двух мировых цивилизаций – номадической и оседлой, и в генетической преемственности продолжила традиции предшествующих ей тенгрианской, скифо-сакской и гуннской цивилизаций [3-5]. Это актуализировало применение цивилизационной методологии. Особенность цивилизационного подхода состоит в том, что он позволяет увидеть общие закономерности, присущие самым разным сферам общества на разных этапах развития. Именно этот подход дает возможность увидеть преемственность культуры – от ее генезиса до цивилизационного развития.

Сложность изучения культурогенеза тюркских народов во многом обусловлена доминированием кочевого образа жизни, для которого характерно преобладание духовных форм культуры над материальными, устным способом бытования культуры над письменным. А потому чрезвычайно важными становятся сведения и данные, достигнутые *методами ДНК-генеалогии*, раскрывающие существующие до нашего времени дискуссионные вопросы места и времени происхождения тюркских народов и их культуры. Следует признать, что современные геномные исследования уже имеют свою устойчивую методологию. В то же время интерпретация результатов ДНК-анализа останков древних людей еще находится на стадии первоначального осмысления исторических процессов, а потому некоторые положения ДНК-генеалогии относительно протекания исторических процессов являются дискуссионными. Однако сейчас уже все более и более становится очевидным, что ДНК-методология явилась значительным прорывом в области изучения древнего человека. Эта наука, призванная исследовать популяции древних людей, позволяет на основе анализа их геномов дать ответы на многие вопросы, касающиеся культурогенеза тюркских народов.

Культурогенез тюркских народов в свете лингвистики

Язык является одним из устойчивых маркеров возникновения и развития тюркской культуры.

Выдающийся исследователь алтайской языковой группы С.А. Старостин на основе анализа соответствий в области фонетики и базисной лексики пришел к выводу о генетическом единстве алтайской языковой семьи, включающей в себя тюрко-монгольскую, тунгусо-маньчжурскую и японо-корейскую ветви. Примечательно, что ее распад датирован VI тыс. до н.э. Важно также и то, что языки алтайской группы и после распада контактировали друг с другом [6].

Лингвистами является общепризнанным, что прародиной тюркских языков является Южная Сибирь и Алтай; наиболее широкое распространение тюркские языки получили на территории Центральной Азии.

Данные лингвистов совпадают с данными ДНК-генеалогии, которые также фиксируют Южную Сибирь и Алтай как место возникновения прототюрков. Что касается времени происхождения прототюрков, то ДНК-генеалогия говорит о еще более раннем их возникновении.

Культурогенез тюркских народов в свете цивилиологии

Одним из первых на высокий уровень экономического развития тюркцев (так называет исследователь прототюрков) обратил внимание Ф. Энгельс, который выделил такой признак цивилизации, как разделение труда. Именно этот признак возведен им в качестве основного в определении цивилизации. По его мнению, «цивилизация является той ступенью общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе» [7]. Говоря о варварстве, Ф. Энгельс пишет: «Но люди не везде остановились на этой ступени. В Азии они нашли животных, которых можно было приручать и в дальнейшем разводить в прирученном состоянии. У некоторых *наиболее передовых племен* (здесь и далее выделено мной – А.С.) – арийцев, семитов, может быть уже и у *тюркцев* – главной отраслью труда сделалось сначала приручение и лишь потом уже разведение скота и уход за ним. Пастушеские племена выделились из остальной массы варваров – *это было первое крупное общественное разделение труда*. Пастушеские племена производили не только больше, чем остальные варвары, но и производимые ими средства к жизни были другие. Они имели, сравнительно с теми, не только молоко, молочные продукты и мясо в гораздо больших количествах, но также шкуры, шерсть, козий пух и все возраставшее с увеличением массы сырья количество пряжи и тканей. *Это впервые сделало возможным регулярный обмен*. На более ранних ступенях развития мог происходить лишь случайный обмен; особое искусство в изготовлении оружия и орудий могло вести к временному разделению труда. Так, например, во многих местах были найдены несомненные остатки мастерских для изготовления каменных орудий позднего каменного века; мастера, развивавшие здесь свое искусство, работали, вероятно, за счет и на пользу всего коллектива, как это и сейчас еще делают постоянные ремесленники родовых общин в Индии. На этой ступени развития обмен мог возникнуть только внутри племени, да и тут он оставался исключительным явлением. *Теперь же, напротив, после выделения пастушеских племен, мы находим готовыми все условия для обмена между членами различных племен, для его развития и упрочения как постоянного института*. Первоначально обмен производился между племенами при посредстве родовых старейшин каждой стороны; когда же стада стали переходить в обособленную собственность все больше стал преобладать, и наконец, сделался единственной формой обмена – обмен между отдельными лицами. Но главный предмет, которым обменивались пастушеские племена со своими соседями, был скот; *скот сделался товаром, посред-*

ством которого оценивались все другие товары и который повсюду охотно принимался и в обмен на них, – одним словом, *скот приобрел функцию денег и служил деньгами уже на этой ступени»* [7].

Если отталкиваться от этого заключения Ф. Энгельса, то можно обратить внимание на то, что ботайская культура имеет все признаки разделения труда. Это отчетливо показано в работе В.Ф. Зайберта [8], открывшего данную археологическую культуру.

Из сказанного можно сделать вывод, что именно domestикация привела к значительным изменениям не только видового фокуса ботайского коноводства, но и к развитию цивилизационной парадигмы, проявляющейся в изменении генетического состава человека, в его хозяйственной деятельности, дальнейшей адаптации к природным условиям, формировании воспроизводящей экономики, увеличением размеров поселений и их взаимодействием. Это, в конечном счете, отражает цивилизационный уровень развития, проявившийся в первоначальных основах государственности, социальной стратификации общества, религиозных представлениях, мировоззрении, культуре и искусстве ботайцев.

Что касается тенгрианской цивилизации, в которую входит ботайская культура, то она обладает такими признаками, как единство территории (ядро – Великая степь), общность этногенеза (прототюрки и протомонголы), языковая общность (алтайская языковая семья), наличие религии (тенгрианство) и ранних форм письменности (в петроглифах – иероглифическая, пиктографическая, позже – тамговая). Тенгрианская цивилизация имеет единство культуры и менталитета, обладает эстетическими формами сознания, высоким уровнем медицинских, астрономических, биологических, климатических знаний. О развитости системы экономических отношений у тюркских народов может свидетельствовать и широко разработанная теория мир-системы (Н.Н. Крадин, А.Г. Франк, А.В. Коротаев, С.Ю. Малков, Д.А. Халтурина и Л.Е. Гринин).

Культурогенез тюркских народов в свете ДНК-генеалогии

На сегодняшний день вопрос о времени происхождения прототюрков является спорным. А это значит, что лишь гипотетически мы можем говорить о времени культурогенеза тюркских народов.

Конечно, ссылаясь на время возникновения этнонима «тюрк», можно было бы выделить период раннего средневековья. Однако культура, как и ее носители, не синхронна процессам возникновения этнонимов, а возникает значительно ранее. Когда же именно?

Представляется, что ответить на этот вопрос может дать ДНК-генеалогия. Так, исследования А.А. Клёсова, основанные на реконструкции 4408 гаплогрупп

типов и других, значимых для ДНК-генеалогии, показателях, обнаруживают, что прототюрками, говорящими на прототюркском языке, являются носители гаплогруппы R1b. Исследователь обозначил их общим термином – эрбины. Определено, что гаплогруппа R1b R возникла в южной Сибири, на Алтае путем мутаций ДНК, где произошло вычленение из гаплогруппы R субклада R1a 24480 лет н. (предки ариев, носители праиндоевропейского языка), а затем 20880 лет н. субклада R1b (эрбинов) [9; 10, с. 219].

Следует отметить, что в настоящее время идет дискуссия по некоторым выдвинутым положениям А.А. Клёсова. Что касается времени возникновения гаплогруппы R1b, то на сегодняшний день доказательные опровержения, основанные на результатах генетики, а не на общих суждениях («сомнительно» – «не сомнительно») не представлены. Если данные расчеты А.А. Клёсова все-таки будут признаны генетиками, то можно будет говорить о том, что прототюрки-эрбины произошли в 21 ± 3 тыс. до н.э. И поскольку их расселение и миграционные пути отличались от путей предков носителей гаплогруппы R1a (ариев), то можно будет также полагать, что одновременно с процессом формирования прототюрков начался процесс образования культуро-особенных черт этого суперэтноса. Данный исторический период особенно важен для осмысления идентичности прототюрков, однако, если учитывать их генезис из другой – более ранней гаплогруппы R, то можно предположить, что в целом процессы культурогенеза и антропогенеза синхронизированы. Представляется в этой связи, что в культурогенезе на этом этапе антропогенеза формировались не этнические, а базовые общечеловеческие культурные универсалии.

Что касается ботайской культуры, то общепризнанной и неоспоримой является их принадлежность к гаплогруппе R1b. Первоначально такое заключение дал Институт медицинских исследований Макса Планка в Гейдельберге (Германия). С момента его основания в Институте работали шесть лауреатов Нобелевской премии, а потому не доверять этим результатам – значит отказаться вообще от современных достижений науки. Именно этим Институтом при ДНК-анализе ботайских черепов была выделена гаплогруппа R1b, а точнее R1b-M73.

А.А. Клёсовым была дана и более полная расшифровка генома ботайца – с субкладом и родительской цепочкой: R1b-M343 > L278 > L754 > L388 > P297 > (M73 + M269) [11, с. 1202], что свидетельствует о примесях.

Не до конца проясненным остался вопрос о роли носителей других гаплогрупп в процессе формирования тюркского этногенеза. В то же время в одной из последних работ А.А. Клёсова выделена вторая гаплогруппа, распространенная у ботайцев, – N1a. Исследователем раскрыт не только его субклад N1a-P43, но и его родительская цепочка сипов: N-M231 >

N1-M2183 > N1a-F1206 > (N1a1-M46 + N1a2-P43) [11, с.1202], в которой также прослеживаются примеси.

Эти данные совпадают с результатами других геномных исследований ботайцев и всего Евразийского континента [12-14], которые также могут свидетельствовать о широком расселении прототюрков и скотоводческо-кочевом укладе их жизни.

В то же время геномные исследования ботайской лошади показали, что процесс ее доместикации протекал в стационарных условиях [15, 16], что может говорить об оседлости и сезонном характере определенной части населения Ботая. Стало быть, можно предположить, что ботайская культура находится на пересечении номадической и оседлой цивилизаций, что характерно также и для тюркской цивилизации, и для ее культуры.

Из этого можно сделать вывод, что к периоду средневековья, когда уже были сформированы тюркский суперэтнос и тюркская цивилизация, уже существовала развитая культура в ее системной целостности - с присущей ей способами функционирования, с набором определенных характеристик, видов искусства, жанров и форм.

Заключение

Опираясь на данные лингвистики, ДНК-генеалогии и ранее предложенную автором теорию о макроцивилизационной системе Великой степи, применяя их результаты к изучению культурогенеза тюрков, можно сделать некоторые выводы.

1. Процесс культурогенеза тюрков был запущен значительно ранее формирования тюрков как суперэтноса, его начало (общечеловеческого, а не этнического характера) может быть синхронизировано с процессом антропогенеза.

2. ДНК-исследования А.А. Клёсова обозначают веку формирования прототюрков, основных носителей гаплогруппы R1b (эрбинов) в 21±3 тыс. до н.э., на основании чего, после окончательного решения данного вопроса генетиками, можно будет предполагать, что в этот же период были запущены процессы формирования их культурной идентичности.

3. Пример ботайской культуры обнаруживает целостную устойчивую культуру с набором признаков номадической и оседлой мировых цивилизаций, а также тенгрианской локальной цивилизации, что свидетельствует о ее промежуточном характере: от культурогенеза к тюркской цивилизации.

4. Процесс культурогенеза привел к созданию на территории Великой степи самой ранней локальной тенгрианской цивилизации, а миграции прототюрков, как и доминирование кочевого образа жизни, определили

высокую степень распространения прототюркской культуры и расширения тенгрианской цивилизации – не только в пространстве Евразийской степи, но и выходя за ее пределы.

Но сегодня важным является также и то, что именно культурфилософия как отрасль философии, проблемное поле которой включает исследование специфики становления культуры, ее сущности, особенностей и закономерностей культурно-исторического процесса, может стать тем мостом, который способен объединить методы и данные разных наук. Ибо именно философские обобщения являются квинтэссенцией осмысления той или иной историографической и культурологической проблемы, сводя воедино результаты и выводы междисциплинарной методологии. А это значит, что исследование данного вопроса не может быть исчерпано применением только какой-либо одной методики, а должно иметь повсеместный междисциплинарный характер.

Важно это потому, что исследование культурогенеза тюркских народов позволяет понять культурный код и культурную идентичность современных тюркоязычных народов. Одновременно с этим осмысление проблемы культурогенеза утверждает общность всех тюркских народов, независимо от их исторической принадлежности к мировым синхронным цивилизациям – номадической или оседлой, к государствам, созданным прототюркскими и тюркскими народами в древности и в наше время. И наконец, осмысление культурогенеза помогает определить парадигму будущего развития всех современных тюркских народов, как имеющих собственную государственность, так и входящих в иные государства.

Список литературы

1 Морган Л. Г. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. – Л.: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 368 с.

2 Спенсер Г. Синтетическая философия. – Киев: Ника-Центр, 1997. – 513 с.

3 Аязбеков С.А., Аязбекова С.Ш. 2021. Цивилизации Великой степи: философско-культурологический анализ (к проблеме начала). 2-е изд. – Нур-Султан: АСТ Полиграф. – с цвет. илл. 352 с. (Серия «Цивилизации и искусство Великой степи»).

4 Аязбекова С.Ш. Языковая общность как инструмент образования цивилизации (на примере тюркской цивилизации // 76 Международная научно-практическая конференция «Современные языковые системы как инструменты преобразования действительности». 1 этап первенства по филологическим наукам. – London: JASHE, 2014. – 62-65.

5 Аязбеков С.А., Аязбекова С.Ш. Тюркская цивилизация: теоретический и исторический контекст // Тюркский альманах. – Астана. 2014. – С. 172-195.

6 Старостин С.А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. – М.: ГРВЛ. 1991. – С. 62-63.

7 Фридрих Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства // [Электронный ресурс] URL: http://www.revolucia.ru/eng_pscg.htm (Дата обращения 07.2022).

8 Зайберт В.Ф. Ботайская культура. – Алматы: КазАқпарат, 2009. – 576 с.

9 Klyosov A.A. Ancient history of the Arbins, bearers of haplogroup R1b, from Central Asia to Europe, 16,000 to 1500 years before present. *Advances in Anthropology*. – 2012. – №2. – С. 87–105.

10 Клёсов А.А. История ариев и эрбинов. Европейский Запад против европейского Востока. – М.: Концептуал, 2019. – 320 с.

11 Клёсов А.А. Ископаемые ДНК в 2021 году. ДНК-генеалогия и «геномная популяционная генетика». Часть 5 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. Научно-публицистическое издание Академии ДНК-генеалогии. – Volume 15. – 2022. – No. 8. – August.

12 Allentoft M.E., Sikora M., Sjögren K.-G., Rasmussen S., Rasmussen M., Stenderup J., Damgaard P. B., Schroeder H., Ahlström T., Vinner L., Malaspina A.-S., Margaryan A., Higham T., Chivall D., Lynnerup N., Harvig L., Baron J., Della Casa P., Dąbrowski P., Duffy P. R., Ebel A. V., Epimakhov A., Frei K., Furmanek M., Gralak T., Gromov A., Gronkiewicz S., Grupe G., Hajdu T., Jarysz R., Khartanovich V., Khokhlov A., Kiss V., Kolář J., Kriiska A., Lasak I., Longhi C., McGlynn G., Merkevicus A., Merkyte I., Metspalu M., Mkrtychyan R., Moiseyev V., Paja L., Pálfi G., Pokutta D., Pospieszny Ł., Price T. D., Saag L., Sablin M., Shishlina N., Smrčka V., Soenov V. I., Szeverényi V., Tóth G., Trifanova S. V., Varul L., Vicze M., Yepiskoposyan L., Zhitenev V., Orlando L., Sicheritz-Pontén T., Brunak S., Nielsen R., Kristiansen K., Willerslev E. Population genomics of Bronze Age Eurasia // *Nature*. – (2015. – № 522. – P.167–172. – doi:10.1038/nature14507 Medline.

13 Haak W., Lazaridis I., Patterson N., Rohland N., Mallick S., Llamas B., Brandt G., Nordenfelt S., Harney E., Stewardson K., Fu Q., Mittnik A., Bánffy E., Economou C., Francken M., Friederich S., Pena R. G., Hallgren F., Khartanovich V., Khokhlov A., Kunst M., Kuznetsov P., Meller H., Mochalov O., Moiseyev V., Nicklisch N., Pichler S. L., Risch R., Rojo Guerra M. A., Roth C., Szécsényi-Nagy A., Wahl J., Meyer M., Krause J., Brown D., Anthony D., Cooper A., Alt K. W., Reich D. Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe // *Nature*. – 2015. – № 522. P. 207–211. – doi:10.1038/nature14317 Medline.

14 Jeong Ch., Balanovsky O., Lukianova E., Kahbatkyzy N., Flegontov P., Zaporozhchenko V., Immell A., Wang C.-Ch., Ixan O., Khussainova E., Bekmanov B., Zaibert V., Lavryashina M., Pocheshkhova E., Yusupov Y., Agdzhoian A., Koshel S., Bukin A., Nymadawa P., Churnosov M., Skhalyakho R., Daragan D., Bogunov Y., Bogunova A., Shtrunov A., Dubova N., Zhabagin M., Yepiskoposyan L., Churakov V., Pislegin N., Damba L., Saroyants L., Dibirova K., Artamentova L., Utevska O., Idrisov E., Kamenshchikova E., Evseeva I., Metspalu M., Robbeets M., Djansugurova L., Balanovska E., Schiffels S., Haak W., Reich D. & Krause J. Characterizing the genetic history of admixture across inner Eurasia // *The American Journal of Human Genetics*. – 23.05.2018. – doi: <https://doi.org/10.1101/327122>.

15 Outram A. K. 2014. *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*, V. Cummings, P. Jordan, M. Zvelebil, Eds. – Oxford University Press. – 29 p.

16 Outram A.K., Stear N.A., Bendrey R., Olsen S., Kasparov A., Zaibert V., Thorpe N., Evershed R. P. 2009. The earliest horse harnessing and milking. *Science* 323. – P. 1332–1335. doi:10.1126/science.1168594 Medline.

Transliteration

1 Morgan L.G. *Drevnee obshchestvo, ili Issledovanie linij chelovecheskogo progressa ot dikosti cherez varvarstvo k civilizacii* [Ancient Society, or An Inquiry into the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization]. – L.: Izdatel'stvo Instituta narodov Severa CIK SSSR, 1934. – 368 s.

2 Spenser G. *Sinteticheskaya filosofiya* [Synthetic Philosophy]. – Kiev: Nika-Centr, 1997. – 513 s.

3 Ayazbekov S.A., Ayazbekova S.SH. 2021. *Civilizacii Velikoj stepi: filosofsko-kul'turologicheskij analiz (k probleme nachala)* [Civilizations of the Great Steppe: Philosophical and Cultural Analysis (on the Problem of the Beginning)]. 2-e izd. Nur-Sultan: AST Poligraf. – s cvet. ill. 352 s. (Seriya «Civilizacii i iskusstvo Velikoj stepi») (in Russ).

4 Ayazbekova S.SH. *Yazykovaya obshchnost' kak instrument obrazovaniya civilizacii (na primere tyurkskoj civilizacii)* [Linguistic Community as a tool for the Formation of Civilization (on the Example of the Turkic Civilization)] // 76 *Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya «Sovremennye yazykovye sistemy kak instrumenty preobrazovaniya dejstvitel'nosti»*. 1 etap pervenstva po filologicheskim naukam. – London: JASHE, 2014. – 62-65. (in Russ).

5 Ayazbekov S.A., Ayazbekova S.SH. *Tyurkskaya civilizaciya: teoreticheskij i istoricheskij kontekst* [Turkic Civilization: Theoretical and Historical Context] // *Tyurkskij al'manah*. – Astana. 2014. – S. 172-195. (in Russ).

6 Starostin S.A. *Altajskaya problema i proiskhozhdenie yaponskogo yazyka* [The Altai problem and the origin of the Japanese language]. – M.: GRVL. 1991. – S. 62-63. (in Russ).

7 Fridrih Engel's. *Proiskhozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstva* [The Origin of the Family, Private Property, and the State] // [Elektronnyj resurs] URL: http://www.revolucia.ru/eng_pscg.htm (Data obrashcheniya 07.2022). (in Russ).

8 Zajbert V.F. *Botajskaya kul'tura* [Botai Culture]. – Almaty: KazAkparat, 2009. – 576 s. (in Russ).

9 Klyosov A.A. *Ancient history of the Arbins, bearers of haplogroup R1b, from Central Asia to Europe, 16,000 to 1500 years before present*. *Advances in Anthropology*. – 2012. – №2. – C. 87–105.

10 Klyosov A.A. *Istoriya ariev i erbinov. Evropejskij Zapad protiv evropejskogo Vostoka* [History of the Aryans and Erbins. European West Versus European East]. – M.: Konceptual, 2019. – 320 s. (in Russ).

11 Klyosov A.A. *Iskopaemye DNK v 2021 godu. DNK-genealogiya i «genomnaya popgenetika»* [Fossil DNA in 2021. DNA genealogy and “genomic popgenetics”]. *CHast' 5 // Vestnik Akademii DNK-genealogii. Nauchno-publicisticheskoe izdanie Akademii DNK-genealogii*. – Volume 15. – 2022. – No. 8. – August. (in Russ).

12 Allentoft M.E., Sikora M., Sjögren K.-G., Rasmussen S., Rasmussen M., Stenderup J., Damgaard P. B., Schroeder H., Ahlström T., Vinner L., Malaspinas A.-S., Margaryan A., Higham T., Chivall D., Lynnerup N., Harvig L., Baron J., Della Casa P., Dąbrowski P., Duffy P. R., Ebel A. V., Epimakhov A., Frei K., Furmanek M., Gralak T., Gromov A., Gronkiewicz S., Grupe G., Hajdu T., Jarysz R., Khartanovich V., Khokhlov A., Kiss V., Kolář J., Kriiska A., Lasak I., Longhi C., McGlynn G., Merkevicus A., Merkyte I., Metspalu M., Mkrtchyan R., Moiseyev V., Paja L., Pálfi G., Pokutta D., Pospieszny Ł., Price T. D., Saag L., Sablin M., Shishlina N., Smrčka V., Soenov V. I., Szeverényi V., Tóth G., Trifanova S. V., Varul L., Vicze M., Yepiskoposyan L., Zhitenev V., Orlando L., Sicheritz-Pontén T., Brunak S., Nielsen R., Kristiansen K., Willerslev E. Population genomics of Bronze Age Eurasia // Nature. – (2015. – № 522. – P.167–172. – doi:10.1038/nature14507 Medline (in English).

13 Haak W., Lazaridis I., Patterson N., Rohland N., Mallick S., Llamas B., Brandt G., Nordenfelt S., Harney E., Stewardson K., Fu Q., Mittnik A., Bánffy E., Economou C., Francken M., Friederich S., Pena R. G., Hallgren F., Khartanovich V., Khokhlov A., Kunst M., Kuznetsov P., Meller H., Mochalov O., Moiseyev V., Nicklisch N., Pichler S. L., Risch R., Rojo Guerra M. A., Roth C., Szécsényi-Nagy A., Wahl J., Meyer M., Krause J., Brown D., Anthony D., Cooper A., Alt K. W., Reich D. Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe // Nature. – 2015. – № 522. – P. 207–211. – doi:10.1038/nature14317 Medline (in English)

14 Jeong Ch., Balanovsky O., Lukianova E., Kahbatkyzy N., Flegontov P., Zaporozhchenko V., Immell A., Wang C.-Ch., Ixan O., Khussainova E., Bekmanov B., Zaibert V., Lavryashina M., Pocheshkhova E., Yusupov Y., Agdzhoyan A., Koshel S., Bukin A., Nymadawa P., Churnosov M., Skhalyakho R., Daragan D., Bogunov Y., Bogunova A., Shtrunov A., Dubova N., Zhabagin M., Yepiskoposyan L., Churakov V., Pislegin N., Damba L., Saroyants L., Dibirova K., Artamentova L., Utevska O., Idrisov E., Kamenshchikova E., Evseeva I., Metspalu M., Robbeets M., Djansugurova L., Balanovska E., Schiffels S., Haak W., Reich D. & Krause J. Characterizing the genetic history of admixture across inner Eurasia // The American Journal of Human Genetics. – 23.05.2018. – doi: <https://doi.org/10.1101/327122> (in English).

15 Outram A.K. The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers, V. Cummings, P. Jordan, M. Zvelebil, Eds. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 29 p. (in English).

16 Outram A.K., Stear N.A., Bendrey R., Olsen S., Kasparov A., Zaibert V., Thorpe N., Evershed R. P. 2009. The earliest horse harnessing and milking. Science 323. – P. 1332–1335. doi:10.1126/science.1168594 Medline (in English).

Аязбекова С.Ш.

Пәнаралық көзқарас тұрғысынан алғандағы түркі халықтарының мәдени генезисі

Аңдатпа. Пәнаралық талдау процесінде шолу қызметін атқаратын мәдени-философиялық әдіснама негізінде лингвистика, цивилиология және ДНК-генеологиясы шежіресінің әдістері мен деректерін пайдалана отырып, түркі халықтарының мәдени генезисі процесінің мәні мен ерекшеліктері ашылады.

Түркі мәдени бірегейлігі түркі суперэтностарының пайда болуынан әлдеқайда бұрын, прототүркілердің пайда болуымен бір мезгілде қалыптаса бастайтыны көрсетілген. Мәдени генезис пен антропогенез процестері синхрондалады, оның үстіне этникалық мәдени әмбебаптар емес, жалпыадамзаттық негізгі әмбебаптар қалыптасады деген ереже дәлелденген.

Ұлы даланың (Далалық Еуразия) ең маңызды мәдениеттерінің бірі болып табылатын энеолит дәуіріндегі (б.з.д. 3700-3100 жж.) Ботай археологиялық мәдениеті қарастырылады, өйткені онда ежелгі және неғұрлым кейінгі мәдениеттер және өркениеттер арқылы сабақтастық тетіктері айқын байқалады, көшпелі және отырықшы әлемдік өркениеттің, сондай-ақ жергілікті Тәңірлік өркениеттің өзара қарым-қатынасының ерекшеліктері бақыланады.

Нәтижесінде мәдени генезис процесі Ұлы дала аумағында ең ежелгі жергілікті Тәңірлік өркениеттің құрылуына әкелді, ал прототүркілердің қоныс аударуы көшпелі өмір салтының басым болғаны секілді Тәңірлік өркениеттің қанат жаю деңгейінің жоғары және прототүркілік мәдениеттің Еуразия даласының кеңістігінде ғана емес, сонымен бірге одан әрі де таралуын анықтады деген тұжырымдар жасалады.

Мақалада одан әрі ғылыми зерделеуді талап ететін бірқатар мәселелер айқындалады.

Түйін сөздер: мәдени генезис, прототүркілер, Ботай мәдениеті, түркі мәдени философиясы, лингвистика, ДНК-генеологиясы, өркениеттануы.

Ayazbekova S.Sh.

Cultural Genesis of the Turkic Peoples: an Interdisciplinary Approach

Abstract. The article uses methods and data of linguistics, civiliology and DNA genealogy to reveal the essence and features of the process of cultural genesis of the Turkic peoples. The methodology is based on cultural-philosophical approach, which acts as a generalizing principle in the process of interdisciplinary analysis.

The article shows that the Turkic cultural identity begins to form long before the emergence of the Turkic superethnos, simultaneously with the formation of the proto-Turks. It argues that the processes of cultural genesis and anthropogenesis are synchronized with the formation of basic universal (not ethnic) cultural universals.

The main focus of the article is the Botai archaeological culture of the Eneolithic (3700-3100 BC), one of the most significant cultures of the Great Steppe (Steppe Eurasia). Botai is an exemplar culture where the traces of the mechanisms of continuity with earlier and later cultures and civilizations, as well as the features of the interaction of the nomadic and sedentary world civilization and local Tengrian civilization, can be seen.

As a result, the article concludes that the process of cultural genesis had led to the creation of the earliest local Tengrian civilization on the territory of the Great Steppe, and the migration of the Proto-Turks, as well as the dominance of the nomadic lifestyle, had determined broad expansion of the Tengrian civilization and Proto-Turkic culture.

The article defines a range of issues that require further scientific understanding.

Keywords: cultural genesis, proto-Turks, Botai culture, Turkic cultural philosophy, linguistics, DNA genealogy, civiliology.

ЗАРАТУШТРАНЫҢ ӘЛЕМДІК МӘДЕНИЕТТЕГІ ОРНЫ*

¹Сейдуманов Серік Тұрарұлы, ²Омарова Гүлнар Сейіткерімқызы

¹seidumanoff@gmail.com, ²fsd.philosophy@gmail.com

^{1,2}ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану

және дінтану институты

(Алматы, Қазақстан)

¹Seidumanov Serik, ²Omarova Gulnar

¹seidumanoff@gmail.com, ²fsd.philosophy@gmail.com

^{1,2}Institute for Philosophy, Political Science and

Religion Studies CS MSHE RK

(Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа: Мақалада зороастризм дінінің негізін қалаушы, Пайғамбар Заратуштраның тұлғалық болмысы мен ол туралы ғалымдардың көзқарастары сараланады. Зерттеу мақсаты адамзаттың тарихында терең ойлаудың, даналықтың ең көне үлгісінің бір көрінісі болған, Заратуштраның адамзат мәдениетіндегі орны мен оның адамзат рухани құндылықтарының дамуына, әлемдік діндердің қалыптасуына тигізген әсерін айшықтау. Заратуштраның ілімдері ежелгі көшпелілер өркениеті рухани құндылықтары негізінде қалыптасып, дала даналығы інжу маржандарының бір көрінісі болған.

Заратуштра әлеуметтік-мәдени органы қайта қалпына келтіріп, қоғамды жаңа құндылықтармен жаңғыртып, кемелдендіру мақсатымен өзінің ілімдерін таратуға тырысқан, алайда оның ілімдері көшпелі қоғамнан қолдау таппай, ол басқа кеңістіктерге кетуге мәжбүр болды. Кейін оның ілімдері Ауғанстан, Иран т.б. елдер арқылы бүкіл әлемге таралды. Заратуштраның әнұрандары көне дала көшпелі қоғамындағы ежелгі аңыздар, эпостық-жырлар негізінде қалыптасып дамыды, бұны «Авестаның» ескі жазбалары, «Гаттардан» байқауға болады. Заратуштраның рухани құндылықтары әлемдік мәдениетті даланың даналық әуендерімен байытып, оның әнұрандарындағы даналық ежелгі грек т.б. ойшылдардың дүниетанымына, әлемдік мәдениеттің дамуына терең ықпал етті. Заратуштра даналығы Ф. Ницше т.б. еңбектерінде терең айшықталады.

Қайта жаңғыру басталған қазіргі кезде қазақ халқының рухани құндылықтарын айшықты танып білу еліміздің келешек даму жолын анықтауға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: қоғам, сабақтастық, руханилық, құндылық, ерекшелік, дәуір, даналық.

* Мақала № OR11465461 «Қазақстанның тұрақты даму стратегиясы контексіндегі қоғамның мәдениеті мен құндылықтарын зерттеу» ғылыми бағдарламасы аясында шығарылды.

Кіріспе

Адамзаттың рухани құндылықтарының дамуына әсерін тигізген, зороастризмнің негізін қалаушы тарихи-мәдени тұлға Заратуштраның әлемдік мәдениеттегі орны ерекше. Заратуштра Орта Азияда көне түркілердің әлеуметтік мәдени ортасында дүниеге келіп, әлемдік діндердің, сонымен қатар антик ойшылдары дүниетанымының қалыптасуына терең ықпал етті. Бірқатар Кеңес ғалымдарының көп жылғы ғылыми зерттеу жұмыстарының қорытындылары нәтижесінде, зороастризм негізінен Орта Азияда пайда болып, осы кеңістік арқылы басқа әлемге таралғаны анықталған. Ғылымда зороастризмнің пайда болуының негізгі екі бағыты: Заратуштра мен оның даналық кітабының пайда болуының Мидиялық немесе Батыстық (А. Дюпперон, Дж. Дарместетер т. б.) және Шығыстық немесе Бактриялық (Х. Бартоломэ, Х. Ньюберг, В.В. Струве, Е.Э. Бертельс т. б.) теориялары қалыптасты.

Зороастризм көне ілкі түркілер (прототүркілер) мекендеген кеңістіктегі, көне эпостық жыр-аңыздары мен мәдени рухани құндылықтары негізінде пайда болып, әлемдік діндердің қалыптасуына, әлемдік мәдениет пен өркениеттің дамуына терең ықпал етті. Заратуштра өз ілімдерін халыққа түсіндіру мақсатында бүтін мәтіндерді әуезді жан тебіренер сарынға салып, ерекше дауыспен, ауызша жырлап, халыққа жеткізуге тырысқан. Заратуштраның әнұрандары алдымен санада ауызша сақталған. Кейін Иранда ежелгі пехлеви тілінде жазбаша қалпына келтіріліп, зороастризмнің қасиетті кітабы «Авеста» Иранда кітап болып басылып шығып, Ауғанстан, Азербайжан, Таяу және Орта Шығыс, Үндістан т.б. әлемге таралған. Өзбекстан, Азербайжан т.б. түркі елдерінде «Авеста» мәселесі зерттелгенімен, Заратуштраның тұлғалық болмысын, «Авестадағы» даналықтың философиялық қырларын Батыс, Шығыс мектептері секілді, әлемдік деңгейдегі ғалымдардың көкейтесті зерттеу нысанына алынатындай, түркілерге ортақ рухани құндылықтармен терең айшықталған «Авестаны» зерттейтін түркілерге ортақ зерттеу мектебі қалыптаспаған деген ойға келдік.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеудің методологиялық және теориялық негізіне нақты тарихилық, тарихилық пен логикалықтың бірлігі қағидаларын басшылыққа ала отырып, салыстырмалы талдау, герменевтикалық әдістер қолданылды. Зерттеудің ғылыми маңызы аталған мәселелерді тарихи-мәдени тұрғыда анықтауда бірқатар ғылымдардың жүйелі байланысында зерделеу басты

назарға алынды. Салыстырмалы-тарихи талдау әдісі арқылы Заратуштра ілімдері ілкі түркілердің көне эпостық жыр-аңыздары мен мәдени рухани құндылықтары негізінде пайда болып, әлемдік діндердің қалыптасуына, Батыс, Шығыс ойшылдары дүниетанымына ықпалы, оның идеяларының маңызы талданады.

Заратуштра: тарихи-мәдени тұлға

Заратуштра зороастризм дінінің негізін қалаушы, әлемдік мәдениетте алғашқы даналық ой-пікірлерді қалыптастырушылардың бірі. Ол даналықтың адам мен қоғамды өзгертуге ықпал ететін рухани күш екенін танып, өзінің ілімдерін, жаңашылдықты өзі өмір сүретін ілкі түркілердің әлеуметтік-мәдени ортасына енгізуге талпынды. Заратуштра өзінің діни ілімдеріндегі қайырымдылық пен зұлымдықтың аражігін ашып, адамға рухани әлемнің сырын ашып, қоғам адамдарына әлем ізгілік пен мейірімділіктен ғана емес, қайырымсыз зұлымдықтан да тұратынын түсіндірмек болды. Осы мақсатта ол өзі өмір сүрген әлеуметтік-мәдени ортадағы адам мен қоғамды реттейтін рухани құндылықтардың үйлесімді қатынасын орнатып, оның адам игілігіне қызмет етуіне бар күш жігерін жұмсаған данышпан.

Ғылымда Заратуштра өмір сүрген уақыт пен кеңістік туралы алуан түрлі көзқарастар қалыптасты. Гректер Заратуштраны «Зороастр» – «жұлдызшы» – деп атаған. Ғалымдар көне грек, рим, вавилон т.б. антик авторлары еңбектерінде Заратуштра туралы көзқарастардың сақталуы, «Авестадағы» Жаратушы Құдай Ахура Мазданың Заратуштраға берген нұсқауларына қарап, Заратуштра өмірде болған, тарихи тұлға екендігіне күмән келтірмейді. Ирантанушы Ө. Күмісбаев Заратуштра Будда, Махавира, Конфуций секілді тарихи тұлға екендігін айтады [1, 8 б.]. Заратуштраның шын өмірде болған тарихи тұлға екендігі «Авестаның» ежелгі нұсқасымен жазылған он жеті Әнұрандарында («Гаттарда») оның Спитама Заратуштра есімі мен оның тегі анық аталып, оның қайғысы мен қасіреті жайында баяндалуы оның тарихи тұлға екенін анық дәлелдейді. Зороастризмнің қасиетті кітабы «Авестада» Заратуштра Ахура Мазда жіберген жолдауларды халыққа ерекше әуенмен, терең сезімге толы, зармен жеткізген. Бұл тұтас өлең түріндегі мәтіндер «Гаттар» – «Әнұрандар» белгілі бір әуезбен айтылатын жыр ма, әлде, қандай жанр екені әлі де толық шешімін таппаған. Бұл мәтіндерде Табиғат, адам мен әлем, жан-жануарлардың жаратылуы, емшілік-медицина, сот реформалар, о дүние мен бұ дүние сыры т. б. этикалық құндылықтар баяндалған. Р. Алшанов Заратуштра «дұғаны ерекше әдіспен, әнмен

айтатын адам, оның дауысы інгеннің боздаған үнін еске түсіреді» дейді [2, 426-427 бб.].

Зартуштраның есімін әр түрлі халықтар өзіне қолайлы етіп атаған, халық арасында оның: Зороастр, Затрауистер, Заратустра, Зороастер, Зартушт, Зардуш, Зәрдешт, Зердешт, Зердушт, Заратуштра, Зәрдеш, Йаратұш т.б. дейтін есімдері сақталған. Данышпанның Затрауистер есімі Диодор шығармаларында аталады. Е.А. Дорошенко, В.И. Абаев, Ж. Дюшен-Гийемен Пайғамбар есімінің мазмұны – «түйе жетектеген адам» дейтін мағына беретіндігі жөнінде айтады. Түйе бейнесі қырғыздың батырлық эпосы «Манаста» көмекке келетін желаяқ, желмая болып көрінетіні белгілі. Түйені түркі халықтары мифологиясында пір тұтып, киелі жануар санайды.

Отандық зерттеушілер У. Х. Шалекенов-Баласағұни, С.И. Оспанов, Р.А. Алшанов т. б. Зартуштраның есімін фонетикалық тұрғыда зерделей келе Заратуштра, «Зоротуштра» – сөзінің мәні, «Зор-От-Ұстаушы» дейтін мағына беретініне тоқталды [2, 424 б.]. Зерттеуші С.И. Оспанов Заратуштра болмысын «Жаратушы» деңгейіне көтеріп, оның ілімдерін жаратушылық ілім деп, атай келіп, ол «Даналықтың Бірінші иегері» болып табылатындығы жөнінде атап көрсетті [3, 108 б.]. Бұл көзқарастармен У.Х. Шалекенов-Баласағұнидың пайымдаулары бір арнадан шықты [4, 3 б.]. Бірқатар зерттеушілер К. Аюбай, Р. Алшанов т. б. С.И. Оспановтың бұл көзқарастарын сынға алып, Құдай, ол Жаратушы, ал Пайғамбар оның адамдарға жіберген елшісі екендігін тілге тиек етіп, Зартуштраны Жаратушы деңгейіне көтерген бұл көзқарастарының қисынсыз екенін алға тартты. Зартуштраны кейбір ғалымдар Жайықтың шығысын қоныстанған сақтардан шыққан десе, кейбірі «қазіргі Пәкістан, Ауғанстан-Батыс Үндістаннан жерлерін біріктіріп сол кезде «Сакстан» атанған елден шыққан..., батыстықтар «Заратуштра» иран тілінде «сары» немесе «түйе иесі», – дегенді білдіреді десе, заратуштрашылық діннің өз ғұламасы, – дәстүр С.Х. Джабвала: бұлай айту батыстықтардың қателігі, ескі кітаптарда «Заратуштра» «Біріншінің Жаратқаны», «Даналықтың Бірінші Иегері» дегенді білдіреді дейді [3, 108 б.]. С. Оспанов біз соңғы екі атаудың 1-сі ақиқат, ал 2-ші балама атау деп, оның біз шамалаған алтай-прототүркі-протоиран халықтарының ортақ байырғы тілге жақын түбірі «жарату» деген мағынаға сәйкес келеді деп, есептейміз» [3. 108 б.] дей келіп, С. Оспанов Жаратушылық ілімдер туралы ойын «Заратуштра-Декарт-Юнг: тұйықталған шеңбер» атты мақаласында айшықтайды.

Зерттеушілердің Заратуштра өмір сүрген уақыт туралы мәліметтері де әртүрлі. В. Хеннинг Заратуштра б. з .д. 630 - 553, 628 - 551, 618 - 541 жж. өмір сүрген болуы мүмкін десе, Ксанф Лидийский Заратуштра б. з. д.

1700 -1500 жылдары өмір сүрген дейді [5, 8 б]. Кейбір Кеңес және Еуропа ғалымдары Заратуштра б. з. д. I мыңжылдықта өмір сүрген деп есептейді.

Пайғамбар отбасымен бақташылық және егіншілікпен айналысып, көшпелі ілкі түркі қоғамында өмір сүрген тайпалардан шыққан [6, 122 б.]. Заратуштра 3 әйелге үйленіп, 2 әйелінен бірнеше балалары болған. Бала дүниеге жылап келетін болса, аңыз бойынша Заратуштра туылған кезде өмірге күліп келген екен, бұл құбылыстан оны қоршаған адамдар, оның қасиет қонған сәби екенін болжаған. Заратуштраға 30-жасында Пайғамбарлық қонған (Ясна 43), осыдан бастап Пайғамбар өз ілімдерін халыққа таратуға бел байлап, ел арасына шығып таң сәриде Ахура Маздадан келген аяндарды жан тебірентер үнмен, халыққа тұтас мәтіндерді әуезбен жеткізетін болған. Заратуштра халық арасына шығып дүниенің ақыры болатыны, о дүниедегі мәңгі өмір мен бұл дүниедегі істеген жақсы жаман істер үшін адамның жауап беруі хақ екені, табиғат пен адамның, жануарлардың жаратылуы т. б. туралы зар айтып, адамдар осы мәселелерді түсіне алмай қапы қалмауы керек, дейтін көзқарастарымен адамға ақыл кеңес береді. Заратуштра адам о дүние қамын ерте ойлауы керектігі жайында айтып, ел аралап, о дүние мен бұл дүние арақатынасы т.б. әлемнің сыры туралы жырлап, зар айтып халыққа жеткізуге тырысқан. Р. Алшанов Заратуштра есімінің мәніне ең ықтимал сәкес келетін мағына, оның есімінің «Зар айтушы» дегенді білдіруі екендігі жөнінде өз ойын білдірді [2, 424 б.].

Заратуштраның жан тебірентер зары, оның ілімдері көшпелі қоғам адамының жүрегін елжірете алмады. Ол Ахура Мазда Құдайға жалбарынып, ілімдерінің халықтан қолдау таппағанын, бұл зарын әнұрандарына қосып, Ахура Маздаға қайғы мұңын төгіп, жалбарынып, мақсатқа жеткізуін сұрайды (Ясна 48). Ғалымдар Заратуштраның зар айту сарыны Қорқыт ата, Хұтып Хорезми, А. Йүгінеки, Асан Қайғы т. б. жырауларға келіп ұласатынын айтады [7, 44 б.].

М.С. Орынбеков Заратуштра ілімдері уағыздалған «Авестаның» ең көне нұсқасы б. з. д. II – I мыңжылдықтарда қалыптаса бастағанын, зороастризм қазақ топырағында ежелде пайда болғанын, оның жаңа бөліктері жазбаша түрде б. з. д. IV - III ғғ. дейін жазылғандығы жайында айтады [8, 75 б.].

Заратуштра өмір сүрген әлеуметтік мәдени ортада арий т. б. ілкі түркі тайпалар өмір сүрген, Заратуштраның осы тайпалардың бірінен шыққаны туралы Еуропа, Ресей, отандық, түркі елдері ғалымдарының көзқарастары бар (Дж. Дарместетер, У. Шалекенов – Баласағұни, Р. Алшанов т. б.). «Авестада» Заратуштраның Ариана жайлауынан келгені, «Авеста» жазбаша деректерінде баяндалады. Бұл кеңістік ілкі түркілердің ата қонысы

(Қ. Серікпаев, Б. Көмеков, У.Х. Шалекенов - Баласағұни, Р. Алшанов т. б.). «Жағарапиялық әнұранда» Ахура Мазда арилықтардың жайлауын Датия өзені жағасында жаратқаны айтылады. Бұл мекенді Ардви (Әмудария) мен Датия (Сырдария), әрі қарай Баруқаш (Каспий теңізі), сонымен қатар Чайчаста (Арал теңізі) өңірлері болып табылатыны туралы ғалымдар Қ. Серікпаев [9. 7 б.], Б. Көмеков, У. Х. Шалекенов - Баласағұни, Р. Алшанов т. б. еңбектерінде көрініс тапты. Алайда, Заратуштраның түркілік шығу тегімен келіспейтін ғалымдар бар екенін айтауымыз керек. Сондықтан бұл мәселелер терең зерттелу нысанында.

Далалық ілкі түркілердің материалдық және рухани құндылықтары С.С. Черников, Р. Груссе, Я. Мураками, Дж. Фрезер, Ә. Марғұлан, А. Қасымжанов, К. Ақышев, К. Байпақов, Ж. Құрманқұлов, М.С. Орынбеков, С.Б. Бөлекбаев, С. Нұрмұратов т. б. еңбектерінде көрініс тапты. Терең материалдық және рухани құндылықтарды өмірге әкелген ежелгі қазақ жерінде дәурен кешкен ілкі түркілер бірегей мәдениеттерді қалыптастырып, адамзат өркениетіне зор үлес қосты.

Көне түркілердің наным-сенімі «Тәңір». Түркі ата-бабаларымыз ғарыш Тәңірдің мекені деп, қадірлеп Зеңгір Көк Аспан, Жер - Су, Ай, Күнге киелі ұғым ретінде қараған. Тәңіршілдік дүниетанымда ілкі түркілер Айға, Күнге, Жер мен Суға табынғаны Көк түркілердің жазбаша руна ескерткіштері және қағазға түскен «Ырық бітік» жазуы ашылғанға дейін, ауызша түрде дамыған, көне эпостар мен ежелгі жыр аңыздардан белгілі болуы жайында Ә. Марғұлан атап көрсетті. «Оғызнаме» дастанында Оғыз қаған бірінші әйелінен туған ұлдарына Ай, Күн, Жұлдыз деген есім берсе, екінші әйелінен туылған үш ұлға Көк, Тау, Теңіз – деп, ат беруінен түркілердің дүниетанымындағы Көк Тәңіріне деген ерекше құрметін байқаймыз [1. 9 б.]. Бұл ежелгі заманнан бастап қалыптасып, кейін Көк түріктердің тасқа басылған руна сына жазуында жалғасын тапты.

«Биікте Көк Тәңірі,

Төменде қара жер жаралғанда,

Ортасында адам баласы жаралған...» (М. Жолдасбековтың аудармасында) [10, 364 б.] дейтін Күлтегін жазуында түркілер адам мен элем туралы дүниетаным бағдарларын, наным-сенімін айқындап, өзіндік ұстанымдарын қалыптастырған. Осы негізде олардың элеуметтік мәдени ортасында тұрмыс тіршілігі мен салт дәстүрлерінде өзіндік мінез-құлық пайда болып, өмірлік бағыт-бағдар қалыптасты. Тәңір дінінде көне түркі ел басқарушы қағандарға да құт қонған тұлға ретінде қаралып, олардың тұлғалық болмысы ерекше құрметтеліп, Зеңгір Аспанда Тәңір, жердегі Қағанға Құдайдың жарылқаған, құт қонған адамы ретінде құрмет көрсетілген.

Заратуштра Пайғамбар өз ілімдерін тәңірлік сенім орныққан қоғамда дүниеге әкелді. Осы құндылықтарды негізге алып, ол адам мен қоғамды өзгертуге тырысты, бірақ көшпелі қоғамның өз заңдылықтары, орныққан өз наным-сенімі, рухани-мәдени дүниетанымы бар еді. Зороастрылықтардың да өзіне тән ерекше дәстүрлері қалыптасқан. Мәселен, зороастрылықтардың діни дәстүрлерінде олардың дүниеден өткен адамды жерлеу салтында адамның мүрдесі дәстүр бойынша тасты-далалы алқаптарға тасталатын болған. Тәңіршілдікте ата-баба рухына құрмет көрсетуге терең мән берілетін. Ежелгі тәңіршілдік наным-сенімді берік ұстанған қоғам бұл жаңа құндылықты қабылдамады. Кейбір ғалымдар бұл құбылыстың сырын алуан түрлі бағалады.

Заратуштра ілімдерінің әлемдік мәдениетке әсері

Заратуштра өз ілімдерін тарату мақсатында алыс аймаққа қоныс аударып, парсы жерінде Виштаспа атты елбилеуші тарапынан қолдау тауып, бұл дін ежелгі парсыларға таралып, алғашында ұрпақтан-ұрпаққа ауызша беріліп, әлемге тарайды. Парсылар да зороастризмді өздеріне қолайлы етіп қабылдағаны Накширустам мәдениетінен байқалған. Зерттеушілер арасында Ирандағы парсы зороастризімінің өзіне тән ерекшеліктеріне байланысты, Иран зороастризімін зороастр дініне жатқызуға бола ма? деген көзқарастар қалыптасты. Бехистун жазбаларында зороастризмді ұстанған елбилеушілердің мүрделері тасталмағаны артефактілермен, Накширустам жартастарынан да анықталған. Ғалымдардың зерттеулеріне қарағанда, парсылар зороастризмді қабылдап, бұл діннің дәстүрлерін орындау барысында бұл дінге өзіндік ерекшеліктер енгізгені, шынайы зороастрліктердің наразылығын тудырғаны байқалған. Осы тұрғыдан зерттеушілер парсылардың зороастризм дәстүрлеріне өзіндік ерекшелігін орнықтырғанына қарап, Струве, И.М. Дьяконов т. б. ахеменидтердің бұл көзқарастарынан зороастризм дініне бірқатар өзгерістер енгізілгені жайында пайымдайды.

Ресей ғалымдарының зерттеу қорытындылары («Топыраққала» мәдениеті) ғылымда сенсациялық бетбұрысты көзқарастардың қалыптасуына ықпал етті. Бұл зерттеулерден кейін Заратуштра және оның ілімдері зороастризм мен оның қасиетті кітабы «Авеста» Орта Азия өңірінде дүниеге келген дейтін әйгілі көзқарастар айқындалды. Бұл туралы осы саланы зерттеген С.П. Толстов, В.В. Струве, К.В. Тревер, Е.Э. Бертельс, И.М. Дьяконов, А.О. Маковельский, С.Г. Кляшторный, Т.И. Сұлтанов т. б. еңбектерінде көрініс берді. Осы көзқарастарды қолдай отырып, Б. Көмеков, У. Шалекенов - Баласағұни, Т. Еңсегенов,

С.И. Оспанов, Қ. Серікпаев, Р. Алшанов т. б. отандық ғалымдар да бұл құндылықтар Орта Азияда дүниеге келген деген қорытындыға келді. Т. Еңсегенов Батыс Европа ғалымдары И. Маркварт, Х. Нюрнберг, М. Бойс та осы көзқарастарды қолдайтынын тілге тиек етеді. Бұл көзқарастар Өзбекстан, Азербайжан т. б. түркі елдері ғалымдарының еңбектерінде айшықталып, тіпті, Азербайжан, Өзбекстан т. б. көне рухани құндылықтар «Авестадан» бастау алады дейтін көзқарастар да қалыптасқан.

Ғалымдар Заратуштра Пайғамбар темір, қола, жез, алтын, күміс т. б. бұйымдар жасалып, қару жарак, темір үзенгі, доңғлақты арба, алтын әшекейлер т. б. кең қолданыста болған б.з.д. I мыңжылдықта Орта Азияда өмір сүрген дейтін қорытындыға келген [11, 51 б]. Темір әкелуші ілкі түркілер туралы Ә.Марғұланның «Бегазы-Дәндібай» т.б. мәдениеттерін ашуы көне түркілерді зерттеуге үлкен жаңалық әкелді. Ә. Марғұланның қола бұйымдар жасалған ежелгі қола дәуірінде ауызша көне жыр-эпостар, аңыз-эпсаналар қалыптасқаны жайында көзқарастарын білдірді [12, 80 б.]. «Топыраққала», «Ақайым-Сынтасты» мәдениеттерінің т. б. ашылуы рухани бастаулардың айқындалуына жол ашқанмен, осы күнге дейін бұл құндылықтар терең зерттеу нысанында қалды, бұл мәселелерді ғылымдардың жүйелі байланысында терең зерттеу маңызды.

Заратуштра ілімдері дүниеге келген б. з. д. I мыңжылдықта ілкі түркілердің материалдық және рухани құндылықтары, адам мен әлем туралы мифологиялық дүниетанымы, ежелгі аңыздық желілерден құралған көне эпостық-жырлары қалыптасып, көптеген ғажайып аңыздар ауызша түрде дамыды. Академик, тарих ғылымдарының докторы М.Қ. Қозыбаев: «Дала өркениеті әлемдік дамуға ең алдымен тәңірлік дүниетанымды берді, Зәрдеш (зороастр) дінін таратты; металл қорытудың ордасы болды... өзіндік дүниетаным қалыптастырды т.б. дала Гомерлері бай ауыз әдебиетін жасады» – дейді [13, 4 б.].

Заратуштраның дүниетанымы туралы антик ойшылдары шығармаларында мәліметтер сақталды. Заратуштраның ой-пікірлері грек ойшылдарының дүниетанымына терең әсер етті. Эллинизм дәуірінің мәдениеті данышпан Заратуштра туралы әртүрлі көзқарастар мен аңыздар қалыптастырып, бұл архетиптік бейнені (Юнг) Еуропалық мәдениетке тарихи сабақтастық арқылы жаңғыртып, жеткізді. Эллиндік дәуір Заратуштра туралы көптеген синкреттік мифтерді қалыптастырды [14, 313 б.]. Грек аңыздары бойынша, Заратуштра ақиқатты іздеп тауға көтерілгенінде, аспаннан жалын құлағанмен, оның Заратуштраға зияны тимеген. Осының әсерінен Заратуштраның жан дүниесінде ерекше қасиет – даналыққа құштарлық пайда болғаны туралы айтылады. Эллиндік

антик дәуірінде Заратуштра жұлдызшы (астролог) және сиқыршы (маг) ретінде қабылданып, ол туралы көптеген аңыздар ортағасырлық Еуропаға жеткен [15, 2 б.]. Христиан діні пайда болғанға дейін алуан түрлі аңыздар Азиялық данышпан Заратуштра мен оның ілімдері туралы грек ойшылдары арасына кең тарады. Плиний, Пифагор, Платон, Аристотель т.б. дүниетанымында Заратуштра ғажайып сиқыршы, жұлдызшы ретінде танымал болғанмен, оның адам мен әлемге, адам мен табиғатқа, даналыққа деген сүйіспеншілігі грек ойшылдарына, Платон философиясы мен неоплатонизмнің қалыптасуына ықпал етті. Евдокс Книдскийдің пайымдауынша, Заратуштраның көзқарастары Платонның «Табиғат туралы» шығармасының жазылуына ықпал еткен. Платонның замандасы, әрі шәкірті Евдокс Книдский: «можно предположить, что иранское учение наложило свой отпечаток на дуализм греческого философа...» деп, Заратуштраны ұстазы Платонмен салыстырған [11, 23 б.]. Пифагор т.б. Заратуштраны өз ұстазы санаған.

Дж. Дарместетер ежелгі гректерден ортағасырларға Маздеизм туралы, Заратуштра есімі, ол туралы аңыздардан басқа зерттеулер болмағанмен, оның сиқыршы емес, даналықтың құпия ғылымдарының білгірі екені, оның әнұрандарында ғылым негіздері қаланғаны анықталды, гректер оны даналықтың сырын меңгерген ғұлама ретінде танып, Қайта Өрлеу дәуірінде Заратуштра туралы нағыз зерттеулер басталғанын айтады. Дж. Дарместетер батыс зерттеушілері данышпан Заратуштра мен оның ілімдері туралы грек-рим авторларының мәліметтерін жинады, мұны Барнабе Бриссон іске асырғанын айта келе, Азиядан шыққан данышпан туралы алғашқы антик шығармалары келесі мыңжылдықта италян, ағылшын, француз саяхатшылар Пьетро делла Валле, Генри Лорд, Габриель дю Шинон т.б. зерттегенін, олар Индия мен Персиядан зороастризмнің жолын ұстанушыларды тауып, олардың салт-дәстүрлерін зерттегенін айтады [15, 3 б.]. Габриель дю Шинон олардың кітаптарын көріп, оның бәрі бір тілде жазылғанын байқап... Томас Хайд ежелгі парсы дінінің тарихын қалпына келтіру барысында, бұл жазбалар түп нұсқа емес, парсы дәуірінің соңғы кезеңінде өкінішке орай, қолдан жақын уақытта құрастырылған дүние екені анықталған екен. Дж. Дарместетер: «С помощью Парсов и Авесты мы можем вернуться к самому сердцу того самого важного периода в истории религиозной мысли, который стал свидетелем слияния арийского разума с семитским и таким образом мы открываем вторую стадию арийской мысли» [15, 2 б.] дейді. Дж. Дарместетер пайымдауындағы «Авестаның» көмегімен арийлер ақыл-ойының екінші кезеңіне қайта оралу, бұл көшпелілер өркенитін, көне арийлер рухани құндылықтарын ашуға үлкен мүмкіндік туындап отырғанын байқатып отыр.

Дж. Дарместетер бұл ұлы шығармаға үлкен құрметпен, сүйіспеншілікпен қарап, өткен ежелгі дәуір сонау алыс заманда болса да, бұл қазына келер уақыт арнасында да өзінің өзектілігін еш уақытта жоймайтындығын, бұл ұлы шығарма «Авестаның» кейін шыққан діндерге терең әсері болғанын айта келе, бұл шығарма адамзат ақыл ойының көкжиегі болып табылатын, арийлер жасаған бірегей рухани құндылық екенін білдіре келіп: «...в древние времена, греки, первым изучили ее. Аристотель, Гермипп и многие другие писали об этом в книгах, из которых, к сожалению, до нас не дошло не более нескольких фрагментов. Мы находим ценные информации об этой рассеянной книге, в рассказах историков и путешественников, охватывающих более десяти столетий, начиная с Геродота вплоть до Агафия и Прокопия... Ксанф Лидиец, который жил до Геродота, упомянул имя Зороастра...» дейді. Прокл Заратуштра туралы жазылған 70 дәптерді сақтап, осы дәптерлердегі Заратуштра ілімдеріне қатысты 5 түсініктеме (комментарий) жазған» [15, 3 б.]. Батыс Еуропада «Авеста» туралы 49 томнан тұратын коллективтік аударма жұмысы шығарылған. Ежелгі парсы дінін зерттеуді ертедегі гректер Платон, Аристотель, Гермипп т.б. бастаған, өкінішке орай, бұл туралы сақталған маңызды мәліметтер бізге жетпеді. Заратуштра даналығы көне антик дәуірінен бастап ортағасыр, Қайта Өрлеу дәуірі ойшылдары дүниетанымына өз ықпалын тигізіп, кейін бүкіл Еуропаға таралды. Еуропалық ғалымдар Заратуштра мен оның қасиетті кітабы «Авестаға» үлкен қызығушылық танытып, олар императорлар сарайы жанындағы ғылыми зерттеу орталарында Заратуштра туралы антик заманынан т.б. қолжазбаларды жинақтап, бастырып шығарды. Сократ т.б. еңбектері жазбаша күйінде сақталмағаны белгілі, Сократ шығармалары оның шәкірттері арқылы таралғанын еске алсақ «Авеста» жазба күйінде сақталғандықтан, бұл ескерткіш бүгінгі ғылымда кең зерттеулердің жүргізілуіне септігін тигізері айқын.

XIX ғ. аяғында Ф. Ницше құндылықтарды құдай идеясымен алмастыруды іздеуде Заратуштра туралы өз аңызын қалыптастырып, «Заратуштра осылай деді» еңбегін жазды. Ғалымдар Ф. Ницшенің 1883 - 1885 жж. жазылған әлемдік классикалық мұралар қатарына жататын еңбегінің табиғи болмысын танып білу үшін, оны тек неміс тіліндегі түпнұсқада оқу керектігі жайында кеңес бергенімен, бұл еңбек аудармасында да Ф. Ницшенің мәні терең еңбектерінің бірі болып қала беретініне күмән жоқ. Ф. Ницшенің бұл еңбегіндегі кейіпкер, 30-жастағы Заратуштра туған жерінен тау-тас аралап, жалғыз болуға бекініп, кетуге мәжбүр болуы, он жылдай уақыт өткен соң Заратуштра өзінің бойында ерекше даналық пайда болғанын сезіп, оны адамдармен бөлісіп, адамдарға

түсіндіруге бел бұғанын айтып, Ф. Ницше Заратуштраның жан дүниесін өзінше түсіндіруге тырысады» [16, 7 б.]. Заратуштра адамдарды жақсы көретінін айтқан қария, оны бірқатар уақыт орманда қалып қалып, өмір сүруге көндірген. Ф. Ницше Заратуштраның мораль, психология, заң, табиғат, адам мен әлемнің жаратылуы т.б. этикалық-философиялық тақырыптарда эңұрандарын қалдырғаны жайында айтады. Ницшенің «Речи Заратустры» бөліміндегі, «О трех превращениях» « [16, 21 б.] бөлімшесінде Заратуштра данышпанның ойын жеткізіп, адам рухы үш түрленуден өтуі керек, соның 1-шісінде рух түйеге, 2-ші сатыда көтерілу үшін арыстанға айналуға ұмтылады, өмірді өзгертуге ұмтылу, айқасу, не де болса алға өрлеу сатысы. Бұдан кейін 3-ші таза сәбилік сатысы, бәріне қол жеткізген соң, бар адамды тең жақсы көріп, пәк таза күйде әулиелік сатыға өту, рухтың жаңа бағытқа ұмтылатыны пайымдалады [16. 21-24 бб.]. Заратуштраның ілімдерін, оны қоршаған қарапайым халық түсіне алмады. Ф. Ницше осы ойды білдіре келе, барлық адамдардың шын мәнінде жақсы деп жүргені, шын мәнінде жақсы емес. Ол жақсы болса, ол істі шынайы жақсы деу керек. Шын мәнінде жамандық басым түсіп отырады. Ойшыл Ницше сол жаман күндердің өзі жақсы екенін айтады.

Ф. Ницше «Предисловие Заратустры» бөлімінің, «О сверхчеловеке и последнем человеке» бөлімшесінде, асқақ адам (сверхчеловек) идеясы айшықталады: «...И обратился Заратустра к народу словами: «Я учу вас о Сверхчеловеке. Сверхчеловек смысл земли! Заклинаю вас, братья оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о неземных надеждах» дей келіп Ф. Ницше асқақ адам көзқарастарындағы «Что есть счастье мое?», «В чем добродетель моя», «В чем справедливость моя» [16, 10 б.] т. б. деп, Заратуштраның философиялық пайымдаулары жайында ой қозғай келе, хайуан мен асқақ адамның арасында тік жартастың шыңырауында керілген жалғыз арқаннан өту де, өтпеу де, тұрып қалу да, кері қайту да, алдыға жылжу да, алдыға жылжымау да қатер төндіреді [16, 12-13 бб.]. Дүниенің оң, теріс қырларын танудың сыры мол, дұрыс жолдың абзалын таңдау қиын. Заратуштра ескі құндылықтар негізінде, жаңаны орнықтырып, қоғамды, адамды өзгертпек болды, орнықтыра алмады. Ол не істеу керек еді? Заңды, қоғамды, адамды өзгерту керек пе еді? Көне қоғам адамдары жаңаны түсінбеді, бұрынғыша өмір сүргісі келді, өзгерісті, жаңаны қабылдамады, данышпан жаңаны басқа кеңістіктерге алып кетті.

Ал, қазіргі ХХІ ғасырда Қазақстанның тұрақты дамуын қамтама-сыз ету мақсатында жаңа әділетті қоғамды құрып, жаңғырту үшін жаңа қоғам құруды неден бастау абзалырақ. Алып жаһандық табиғи, тарихи әлмисақтан келе жатқан даму заңдылығының қыр-сыры мол. Ескі мен

жаңаның арақатынасын қалай түсіне аламыз? Заманауи жаһандық құбылыстар бұрынғыша өмір сүруге мүмкіндік бермегенде, заманауи қажеттілікті қанағаттандыратын құндылықтар орнықтырылмағанда, кәрі тарихтың болмай қоймайтын даму заңы орнығып, бұл үрдіс жаңа қоғамның заманауи тарихи дамуының талабымен, ескі құндылықтарды ығыстырып, күні жеткен ескі дәуір кетіп, тарихи кезеңдерде жаңа дәуірдің дамуына жол беріп, адамзат қоғамы осындай даму жолынан өтіп отырған. Осылайша ескі қоғам кетіп, жаңа дәуірдің таңы атып, табиғи, тарихи заңдылықтардың нәтижесінде, алма кезек дүние, өз кезегімен келіп отырған. Біз бұл тарихи үдерісті қалай түсіне аламыз? Жаһандық даму ғылымда тарихи-мәдени құндылықтарды зерттеудің жаңа әдістерін дүниеге әкеліп, ұлттың, қоғамның дамуын жаңаша танып білуде бұрынғы көзқарастарды ығыстырып, жаңа көзқарастардың дүниеге келуіне ықпал етуде. Біз осы құндылықтарды айшықты танып білуіміз керек. Бәрін өзгерту де, өзгертпеу де, жаңаны әкелу де, әкелмеу де болмай қоймайтын алып жаһандық заманауи үрдіс толқынын тоқтата ала ма? Тарихи сабақтастық арқылы ұлттық құндылықтарымыз жаңғырып, жаңарып осы күнге жеткен болса, онда оны келер уақыт арнасында да нығайтып, жаңаша жаңғыртып ертеңгі ұрпаққа жеткізуге үлкен мүмкіндігіміз бар.

Әйгілі неміс сазгері Р. Штраус 1896 жылы Ф. Ницшенің аталған еңбегінен терең шабыт алып, Ницшенің осы кітабының құрметіне «Заратустра осылай деді» атты 9 бөлімді симфония жазып қалдырған екен. Ф. Ницшенің бұл еңбегі Р. Штрауска ғана емес, кейінгі өнер мен мәдениет, философия мен әдебиет т. б. салаларда мәні терең шығармалардың дүниеге келуіне ықпал етті. Соның бірі отандық зерттеуші, жазушы Дидар Амантайдың «Гүлдер мен кітаптар» атты постмодернистік шығармасының «Заратуштра» бөлімінде аңыз бойынша Заратуштраның нұрдан жаратылып дүниеге келуі, сонымен қатар автордың романына ерекше шырай беріп тұрған құндылықтардың қатарында адамзаттың інжу маржанына айналған «Авеста» қасиетті кітабында есімдері аталатын Заратуштра, арий көне тайпаларды билеген Йима патша т. б. туралы бейнеленеді. «Арий» көне заманда дала мәдениетін қалыптастырушы тайпалардың бірі. Біз сөзді зерттеу барысында, оның «Ар» түбірі түркі руна жазуларында өте көп кездесетіні байқалды. Автор, Д. Амантай бүгінгі оқырманның жан дүниесіне ежелгі дәуірдегі «Авеста» мен Заратуштра т. б. туралы құндылықтарды жаңамен астастыра айшықты көрсетеді. «Авестада» кездесетін бірқатар сөздердің ішінде «Бахт» сөзінің этимологиясына біз осы сала маманы болмағандықтан, лингвист т.б. маман ғалымдарының назарын аудару мақсатында тоқтала кетелік, бұл сөзді ғалымдар «бақыт» – «счастье» деп түсіндірген екен. Кейбір ғалымдар бұл сөзді түркілік

«Бахқұт» сөзімен байланыстырса, кейбір ғалымдар «Бахт» араб-парсы сөзі екенін айтады. Профессор Е. Тұрсынов «Бақсы» сөзінің түбіріндегі «бах», («бақ») – Құдай, «шы» – қосымша – Құдайдың қызметшісі, құлы мағынасында деп түсіндіреді («Тәңір текті түркілер», Алаш айнасы, 22 ақпан 2015 ж.). Бұл жердегі «Бақ» сөзі – Құдай. Ал, «Құт» – жан, өмірлік қуат, рух т.б. көп мағынасы бар, қазақ дүниетанымында қасиетті ұғым, Орхон руникалық түркі жазуында кездеседі. Құт мекен, құт-береке құтты қоныс (Асан қайғы, М. Қашқари «Құтты білік») т. б.

Пайғамбарлар дәуірі

«Пайғамбарлар дәуірі» аталған кезеңді К. Ясперс «кіндік дәуір» – деп атаған (б. з. д. 800 – 200 жж.) бұл дәуірде әлемнің әр түрлі кеңістіктерінде Пайғамбарлардың шығуы кездейсоқ болған құбылыс емес екенін әлем ғалымдары байқаған [17, 98-99 бб.]. «Әлемдік мәдениет тағдырын мыңжылдықтар көлемінде кескіндеген рухани қозғалыстардың ұяда қанат қағып, қияға шырқаған уақыты... Ол есімдер әлемдік діндердің, әрқайсысы бір-бір құрлық іспетті діни-философиялық жүйелердің символдарына айналған... қытайда Конфуций мен Лао-Цзы, Үндістанда Будда, Иранда Зәрдешт, сосын тау-тасы күнге күйген Палестинада пайғамбарлар... шықты» [17, 98-99 бб.]. Құранда жер бетіне 124 мың (кейбір деректерде 224 мың) Пайғамбар келгені айтылады. Құранда оның 28-нің ғана аты аталады екен. М. Орынбеков б. з. д. 600 жыл бұрын заратуштрашылдық пайда болып, Үндіде Гаутама Будда, Қытайда Конфуций, Йудей Пайғамбарлары, Римдегі Нума патша, Элладада алғашқы ионшыл философтар, дорийлықтар... қатарлас бір уақытта діни ұғымдардың қайта құрулары кездейсоқ болуы мүмкін емес екенін айтады. «Бұл таңғаларлық сәйкестіктің себебі тек қана адамзат пен халық өмірінің субстанциялық бірлігінде. Бұл халықтың рухани дүниесінің ғана гүлденуі емес, адам өмірінің бүкіл халықтарға тән серпінісі» деп, ғалым М. Орынбеков ертедегі ұлы мәдениеттердің иелері болған халықтардың тарихи ортақ түп тамырын Орта Азияның көне тарихынан іздеу керектігін айтады [18, 22 б.]. «Авестада» алғаш жер бетінде адамзатқа патша болған адам туралы аңыз бар.

Бүгінгі күні ғылымдардың жүйелі байланысындағы инновациялық зерттеулер нәтижесінде үлкен жаңалықтардың ашылуы, ғалымдарды, адамзатты таңқалдыруда.

Заратуштра ілімдерінің маңызы, оның білімдерінің әлемдік діндер мен мәдениеттердің, ойшылдардың дүниетанымының қалыптасуына әсер етуі, жалпы адамзаттың дамуына ықпалы, тұтас ұрпақтар оның жолымен

жүріп, оның идеяларын үлгі-өнеге тұтуы, оның рухани дүниесіндегі білім қайнарларының бүгін өзектілігінің артуы, оның идеяларының бүгінгі ғылым-біліммен терең астасуы, Заратуштра білімінің тереңдігінен хабар береді. Т. Еңсеген Заратуштра дүниетанымың қалыптасуына әсер еткен арналар ол көшпелі қоғамның дала даналығы екенін, оның даналығы дала көшпелі қоғамының жыр-аңыздары негізінде, тұтас жыр үлгісінде жасалғанын айтады. Дала пайғамбары Заратуштра осы қасиетті кітапты дүниеге әкелгенде «өзіне дейінгі және сол тұсындағы шығыс жұртшылығының және сол аймақ елдерінің даналығын, халыққа тараған ғажап жырларды кеңінен пайдаланғанын бұл саланы зерттеушілер ғылыми негізде тұжырымдайды» – дейді [19, 47 б.].

Ә. Марғұлан ұлы мәдениеттерді қалыптастырған халықтардың бірі бақташы-көшпелі, металл өндірушілер, әлем мәдениетімен ықпалдастықта тоғыз жолдың торабында орналасқан Ұлы Жібек жолы арқылы әлемнің түкпір-түкпірімен сауда экономикалық байланысын орнатқан ілкі түркілердің өзіне тән рухани-мәдени және материалдық бірегей мәдениеті, ежелгі жыр аңыздары болғанын жан жақты зерттеді. Ол көне дәуірдің рухани құндылықтары қола дәуірінде дамыған ауызша ежелгі жыр аңыздардан басталатынын тілге тиек етеді.

Орта Азия көшпелі қоғамында Тәңірге табынған әлеуметтік мәдени ортадан шыққан Заратуштра Пайғамбардың адам мен әлемді тану туралы этикалық, философиялық көзқарастары ілкі түркі рухани құндылықтарының бір арнасы болғаны айқын. Заратуштра Пайғамбар көне дәуірде Ахура Маздадан берілген уахи-хабарларын көшпелі халық арасына алдымен ауызша таратты. Заратуштрашылдық Тәңір діні дамыған ортада қалыптасқанымен, сол көшпелі қоғамнан қолдау таппай басқа кеңістіктерге кетті. О. Сүлейменовтің тәңіршілдік әлемдік діндердің қалыптасуына терең әсер еткен сенім болғаны туралы көзқарастары М. Орынбеков, С. Оспанов, Т. Еңсегенов т. б. еңбектерінде де көрініс берді.

С.И. Оспанов «Тәңірлік пен заратуштрашылдық діндердің дүниеге келген жері біздің арғы тектеріміз тіршілік еткен Орта Азия. Сол аумақта заратуштрашылдық дінінен жүздеген, мүмкін мыңдаған жыл бұрын қалыптасқан тәңірлік дүниетанымның мазмұны мен мән-мағыналары «Авеста» мазмұнына пропозициялық (сәйкестік) және оппозициялық (ерекшелік, айырмашылық, қарама-қарсылық) жақтарымен еніп, оның этикалық негіздерінің бұрынғыдан айқын нұсқаларының қалыптасуына шешуші әсер еткен. Қазіргі 50-ден астам түркі халықтарының арғытектік бастауларын берген сақтар ұстанған тәңірлік дүниетаным адамзат тарихындағы діни дүниетанымдардың ең алғаш канондық кредоларының нұсқаларын қалыптастырған» – дейді [21, 15 б.]. Т. Еңсеген Тәңірлік дін

негіздері «Авеста» әнұрандарында терең көрініс беретінін ашып, оның канондарының нормалары алғаш рет «Тәңірлік дінде қалыптасқандығын ғылыми негізде тұжырымдау қажет» дейді [19, 47 б.]. Заратуштрашылдық тәңірге табынған көшпелі қоғамнан өрбіп шыққан дейтін пайымдаулар М. Орынбеков, С. Оспанов, Т. Еңсегенов, У. Шалекенов-Баласағұни, Р. Алшанов, Ж. Бейсенбаев т. б. отандық ғалымдардың көзқарастары бір арнадан шықты.

Заратуштра мен оның ілімдері көшпелі қоғамда қалыптасып, бұл рухани қазына басқа әлемге көне түркілер арқылы жеткені жайында ғалымдардың көзқарастары қалыптасты.

Қорытынды

Заратуштраның ілімдері даланың Тәңір діні негізінде орнығып, ілкі түркі бабаларымыздың адам мен әлем туралы мифологиялық дүниетанымы қалыптасқан қоғамда пайда болды. Ілкі түркілердің әлеуметтік мәдени ортасында ежелгі аңыздық желілерден құралған көне эпостық-жырлар негізінде қалыптасқан бұл ғажайып аңыздар алдымен санада ауызша түрде сақталып, рухани сабақтастықпен жаңғырып, ұрпақтарға берілді. Мәдени сұхбат аясында ертедегі өркениеттермен терең байланыста, ықпалдастықта дамыған бұл құндылықтар Зәрдештің даналығында жаңғырып, жаңаша өңделіп, түрленіп халықтық наным сенімнің негізінен алынған үлгіден бүтін діни ілім қалыптасты.

Заратуштраның даналығы бүкіл әлемге таралып, адамзат мәдениетінің бірегей қазынасына айналып, оның адам мен әлемнің жаратылуы, заң, медицина т. б. этикалық, эстетикалық тұрғыдағы көне дәуірде қалыптасқан рухани құндылықтары, дала даналығы қайнар бастауларының бір үлгісі екендігі айқын. Заратуштраның даналығы ежелгі грек ойшылдарынан бастап Ницше т. б. Батыс, Шығыс әлемі ойшылдарының дүниетанымына терең әсерін тигізді. Заратуштра ежелгі дәуірде дүниеге әлемді танудың жаңа үлгісін әкелді, оның сол ежелгі дәуірдегі көзқарастары әлі де бүгінгі ғылымдағы адам мен әлем, болашақтағы қоғамның дамуы туралы мәселелерді қайта зеттеуге ықпал ететін құндылықтар т. б. терең өзекті күйінде қалып отыр. Заратуштра әнұрандарында көрініс берген жаратылыстану, адам мен әлемді, әділеттілікті іздеу, ақиқатты тану жолындағы ұшы қиырсыз білімдер жинағы бүгінгі күнгі қоғамымызды жаңғыртуда ғылымды жаңаша зерттеуге ықпал ететін бірегей рухани құндылық болып табылады. Р. Алшанов жаратылыстану, ғарыш, экологиялық т. б. көкейтесті құбылыстардың алдын алуға «Авестадағы» білімдердің маңызы зор екені жайында айтады. Заратуштраның адам

мен қоғамды өзгертуге арналған көзқарастары ілкі түркі көшпелі қоғамында алдымен ауызша түрде таралып, оның өсиеттері кейін ежелгі пехлеви тілінде, жазбаша түрде Иранда дүниеге келген, бұл құндылықтар «Авестаның» көне бөлімі «Гаттарда» сақталды. Заратуштра ілімдері әлемдік мәдениетке зор ықпал етті. Заратуштраның даналығынан туындаған «Авеста» кітабы өзектілігін жоймаған, адам игілігіне, ғылымның дамуына, қызмет ететін маңызы зор адамзаттың бірегей рухани құндылығы болып қала береді.

Еліміздің өткен өміріндегі көне дәуірлерден қазіргі кезге дейінгі рухани құндылықтарын жан-жақты айшықтау, тарихи сана көкжиектерін айқындау елімізде қоғамның жаңғыруы аясында қоғамымыздың жаңа бағытта дамуына жол ашады. Бұл құбылыстарды ғылымдардың жүйелі байланысында зерттеудің маңызы зор.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Күмісбаев Ө. Шығыс Шайырлары. – Алматы: Дәуір, 2015. – 312 б.
- 2 Алшанов Р. Тайны двадцати тысячелетий: поиски и открытия. – Алматы: «Университет Туран», 2021. – 548 с.
- 3 Оспанов С.И. Зороастризмнің идеялық негіздері және ұлттық рухани-мәдени бастаулар // Қоғам және дәуір. – № 2. – 2008. – С. 107-114 бб.; Қараңыз: С. Оспанов «Заратуштра-Декарт-Юнг: тұйықталған шеңбер».
- 4 Шалекенов У. Арийлердің діни-наным сенімдері // Абай атындағы ҚазҰПУ-дың Хабаршысы. – «Тарих және саяси-әлеуметтік ғылымдар» Сериясы, №3 (25). – 2010. – 3-12 бб.
- 5 Дорошенко Е.А. Зороастрийцы В Иране (Историко-этнографический очерк). – М.: Наука, 1982. – 133 с.
- 6 Қадырбаев А.Ш. Арий Заратуштра – первый Пророк мировых религий // Иран-Наме. – 2(26). – 2013. – С. 120-125.
- 7 Бейсенбаев Ж. «Скиф-Анахарсис» пен Ұлы Пайғамбар, ғалым Қызыр Ильяс (Заратуштра) // Ақиқат. – № 7. – 2007. – 43-48 бб.
- 8 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 240 б.
- 9 Серікпаев Қ. Тайны тысячелетий. – А., Signet Print, 2010. – 333 б.
- 10 Жолдасбеков М. Ұлы дала әдебиеті. – Астана: Ғылым, 2018. – 416 б.
- 11 Брагинский. «Авеста» Состав // Авеста в русских переводах. (1861-1996 гг.). С-П. журнал «Нева», Летний Сад, 1998. – 477 с.
- 12 Марғұлан Ә.Х. Шығармаларының толық жинағы. Т.1. – Алматы: Алатау, 2007. – 608 б.
- 13 Қозыбаев М.Қ. Қазақ тарихы – дала өркениетінің құрамды бөлігі // Егемен Қазақстан. – 3 шілде, 1998. – 6-7 бб.
- 14 Заратуштра // Религия. Энциклопедия. – Минск: Книжный дом, 2007. – 959 с.

- 15 The zend-Avesta, part 1, The Vendidad, Translated by James Darmasteter. Oxford University Press, 1880. – 301 p.
- 16 Ницше Ф. Так оворил Заратустра. – Алма-Ата: Жазушы, 1991. – 304 с.; Иоганн Рау, Жұмабаева Г. Фридрих Ницшенің философиясы мен өмірі туралы очерктер. Монография. – Алматы, 2017. – 192 б.
- 17 Әуез М.М. Ділім. – Алматы: Жібек жолы, 2017. – 456 б.
- 18 Орынбеков М.С. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы: Ғылым, 1996. – 168 б.
- 19 Еңсеген Т. «Авеста» түркілерге ортақ мұра. – Алматы, 2011. – 392 б.
- 20 Оспанов С.И. Арғытектану негіздері. – Алматы, 2009. – 543 б.

Transliteration

- 1 Kumisbaev O. Shygys Shajyrlary [Eastern Resins]. – Almaty: Dəuir, 2015. – 312 b.
- 2 Alshanov R. Tajny dvadcati tysjacheletij: poiski i otkrytija [Secrets of Twenty Millennia: Searches and Discoveries]. – Almaty: «Universtitet Turan», 2021. – 548 s.
- 3 Ospanov S.I. Zoroastrizmniң idejaluқ negizderi zhəne ыlttuқ ruhani-mədeni bastaular [Ideological Foundations of Zoroastrianism and National Spiritual and Cultural Origins] // Qogam zhəne dəuir. – № 2. – 2008. 107-114 bb.; karaniz: Ospanov S.I. «Zaratushtra-Dekart-Jung: tujyktalган шеңбер».
- 4 Shalekenov U. Arijlerdin dini-nanym senimderi [Religious Beliefs of the Aryans] // Abaj atyndagy QazUPU-dyn Habarshysy, «Tarih zhane sajasi-aleumettik gylymdar» serijasy. – №3 (25). – 2010.
- 5 Doroshenko E.A. Zoroastrizm v Irane (Istoriko-jetnograficheskij ocherk) [Zoroastrians in Iran (Historical and Ethnographic Essay)]. – M.: Nauka, 1982. – 133 s.
- 6 Kadyrbaev A.Sh. Arii Zaratushtra – pervyj Prorok mirovyh religij [Arius Zarathushtra – the First Prophet of World Religions] // Iran-Name. – 2 (26). – 2013. – S. 120-125.
- 7 Beysenbaev Zh. «Skif-Anaharsis» pen Uly Pajgambar, galym Kyzыр Il'ias (Zaratushtra) [“Scythian-Anacharsis” and the Great Prophet, Scholar Kyzыр Ilyas (Zarathushtra)] // Akikat. – №7. – 2007. – 43-48 bb.
- 8 Orynbekov M.S. Genesis religioznosti v Kazahstane [Genesis of Religiosity in Kazakhstan]. – Almaty: Dajk-Press, 2005. – 240 b.
- 9 Serikpaev Q. Tajny tysjacheletij [Secrets of the Millennium]. – A.: Signet Print, 2010. – 333 b.
- 10 Zholdasbekov M. Uly dala adiebietі [Great Steppe Literature]. – Astana: Gylım, 2018. – 416 b.
- 11 Braginskij «Avesta» Sostav [“Avesta” Composition] // Avesta v russkih perevodah. (1861-1996gg.). – S-P. zhurnal «Neva», «Letnij Sad», 1998. – 477 s.
- 12 Margulan A.H. Shygarmalarynuң tolyk zhinagy [Complete Collection of Works], T.1. – Almaty: Alatau, 2007. – 608 b.
- 13 Kozybaev M.K. Kazakh tarihy – dala orkenietiniң kuramdy boligi [Kazakh History is an Integral Part of Steppe Civilization] // Egemen Kazahsatan, – 3 shilde 1998. – 6-7 bb.

14 Zaratushtra [Zarathushtra] // Religija. Jenciklopedija. – Minsk: Knizhnyj dom, 2007. – 959 s.

15 The zend-Avesta. – part 1. – The Vendidad, Translated by James Darmasteter, Oxford Universiti Press, 1880. – S. 301.

16 Nische F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra]. – Alma-Ata: Zhazushy, 1991. – 304 s., Iogann Rau, G. Zhumabaeva Fridrih Nicsheniң filosofijasy men omiri turaly ocherkter. Monografija. – Almaty, 2017. – 192 b.

17 Әuez M.M. Dilim [My Mentality]. – Almaty: Zhibek zholy, 2017. – 456 b.

18 Orynbekov M.S. Ezhelgi kazaktuң dьnyietanymy [World View of the Ancient Kazakh]. – Almaty, Gylym 1996. – 168 b.

19 Ensegen T. «Avesta» tyrkilerge ortaq myра [“Avesta” is a Common Heritage of Turks]. – Almaty, 2011. – 392 b.

20 Ospanov S.I. Argytektanu negizderi [Basics of Archaeology]. – Almaty, 2009. – 543 b.

Сейдуманов С.Т., Омарова Г.С. Место Заратустры в мировой культуре

Аннотация: В статье раскрывается сущность личности одного из величайших творцов культурного созидания, основоположника древнейшей религиозной системы Заратустры, показывается значимость его идей в человеческой культуре. Цель исследования показать место Заратустры в истории и культуре, и его влияние на развитие человечества и формирование мировых религии. Его учение – одно из древнейших образов глубокого мышления и мудрости. Учение Заратустры формировалось на основе духовных ценностей древней кочевой цивилизации. Заратустра стремился обогатить и модернизировать общество новыми ценностями, чтобы восстановить социокультурную среду. Однако его учение не было признано обществом. Не находя поддержки в среде, учение Заратустры распространились по всему миру через Афганистан, Иран и другие страны и оказали огромное влияние на развитие человеческой культуры и духовных ценностей, формирование мировых религий. Его религиозно-этические, философские и другие духовные ценности о человеке и мире стали одним из истоков жемчужин степной мудрости древности. Гимны Заратустры формировались на основе древних легенд, эпосов древнего степного кочевого общества. Это можно проследить в древних писаниях «Авесты» («Гат»). Духовные ценности Заратустры обогащают мировую культуру мудрыми мелодиями степей, а его степные гимны оказали глубокое влияние на формирование мировоззрения древне-греческих и античных мыслителей. Мудрость Заратустры отражают работы Ф. Ницше («Так сказал Заратустра») и др.

Возрождение духовных ценностей казахского народа позволит продолжить прошлое через духовную преемственность с настоящим, определить завтрашний путь развития нашей страны, оценить опыт племен, населявших древнюю казахскую землю, в диалоге с поликультурами в соответствии с требованиями сегодняшнего времени.

Ключевые слова: общество, преемственность, духовность, ценности, особенность, эпоха, мудрость.

**Seidumanov S.T., Omarova G.S.
Zarathustra's Place in World Culture**

Abstract: The article reveals the essence of personality of one of the greatest creators of cultural creation, the founder of the ancient religious system Zarathustra and reveals significance of his ideas in the culture of mankind. The purpose of the study: to show the place of Zarathustra in history and culture, his influence on the development of mankind and formation of world religions. His teaching is one of the oldest examples of deep thinking and wisdom. The teachings of Zarathustra were formed on the basis of the spiritual values of the ancient nomadic civilization, on the basis of legends and epics of the ancient steppe nomadic society. This can be traced in the writings of the Avesta (Gat). Zarathustra sought to enrich society with new values, but his teaching was not recognized by society. Not finding support in their own environment, the teachings of Zarathustra spread throughout the world through Afghanistan, Iran and other countries. His religious, ethical, philosophical and other spiritual values became one of the sources of steppe wisdom. The spiritual values of Zarathustra enrich world culture with the wise melodies of the steppes, and his steppe hymns had a profound influence on the formation of the worldview of Greek and other ancient thinkers. The wisdom of Zarathustra is reflected in the works of F. Nietzsche (“Thus Said Zarathustra”) and others.

The revival of the spiritual values of the Kazakh people will allow us to continue the past through spiritual continuity with the present, determine the future path of development of our country, evaluate the experience of the tribes that inhabited the ancient Kazakh land, in dialogue with polycultures in accordance with the requirements of today.

Keywords: society, continuity, spirituality, values, peculiarity, era, wisdom.

CULTURE SHOCK: THE RUSSIAN MEDIA'S SOVIET RESPONSE TO THE KAZAKH ALPHABET SHIFT

Leora Eisenberg

leoraeisenberg@g.harvard.edu
Harvard University
(Cambridge, Massachusetts, USA)

Леора Айзенберг

leoraeisenberg@g.harvard.edu
Гарвардский университет
(Кеймбридж, Массачусетс, США)

Abstract. This paper addresses the historical background of three Soviet-era tropes – loss of culture, loss of literacy, and loss of intergenerational and interethnic harmony – commonly used in the Russian media’s discussions of the Kazakh alphabet shift from Cyrillic to Latin. I seek to prove, here, that mainstream Russian publications still maintain a deeply Soviet worldview when discussing issues of language in the former Soviet republics, relying heavily on the notion that the USSR “gave” them a number of “gifts,” namely the culture, literacy, and harmony that they now perceive Kazakhstan to be losing. I will analyze each trope from both a historical and a literary perspective, beginning each sub-section by placing each trope in its Soviet linguistic context and proceeding to analyze its usage in contemporary mainstream Russian publications.

Keywords: post-Soviet, Central Asia, media studies, Kazakhstan, Soviet history, Russian media, culture, alphabet.

CULTURE. IDENTITY. JUSTICE

Introduction

Alphabet shifts are a common occurrence in Central Asia. Over the course of the past century alone, Kazakhstan has switched alphabets three times (Arabic, Latin, and Cyrillic, respectively) – with another imminent shift (to Latin) [1, 2]. Unsurprisingly, this decision has faced a variety of reactions, at home and abroad alike. Kazakhstani publications have tended to view the shift as a modernizing measure, while their Russian counterparts often view the shift with marked negativity, believing it to be a move away from the political and social order of yore where the Russian language and ethnicity were prioritized. This paper will build on previous scholars’ work describing governments’ motives for alphabet and language shifts in Kazakhstan and other post-Soviet re-

publics in providing a historical and literary analysis of three Soviet-era tropes used in the Russian media's coverage of the Kazakh alphabet shift, all of which suggest its adherence to a Soviet-era frame of mind – and its fear that Kazakhstan is abandoning it (increasingly relevant in the wake of the massive social and political upheavals in the post-Soviet space following Russia's invasion of Ukraine).

History of Alphabet Shift and Language in Kazakhstan

Kazakhstan is the most Russified post-Soviet Central Asian republic. Dave writes, for example, that Kazakhs became a (slim) majority in their own titular nation only in 1999, making up 53.4% of the population. In 1989, however, they made up only 39.7% – and in 1959, they made up “a mere 30 percent of the population, [with] the Slavic and European nationalities together forming nearly 60 percent of the total” [3, p.5]. Slavic and European nationalities emigrated to Kazakhstan en masse during the Virgin Lands campaign in the north of the country, which worked in tandem with the 1930-33 famine and the deportation of entire “ethnic groups believed to be potential collaborators of Japan and Nazi Germany” to create a multiethnic state with a Russian/Slavic plurality and a Kazakh minority [4, 5, 6, p. 244]. Unsurprisingly, Russian became the dominant language: the number of Kazakh-medium schools dwindled across the country, and Kazakh-medium courses of study in universities were severely limited [5, 6]. Socially, the stigma against speaking Kazakh publicly was high, with “Kazakhs reprimanded for speaking Kazakh in public places... and [having] to ask permission to speak it publicly” [5, p. 308].

The legacy of the Russian language, then, was hard to cast off, even in the wake of perestroika and independence. In 1988-89, for example, 52.4% of all schools in Kazakhstan were Russian-medium, with an additional 14.6% using mixed languages of instruction: even in the final days of Soviet power and during the attendant awakening of “national consciousness,” Russian-medium education was dominant, although this was surely in some part due to the availability of Russian-medium materials and Russophone employees [7]. This situation has since changed, however: in 2004, Kazakh-medium schools constituted 56% of all schools in the country, with the number rising steadily since [7]. There have been numerous other efforts to promote linguistic Kazakhization, which include, for example, laws mandating a minimum amount of Kazakh media to be broadcast on television [5, 6, 8]. Nevertheless, Russian is still predominant in Kazakhstani society.

The persistence of the Kazakh Cyrillic alphabet is inextricable from the prevalence of the Russian language. While Soviet language policy mandated the role

and position of the Russian and Kazakh languages, it also mandated the alphabet in which the latter would be rendered. While Turkic peoples had used a runic script in such documents as the Orkhon, Yenisey and Talas manuscripts, which date back to periods between the fifth and seventh centuries [9], Kazakh stories, literature, songs, and poems were largely passed down orally [10]. In the 19th century, Kazakhs adopted the Arabic script [10, 11], although it lacked certain sounds unique to the language and maintained several others present in Arabic but superfluous to Kazakh.* In the early twentieth century, Ahmed Baitursynuly reformed the Kazakh Arabic script, which was taught in schools until 1930 [9, 12].

It was around this time, however, that the Arabic alphabet, reformed though it may have been, came under fire. By 1924, the Azerbaijani SSR had already adopted the Latin alphabet [13, p. 115], and the other Turkic republics (and some non-Turkic republics, such as Tajikistan) were soon to follow. At the 1926 First All-Union Turcological Congress in Baku, the Latinization became official, leading to the creation of the New Turkic Alphabet (NTA), “basically the standard Latin alphabet with a few supplementary letters and diacritics” [12, p. 102]. The Congress “acknowledge[d] the superiority of the new Turkic [Latin] alphabet in relation to the Arabic and reformed Arabic alphabets and the enormous cultural, historical, and progressive importance of the new alphabet compared to Arabic” [1, p. 136]. NTA was quickly implemented across the Turkic-speaking regions of the USSR.

The reasons for the switch to Latin were myriad, although chief among them was the notion that Kazakhstan and the other Soviet Muslim republics needed to be brought out of “backwardness.” According to Martin, “latinization [sic] represented an indigenously sponsored project of cultural revolution,” allowing Kazakhstan to “revolt” against the “backwardness” that Arabic symbolized, much in the style of the Bolshevik Revolution (and Lenin, to whom the benediction “Latinization is the great revolution in the east” is attributed) [14, p. 191]. Another aspect of the Arabic alphabet’s “backwardness” was its alleged difficulty in learning, i.e. “the largest factor in widespread illiteracy among the ‘eastern peoples’” [15, p. 74]. This idea of “Eastern backwardness” was further supported by the Arabic script’s association with Islam [16]. Finally, some believed that “the Moslem [sic] world needs an international alphabet,” i.e., Latin [17, p. 136]. In actuality, however, the term “international” might suggest a turn toward the USSR and Russian culture: while the word “international” originally referred to Western Europe after the Bolshevik Revolution, it had come to mean “Soviet” and even “Russian” by the 1930s, soon after the Congress [18].

* Notably, however, Kadirova argues that Kazakhs had adopted the Arabic alphabet in the tenth century, albeit not as a representation of the Kazakh language but as Chagatai, “a common language for all Turkic-speaking people of Central Asia” [9, p. 12].

There were also some logistical reasons, some more realistic than others, for the switch: Clement notes that “the script was written from right to left while numerals were written from left to right, making their simultaneous usage cumbersome” [15, p. 174], and Winner notes that “the unsuitability of the Arabic script to the Turkic languages had been stressed before the Soviet revolution by a number of educators both in the Turkic-speaking areas and in the West... “as a material of a typically Semitic structure”, i.e., lacking vowels critical to Turkic grammar constructions relying on vowel harmony [17, p. 135], a deficiency that has been noted by a host of scholars [9, 19, 20, 21]. Together, these ideological and logistical reasons for the use of the Latin alphabet addressed the “central concern of explaining and overcoming eastern backwardness, to a context of Bolshevik hegemony” through an alphabet shift [14, p. 191].

This effort to help the Turkic peoples modernize, however, gave rise to fears of pan-Turkic unification, leading Stalin to switch the Kazakh alphabet yet again, this time from Latin to Cyrillic. While Latinization revolved around bringing the Turkic peoples “out of backwardness,” so to speak, Cyrillization revolved around fostering a new political reality: it “was about facilitating the Central Asian peoples’ learning of Russian and their assimilation to Russian culture” [12, p. 103]. Indeed, Kirkwood notes that supporters of the Latin alphabet believed that children would be more successful academically if they only had one alphabet to learn: the Russian one [22, p. 24]. The Russian language and culture replaced the “internationalism” in the pre-1930s sense of the term and became a priority for the Soviet government: “by the late 1930s, the Soviet government’s position was that knowledge of [local languages] held value only insofar as it facilitated Russian’s dominance... [and] Russian language and culture became increasingly represented as the most progressive and civilized, and, as such, the endpoint towards which non-Russian languages and their speakers should seek to evolve” [16, p. 125]. Per Tanayeva, “the Cyrillic script became a symbol of the commitment to the Soviet [state]: standard, modern, literate, and Russified” [2, p. 79]. In 1940, Kazakhstan switched to the Cyrillic alphabet, still in use today.

After independence, the idea of switching the Kazakh alphabet to Latin once again hung in the air, although Kazakhstan was hardly alone in this regard: Azerbaijan was, yet again, the first to switch alphabets in 1991, followed by Turkmenistan, Uzbekistan, and Moldova soon thereafter. Only in 2007 did then-president Nursultan Nazarbayev “announce a ‘gradual transition’ of the country to the Latin alphabet” [1, p. 138]. Both he and Tokayev, the current president, have noted that this transition is not political, and that it is, rather, part of the effort to “bring the Kazakh language to an international level,” while continuously stressing importance of the Russian language [23]. Nazarbayev

has also mentioned that switching to the Latin alphabet is in the “spirit of the times,” as knowing it helps to learn English, an “international language” [24].

Implementation, however, has gone on for some time. Nazarbayev announced in 2017 that the country “would complete the transition from the current Cyrillic alphabet to the Latin alphabet system by 2025” [11], although there have since been several proposed alphabets, with one as recent as January 2021 [25]. Kadirova writes that “there exist more than 100 versions of the Latin alphabet prepared by various language scholars since the beginning of the Independence period in Kazakhstan” [9, p. 57]. The timeline for full implementation of the change was originally 2025, although the government now envisions it as taking place from 2023 to 2031 [26].

Introduction to the Media and the Russian Response

Russian media’s negative response to the alphabet shift is hardly without precedent. Consider, for example, Tatarstan’s attempt to switch the Tatar alphabet from Cyrillic to Latin. After Tatarstan began teaching it in 2000, the Russian government outlawed it “as a threat to national security and mandated that all official languages of the Russian Federation be written in Cyrillic” [16, p. 110]. In Faller’s words, Tatarstan’s alphabet shift:

“immediately sparked a vociferous negative reaction from Moscow, most apparent in disparaging press coverage... a September 1999 article published in the Moscow newspaper *Izvestiya* [sic] provides a quintessential example of Russian media coverage of the issue. The article’s title -- ‘Iazychniki: ‘Iazykovaia reforma’ [sic] zadumannaia vlastiami Kazani, mozhет possorit’ russkikh i tatar’ - is a play on words. Literally translated, it means “Heathens: the ‘language reform’ thought up by the authorities in Kazan may make Russians and Tatars quarrel.” Used as a pun here on the Russian word for language - *iazyk*, “*iazychnik*” means both ‘heathen’ and ‘language person,’ thus implying that people who focus on language questions are barbaric. The article’s byline lists Gayaz Alimov, a staff journalist who regularly reports on foreign affairs (and whose Arabic-derived Tatar name means ‘Lucid Scholar’) and Maksim Iusin, *Izvestiya*’s Editor of International Affairs. Its co-authoring by an apparent Tatar and an apparent Russian both symbolizes ethnic solidarity and implies that negative reactions to latinization are not the product of Russian nationalism” [16, p. 130].

It may seem odd that the Russian media would care such a great deal about Tatarstan’s alphabet – just as it does about Kazakhstan’s – but Faller offers an

explanation: “historically... adopting Russian’s Cyrillic alphabet as a model for the alphabets of the Soviet Union’s other languages illustrates one way in which the Soviet states forced non-Russians to live with Russian linguistic and cultural hegemony” [16, p. 110]. Replacing it, then, represents a rejection thereof. Notably, the Russian language and its alphabet are so inextricably linked, that, for example, Isaev, the great theorist of Soviet alphabet policy, among others, repeatedly refers to Cyrillic as the “Russian alphabetic base [russkaia graficheskaja baza]” – not the Cyrillic one [27].

Ultimately, however, differences between individual scripts – as politicians and media sources discuss them – are not as great as many make them out to be: Alpatov sagely writes that “usually when somebody speaks about the linguistic advantages of the Latin or Cyrillic alphabet for some Turkic (or other) language, such arguments are only a formal cover for political or extra-linguistic issues... by nature, an alphabet is to a greater or lesser degree a system of conventions, and its correlation to a given language is determined by usage” [19, p. 10]. The political connotation behind alphabet shifts is fairly universal throughout the former Soviet Union (and even in Soviet satellite states, such as Mongolia): Clement says that “it is noteworthy that the desire to push back from Soviet culture was expressed by so many different peoples through the symbolism of script replacement” [15, p. 175].

The Russian media is keenly aware of the connotations surrounding alphabet shifts. Cyrillic and Cyrillization are, per Faller’s argument and the *Izvestiia* article she cites, inextricable from the Russian language and the social and political movements that have accompanied its entry into such territories as Kazakhstan and Tatarstan. The Russian media’s response to Kazakhstan’s alphabet shift echoes its response to Tatarstan’s analogous decision, albeit some twenty years later.

Methodology

In that vein, its reactions to Latinization appear to concern themselves more with territories’ (e.g., Tatarstan and Kazakhstan’s) rupture with the Soviet past than with the realia of Latinization itself. This article, then, will address the expression of this trope with regard to Kazakhstan’s alphabet change. As Faller, Tanayeva, and others illustrate, the Russian media’s broader frustration with the script shift is how it signals a departure from what Cyrillic symbolizes: the Soviet order, Russian language, and Russian hegemony. The condemnation of Kazakhstan’s alphabet shift, of course, is in many ways similar to the coverage of Tatarstan twenty years ago – but Kazakhstan, unlike Tatarstan, is a sovereign state. Nonetheless, the Russian media still attacks Kazakhstan, and relies on a variety of variations on the theme (trope) of rupture with the Soviet past to do so.

The three most common “sub-tropes” within this category are loss of culture, drop in the level of education/literacy, and interethnic and intergenerational divide.* Some of these concerns are legitimate – but, per Alpatov’s comment before, none of them truly makes one alphabet superior to another, and all of them assume that the author/reader believes in the positive legacy of the Soviet past and its Cyrillic alphabet. In each case, I will discuss the historical background of each trope and then analyze its use in two different articles from the mainstream, largely conservative Russian media (with the exception of *Eurasia Daily*, which is independent). My hope is to see the connection between the contemporary use of these tropes and their Soviet-era roots.

1. Sub-trope Analysis: Loss of culture

The Soviet idea of “culture” [*kul'tura*] includes within it the idea of *kul'turnost'* (cultured-ness), which, in translation, mean something closer to “refinedness” and “refined,” respectively. The ideal Soviet citizen was supposed to be “cultured,” which Boym describes as “bring[ing] a bouquet of yellow mimosas to your high school teacher on International Women’s Day and a bottle of ‘Red Moscow’ perfume to your aunt... keep[ing] the precious hardcover editions of ... Cooper, ... London, Pushkin, ... and Dumas,” which begins to illustrate the weighty role of literature in Soviet “culture” [28, p. 102].

Indeed, she goes on to write that “in the nineteenth century culture is often synonymous with literature, and Russians are defined less by blood and by class than by being a unique community of readers of Russian literature” [28, p. 103]. The case of “culture” in Soviet Kazakhstan, however, concerns neither the nineteenth century nor Russians, at least not exclusively so: in the Soviet era, “culture” went beyond the 19th-century idea of literature to include the qualities of the individual who consumed it. Boym notes, then, that it was in the 1920s that discussions of “cultural revolution” “became the advocacy of *kul'turnost'*, which “include[d] not only the new Soviet artistic canon but also manners, ways of behavior, and discerning taste in consumer goods. Culturalization is a way of translating ideology into the everyday,” now especially for those who were not ethnically Russian [28, p. 105].

Such ideology, naturally, had to be adapted to the individual republics. In Kazakhstan, a largely oral society prior to its incorporation into the USSR, for example, much of this “culture” needed to be canonized, if not crafted. As Kaplan points out, “culture” covers a seemingly endless variety of topics, and

* This paper does not address any of the media’s mentions of logistical concerns relating to the cost and duration of implementation, etc., although they are, of course, prevalent in the Russian media’s discussions of the subject.

“being cultured” (i.e., *kul'turnyi*) “denot[es] the ‘proper’ level of cultivation in all spheres of life, from knowledge to comportment and appearance” [29, p. 6]. Like Kaplan, however, I use the term “culture” to refer “to expressions of artistic creativity, and ‘national culture’ to artistic products that are generated by members of the national group and/or that express national identity” [29, p.6]. These “artistic products” or “national cultures” needed to be defined by the Soviet state such that they remained a “‘form’ of nationhood that did not conflict with a unitary central state” [14, p. 9-10]. For example, Kaplan cites Commissar of Enlightenment Anatoly Lunacharskii as describing national theater as follows:

“a striving to create theater in its own language, in a style defined by the history of the people; then, a striving to rise above narrow national content and be inflamed by the fire of proletarian ideology, and, finally, not to disavow the theater of other nations but to look at its own national theater as one strand of world theatrical fabric” [29, p. 14].

In the case of Kazakhstan, then, creating “national culture” meant crafting a canon of Kazakh national literature (among other things, such as theater, music, etc.) that reflected Kazakh history and culture while enshrining Soviet ideology. Kudaibergenova references the instruments used by the Soviet regime to create this “national imagination”: a (Cyrillic) vernacular, newspapers, and “vast amounts of published books” [30, p. 842]. These books constituted the canon of Soviet Kazakh national literature, often written by such individuals as Abay Kubanbayuly and Ibrai Altynsarin (who predate the Soviet era but were included in the canon), as well as Soviet-era writers such as Dzhambul Dzhabaev, Saken Seifullin, Sabit Mukanov, Gabit Musrepov, and Mukhtar Auezov, many of whom were members of the Union of Writers of Kazakhstan, the body that determined Soviet Kazakh literary culture.* Kudaibergenova (2017) cites an anonymous expert on Kazakh literature to describe how “the Writers’ Union of Kazakhstan was formed [after the Stalinist repressions in 1937], where primarily socialist realism was used as a trend ‘for such writers as Sabit Mukanov... and Gabit Musrepov... They wrote about ‘Party! Plenum! Soviets!’ – it was Soviet colonial literature [emphasis author’s],” perhaps in a partial reference to the hegemonically symbolic alphabet it was printed in or to the ideological content inherent to its content [30, p. 843]. McGuire, for example, discusses how Mukhtar Auezov’s seminal 1942 book *Abay Zholy* (The Path of Abay) “marr[ie]d the conventions of socialist realism with a literary

* Perhaps Dzhabaev’s most “Soviet” poems included such Kazakh-language works as “Leningradites, my children!” and “At the hour when Stalin calls,” later translated into Russian.

genealogy in which Abay was at once the heir of Kazakh oral literature and the forefather of Soviet Kazakh literature,” helping to create a national Kazakh Soviet literary culture, as Boym describes it [31, p. 3].

Iurii Bogdanov’s article “Elbasy is Switching to Latin” in *Izvestiia*, however, is not primarily about the loss of “national culture” – it concerns itself, rather, with the logistical issues of Kazakhstan’s alphabet shift [32].* Indeed, its subtitle is “the decision of the former President Nazarbayev to shift from Cyrillic to Latin will have an impact on the country’s budget” [32]. In it, Bogdanov interviews two pundits, both of whom believe that the negative repercussions of the shift outweigh the positive ones. Yet despite his article’s focus on the logistics of the switch, Bogdanov discusses “[the shift’s] negative impact on the development of the humanities, as well as the possibility of access to literary and scientific heritage” [32]. After a lengthy discussion of Kazakhstan’s integration into Eurasian Economic Union, Bogdanov cites Bulat Sultanov, the director of the Institute for International and Regional Cooperation at the Kazakh-German University, in a short but separate paragraph, as saying that “during the Soviet years, a solid mass of literature was formed in Kazakhstan – and it was all translated and published in Cyrillic. All of this will be lost for future generations” [32].

Although Sultanov does not explicitly credit the USSR with creating modern Kazakh literary culture, he comes remarkably close by noting that a period of great literary creativity and formation of literary heritage (i.e. “national culture”) was during the Soviet era – during which it was produced in Cyrillic. He does not, for example, refer to the period when Baitursynuly’s reformed Arabic alphabet was used to print Kazakh texts or the period during which many Kazakh stories, legends, songs were orally preserved, long before the Soviet era. Bulatov’s – and thus, Bogdanov’s – emphasis is specifically on the creation of a printed body of national Kazakh literature in Cyrillic, which took place in the Soviet era during the post-Latin period of Russian superiority and dominance. This “solid mass of Kazakh national literature” must, then, necessarily bear the mark of Russian or Soviet hegemony in perpetuity, as Bulatov, Bogdanov, and likely the publishers of the right-wing *Izvestiia* fear.**

Kazakhstan’s new Latin alphabet, then, becomes the allegorical opponent of (the Soviet era of) the development of “national culture” and attendant literary creativity. According to Bulatov, the new script destroys the accessibility

* The word “elbasy” means “head of the nation” in Kazakh and is commonly used to refer to former president Nursultan Nazarbayev.

** Discussion of *Izvestiia*’s political stance lies beyond the scope of this paper, but I must note that it was an official newspaper of the Soviet government, expressing the viewpoint not of the Party but of the government itself. Since the USSR’s collapse, it has been known to be close to the government.

(and thus relevance) of the Soviet-created literary canon for posterity, as he believes either that books will either not be published in Latin or that the youth will not know Latin or Cyrillic well enough to read them, whatever alphabet they are published – or both. This, in turn, means that future generations of Kazakhs would be unable to be fully cultured or engage in their “national culture,” per its Soviet definition. In this paradigm, the Cyrillic alphabet is clearly linked to Soviet hegemony, which, in turn, is inextricable from “culture,” as it is consumed by young Kazakhs. In the Soviet era, “culture” would give these youth “manners, ways of behavior, and discerning taste in consumer goods,” in addition to literature, per Boym, which now will disappear with the advent of the Latin alphabet [28, p. 105].

Nikita Mendikovich speaks at greater length about the impact of the alphabet shift on Kazakh “national culture” in “Hatred for the Language Leads to Bigotry: Why is Kazakhstan Forbidding Education in Russian, Which Millions of Citizens Speak?” in *Lenta.ru* [33]. The article opens by claiming that “yet another attack on the Russian language and Cyrillic is unfolding in Kazakhstan,” reinforcing the inextricable relationship between the Russian language and Cyrillic alphabet discussed previously. In the following paragraph, Mendikovich quotes Askhat Aimagambetov, the Minister of Education, as saying that “education in the state language [Kazakh] should be dominant,” followed by an explanation of the timeline of the alphabet shift. Within that timeline, Mendikovich writes that “the minister has promised that there will be no repressions [*repressii*] against those who wish to study in Russian” [33]. The author uses notably violent language to describe Kazakhstan’s process of alphabet shift: he uses the word “attack” [*nastupleniie*] to describe the republic’s departure from the Soviet past, as well as the word “repressions [*repressii*]” to describe alleged denials of Russian-language education. Interestingly, the word “repressions” is a word often used in the Soviet context – and in claiming that Kazakhstan is leaving its Soviet past behind, he is making the claim that it, in fact, becomes barbaric, engaging in the kind of behavior for which the USSR is often criticized, albeit not in this article.

In any case, Mendikovich makes it clear that Kazakhstan’s “national culture” will only be corrupted by this alphabet shift and the language shift he associates with it: “in reality, Minister Aimagambetov’s motives in speaking out for the Kazakhization of schools are fairly clear and have little to do with concern for the national language or national culture” [33]. Its sub-section titled “the Russian word of Kazakhstan” [*russkoie slovo Kazakhstana*], for example, makes it clear that Kazakhstan’s level of “national culture” will drop following Latinization. “The Kazakh language,” Mendikovich says, “enjoys a secondary status in the public spaces of Kazakhstan. According to national libraries’ sta-

tistics, only 35% of all books, 42% of newspapers, 20% of magazines are in the state language [Kazakh], while the rest is largely in Russian” [33]. He then goes on to state how most television programs are in Russian, how the Internet is Russified, and how the Kazakh language itself has become impoverished – and, in a sense, lacking “culture.” He notes that “the Kazakh language has practically stopped being used in literary or academic texts,” given its “use in a narrow and specific linguistic environment” [33]. Within the Soviet worldview, if the language is not being used in literary texts, the language cannot sustain “national culture,” as discussed by Kaplan, Kudaibergenova, McGuire, and Martin above. The author, then, presents Russian as the superior “language of culture,” so to speak, given its dominance in the sphere of the printed word. Consequently, Cyrillic must necessarily reign within it. According to Mendikovich, the “secondary status” of the Kazakh language precludes it from attaining the Russian language’s prestige – meaning that the Cyrillic alphabet will remain culturally superior, even after the alphabet shift, as long as Russian remains dominant in Kazakhstan’s literary and media sphere.

Indeed, the author quotes the Kazakhstani philologist Dastan El’desov immediately following this discussion as saying that “instead of the language of Abay and Auezov, we have the language of newspaper journalism [*publitsistika*] and social media, in which it is very hard to write texts on philosophical, legal, academic, and other subjects” [33]. In that one sentence, Mendikovich juxtaposes two versions of the Kazakh language: “the language of Abay and Auezov,” both of whom were canonized within Soviet Kazakh literary “culture,” and the “language of newspaper journalism and social media,” the latter of which did not could not have existed in the Soviet era. The “language of Abay and Auezov” is rendered in Cyrillic, given that their writings were largely canonized after the second alphabet shift in 1940, while the “language of newspaper journalism and social media” is increasingly rendered in Latin.* The former is considered “cultured,” as it represents the peak of Kazakh literary culture; the latter is not, as it cannot discuss “philosophical, legal, academic, and other subjects,” representing the alleged content of the Soviet-era, Cyrillic Kazakh literary world. Mendikovich laments the degradation of a language and alphabet that, in his view, represented the peak of Kazakh literature and, consequently, “national culture.”

2. Sub-trope analysis: Drop in level of education and literacy

In order to be “cultured,” however, one must also be literate – and, presumably, educated. Clark has written extensively about the efforts to “mobilize

* This is especially true of social media, where the English language often dominates.

literate people” in the earliest years of Bolshevik power [34, p. 22]. This was a massive enterprise, much of whose work was carried out by the Commission for the Liquidation of Illiteracy, the scope of which is too expansive to cover here. Indeed, the results of the Soviet campaign against illiteracy were massive: Soviet historian Kumanev writes that, for example, 99.5% and 99.4% of Tajiks and Kyrgyz, respectively – he provides no data on Kazakhs – were illiterate prior to the Bolshevik Revolution [35]. One can assume that the Kazakh statistics were not far off. The Soviet alphabet theorist Isaev claims that by 1937, illiteracy had been completely eradicated in the USSR [27]. Indeed, in 2010, Kazakhstan’s literacy rate was 99.782%, an achievement which, in large part, is due to the efforts of the Commission and the Soviet government [36].

As time went on, the target audience of the campaign against illiteracy adults to children, the next generation of Soviet citizens. At a 1926 congress of the ODN (the volunteer literacy society), Lunacharskii – the very same Commissar of Enlightenment who defined “national theater” above – “stressed that the illiterate person not only stood outside of politics but also stood outside of culture... [he] emphasized that basic schooling – that is, of children – was what the countryside needed to ensure that no one stood outside of politics or culture” [34, p. 68]. Literacy, then, became the foundation of culture and politics: if one was literate, one gained access to the world of culture, which, as Boym pointed out earlier, was a method of ideological transmission. But, perhaps in a more audacious claim, literacy was foundational to participation in and creation of culture – in this specific case, national literature. Kumanev writes that

“victory over the age-old darkness of millions of workers in our country is a most important condition for the cultural revolution as a natural phenomenon in the epoch of socialism. Without the realization of universal literacy, the blossoming of Soviet culture would have been unthinkable” [35, p. 5].

Literacy, then, becomes a precondition for the “cultural revolution of Latinization” that Martin describes or the subsequent “blossoming of Soviet culture,” in Kumanev’s words, that took place “under Cyrillic.” Such growth in the sphere of culture naturally led to a change in ideology and everyday life: Kumanev, for instance, describes literate Kazakhstan as follows: “the kolkhoz *kul'tkomissia* [cultural commission] for the Urzhar district [Urdzhaiskii raion – near the border with China] of Kazakhstan wrote ‘day and night, kolkhozniks come to us to ask – give us alphabet primers, declarations, books.’ Such incidences were far from one-off” [35, p. 235]. Kumanev is suggesting a fundamental change in the character of these kolkhozniks living on the outskirts of

the republic: thanks to their newly acquired literacy, they hungered for books: they hungered for culture, given that they, per Lunacharskii, “no longer stood outside of it.”*

Bogdanov’s very same *Izvestiia* article, “Elbasy is Switching to Cyrillic” acknowledges this Soviet “gift” of literacy, albeit not as explicitly as it did the legacy of the Soviet “gift” of “culture” to Kazakhstan. Bogdanov’s other interviewee, Dmitry Aleksandrov, the head of Central Asian Studies at the Russian Institute for Strategic Studies (RISI), says that “[the alphabet shift] is significant for society itself and especially for the younger generation. All of the [Kazakh] national literature and all of the textbooks are written in Cyrillic. Now they must re-publish everything. It is inescapable that the youth, who already reads little, will know Kazakh literature even worse” [32].

This conception of literacy is, of course, closely tied to the idea of culture itself, given that the primary aim of the Soviet literacy campaign was to create a cultured society, one which engaged in literature and art produced by Dzhabaev, Auezov, and other authors and artists in the national canon. If culture relies on literacy, then, according to Alexandrov, the youth’s learning materials – textbooks, now published in Cyrillic – will have to be re-published. The younger generation – the one learning to read and write – stands at risk of “standing outside of culture” if these textbooks are of poor quality or do not teach the new alphabet properly, legitimizing Lunacharskii’s focus on youth. This comes in stark contrast to Kumanev’s descriptions of the Kazakh kolkhozniks in the Urjar district learning to read and write: as their level of literacy became higher, their love of and desire for culture deepened. In this case, however, Kazakhstani youth, whose level of literacy Alexandrov believes will go down as a result of the alphabet shift, will become even less attached to and participatory in a literary culture in which they allegedly already have little interest.

Alexandrov’s logic is as follows: education relying on textbooks republished in Latin will cause a decrease in the youth’s knowledge of national literature. It is unclear whether this is because they will not learn the new alphabet (or know the old alphabet) well enough to read – or because the number of materials published in the new alphabet will be smaller. Ultimately, Alexandrov may believe that both are true. In any case, in his view, the “gift” of Soviet-created national culture, i.e., canonized national literature published in Cyrillic, will disappear, either because youth will not learn the new alphabet well enough to read literature in it (if this literature is published in Latin at all) or because they will not be able to read great Kazakh literature published only in

* Interestingly, in Kazakh-language and Russian-language books alike, I have even seen “writing” referred to as *zhazu madeniyeti* (Kazakh) and *kul'tura pis'mennosti*, which translate to “writing culture,” suggesting to what extent these Soviet policies have influenced the languages themselves [37].

Cyrillic. Both of these situations come in stark contrast to the idea of a cultured Soviet society, where everyone is literate and has access to the great works of literature, be they of their own national or the greater Soviet canon, even in the areas as remote as Urjar.

In this vein, one can also consider the article “Because of the Latin Alphabet an Outflow of Students from Kazakh Schools Has Begun – [Says an] Expert” in *Eurasia Daily* by an unnamed author [38]. The very title suggests the failure of the Latin alphabet to create a society literate in Kazakh – and thus, its failure to create a “cultured” Kazakh society as well. Interestingly, this article also quotes Dastan El’desov, whom Mendikovich cited in the previous section. This *Eurasia Daily* article, however, nearly immediately launches into a quote from El’desov’s social media postings in which he compares Kazakhstan’s alphabet shift to Uzbekistan’s:*

“... a significant segment of the [Uzbekistani] population was unable to master the Latin alphabet and continues to use the Cyrillic one; lately, Russian classes and schools have been getting bigger. Since 1993, [their] Latin alphabet has been in an unfortunate state, and sometimes, there are discussions on rejecting it. Our [Kazakh] linguists didn’t create a new alphabet – they just copied the Karakalpak Latin alphabet [the language of an ethnic minority in western Uzbekistan] and added accents and digraphs. Do we [really] need to say that this [Kazakh] Latin alphabet will lead to an outflow of students to Russian schools (it already has) and will be an impediment to the learning and development of the language?” [38].

El’desov here says that Kazakhstan will follow Uzbekistan’s path. Just as Uzbekistan’s alphabet shift was not well planned, leading to widespread illiteracy and a subsequent preference for Russian, he believes that Kazakhstan’s Latin alphabet is also subpar, now leading to an outflow of students to Russian schools and consequent lack of familiarity with the Kazakh language and alphabet. This *Eurasia Daily* article relies only on El’desov’s point of view, leaving the factuality of his claim regarding the outflow of students to Russian schools uncontested. In this way, the reader is under the impression that the alphabet shift is causing widespread illiteracy in Kazakh, restricting students’ access to the canon of Kazakh literary culture. Following the quotes from El’desov, the unnamed author gives a brief overview of alphabet changes in Kazakhstan. “Of course,” the article says

* Uzbekistan was among the first Soviet republics to shift to Latin after the collapse of the USSR in 1991. Its transition is widely considered to have been relatively unsuccessful, as both the Cyrillic and Latin alphabets are widely used some thirty years after the switch.

“very few people today are able to read what was written in Kazakh one hundred years ago in Arabic script or in Latin. A layer of culture was lost. And now, the Kazakh language is switching to another – fourth – version of the alphabet” [38].

Interestingly, the article admits that there was a loss of “literary culture” following the implementation of the Soviet government-mandated shifts from Arabic to Latin or Latin to Cyrillic, without explicitly mentioning that the latter “loss of culture” stemmed from the Soviet-mandated shift to Cyrillic. In this way, *Eurasia Daily* protects the Cyrillic alphabet from criticism, perhaps even suggesting that whatever cultural loss came from prior alphabet shifts was rectified by the great Soviet-era output of “culture” in Cyrillic.

Further, the inclusion of this background information suggests that a loss of Kazakh culture will happen again following the shift from Cyrillic to Latin, much like Bogdanov and Mendikovich suggested in section one. However, *Eurasia Daily*’s author does this while reminding the reader that “because of the Latin alphabet, an outflow of students from Kazakh schools has begun” [38]. As a result, even in the unlikely event that “national culture” is restored, as it was in the Soviet era, according to those like Bogdanov, few individuals would be able to read it, leading to the creation of a largely illiterate population with no access to its national literature or, subsequently, culture.

3. Sub-trope analysis: Interethnic and intergenerational divides

Besides the youth, there are two other societal groups, who, according to *Izvestiia* columnist El’nar Bainazarov, will be heavily affected – even isolated – by the alphabet shift: non-Kazakhs and the older generation. The Soviet government touted Russian as the “second mother tongue” of the whole Soviet populace during Khrushchev’s tenure and the “common language of all Soviet citizens” during Brezhnev’s, as well as calling it the “language of interethnic communication.” The obvious advantage, of course, is that all citizens would be able to communicate with each other [39]. This transformation in attitudes toward the Russian language over time was equally influenced by growing policies of Russification: Kirkwood, for example, notes that “Western authorities are inclined to argue that Soviet policy represents a major departure from Lenin’s original scheme [of encouraging the development of national languages] and owes much more to Stalin and Khrushchev... There is general agreement, however, that the [as of 1989] current aim of the Soviet authorities is to promote a particular kind of bilingualism among its citizens, namely mother tongue plus Russian” [40, p. 18].

At the landmark 1979 Conference on “Russian – the Language of Friendship and Cooperation of the Peoples of the USSR,” S. Shermukhamedov, the Minister of Enlightenment of the Uzbek SSR, calls the Russian language “the language of interethnic communication, the language of the great Russian people, the language of the genius, Lenin” [41, p. 127]. This quote suggests that Russian’s status as “the language of interethnic communication” presupposes its “greatness,” given that the two epithets are equated within the given citation. Shermukhamedov (1979) adds that

“care for the Russian language ... is also care, as the great Lenin said, for every national language, care for the development of the material and spiritual potential of every nation, nationality, each union and autonomous republic, and each economic region in the country both individually and as a whole. This is care for the peace, friendship and prosperity of the peoples of our homeland” [41, p. 127].

In the Soviet paradigm, then, Russian binds people of all ages and nationalities together into one Soviet people, ostensibly a “cultured” one, ensuring the success of national languages, and, in doing so, promotes the success of national cultures (and literacy) as well. If we accept Faller’s paradigm that the Cyrillic alphabet is integrally linked to the Russian language, it then becomes the “mother alphabet of all Soviet citizens” and the “alphabet of interethnic communication,” too. Isaev, for example, writes that, after late-1930s-era legislation requiring the instruction of the Russian language in non-Russian schools, shortly after which Cyrillic became the alphabet of nearly all non-Russian languages, “Soviet ethnic groups needed time in order to realize and feel the completely new content and meaning of the Russian language and Russian alphabet as a method of communication with the older brother [a euphemism for Russian nationality] and in the unified socialist family of equal peoples” [27, p. 261]. Cyrillic clearly becomes both a unifier of all peoples in the USSR, as well as a mark of reverence for the Russian language, people, and culture.

But with the fall of the USSR, Russian stopped being a “common language”– and Cyrillic a common alphabet, especially in countries which immediately switched to Latin, such as Uzbekistan, Azerbaijan, and Moldova. Kazakhstan, however, maintained both Russian as an official language and Cyrillic as the official alphabet of the Kazakh language, meaning that Russian still could be considered the “common language” of its citizenry and Cyrillic its unifying alphabet. But Nazarbayev said that “the shift to Latin is not a whim, it’s [in] the spirit of the times. When I talk about an employable government, I am referring to employable citizens. You need to know the international lan-

guage – English – since all progressive things rely on it” [24]. Just as the USSR implemented Cyrillic to facilitate the learning of Russian, Kazakhstan is now implementing Latin to facilitate the learning of English, signifying its change in priorities and alignment.

Consequently, once Cyrillic is removed as the alphabet of one of the two national languages, it can no longer unify the populace – and, by extension, neither can the Russian language. This concerns many non-Kazakhs, many of whom now believe that they will not be able to learn Kazakh with the new and unfamiliar alphabet.* Similarly, journalist El’dar Bainazarov claims that the older generation, largely considered “too old” to learn a new alphabet (and having spent much, if not most, of their lives in the Soviet system), will not be able to adapt to Kazakhstan’s script shift. Such beliefs clearly indicate a fear of departing from the Soviet past, where everyone spoke – or at least knew – the same language and used the same alphabet.

Bainazarov clearly expresses these concerns in his article “In Alphabetical Order [literary translation – the original title is *V bukvar ’nom smysle*]: The Shift to Latin Will Be Delayed” in *Izvestiia* [42]. Just before quoting an unnamed source from the Kazakhstani government, Bainazarov adds commentary that “teaching the Latin alphabet to the older generation of Kazakhstanis will be exceptionally difficult, and the process may take ten years longer than planned” [42]. Then, he goes on to quote his anonymous source as saying that “even though people studied German and the Latin alphabet in Soviet schools, the overwhelming majority of the population over 65 years of age does not know the Latin alphabet at the necessary level” – and that, on a more personal note, his own parents “worry about how they are going to live in a world without Cyrillic” [42].

This makes sense: even if they learned German in school, they lived in a world that was Cyrillic-dominant. The unnamed source’s fear about how his parents “worry about... a world without Cyrillic” is equally telling: in the Soviet paradigm that they ostensibly grew up with and learned German in, a world without Cyrillic “stood outside of politics and culture,” in Lunacharskii’s words. The idea that they might not be able to consume their own national culture or take part in nation goings-on is a frightening one indeed.

Bainazarov goes on to quote a young Kazakh-speaking woman named Zhanar who notes that her parents and grandparents find the new alphabet interesting and “are learning the Kazakh Latin alphabet like some kind of new language” [42]. In their minds, perhaps, the Kazakh Latin alphabet is a kind of new language, one stripped of the connotations that it has borne for about a century. Zhanar goes on to say that

* Notably, Bainazarov ignores the fact that many, if not most, non-Kazakhs do not speak Kazakh, meaning that the alphabet in which it is written should hardly affect them.

“my grandmother still remembers how, when she was a child, her mother and father would write using Arabic script... but if they need to deal with serious documents, i.e., paying utility bills or taking out a loan in a bank, I think they will have serious problems” [42].

Indeed, within the paradigm that Bainazarov creates for his reader, a memory of Arabic script is just that – a memory. Zhanar’s grandmother herself never knew how to write in Arabic because she was a product of the Soviet system, knowledge of whose lingua franca and “alphabet franca,” so to speak, allowed her to accomplish nearly any task. It is important to note that Bainazarov earlier quotes Zhanar as saying that her family is from Shymkent, a largely Kazakh-speaking city in the south of the country [42]. Not knowing the new Latin alphabet make elderly individuals’ daily Kazakh-language routines more complicated, in contrast to the way that they were able to get along with ease in a Cyrillic-based Kazakh alphabet, according to Bainazarov. This would be a significant issue in an area whose population speaks little Russian in the first place.

Bainazarov’s article goes on to discuss the issue of interethnic divide as well, under the sub-heading “Russians, don’t fear” (*Russkiiie, ne boites’*) [42]. Bainazarov’s interviewee is a computer programmer named Oleg, who is never labeled as an ethnic Russian, although there is enough evidence in the text to support this assumption: his name is Oleg (a name used often though not exclusively by ethnic Russians); he lives in Pavlodar, a heavily ethnically Russian and Russophonous city in the north; and Bainazarov notes that “his parents came to the republic from the neighboring Omsk oblast [in Russia] in order to till the Virgin Lands [*podnimat’ tselinu*] and decided to stay” [42]. In this way, Russian-speaking Oleg from the north is cast as the opposite of Zhanar, who is Kazakh-speaking and from the south.

Nevertheless, Oleg also expresses that his elderly (presumably ethnically Russian) parents, like Zhanar’s grandparents, fear the alphabet shift, suggesting the universality of this apprehension. He says that “[his] mother is thinking about moving back to Tiukalinsk, which is near Omsk... the older generation associates the [alphabet] shift with a break from Russia, from the Russian world. They are afraid that there will be oppression of Russian culture following the Latin alphabet” [42]. Unlike Zhanar’s grandparents, Oleg’s parents do not fear the logistical barrier that the new Latin alphabet presents; instead, they fear its symbolism. They grew up in the Soviet era, hence their having come to Kazakhstan to “till the Virgin Lands.” When they came to Kazakhstan, there was no need for them to learn Kazakh, given that Russian functioned as the “language of interethnic communication” – and, by Shermukhamedov’s formulation – the “language of the great Russian people” (ostensibly the language of

their own “great people”). Further, the Russian language was associated with the Cyrillic alphabet, to which many “national” languages were transferred in order to facilitate the learning of Russian.

Bainazarov here is implicitly suggesting a connection between these two associated worldviews: when ethnic Russians (especially elderly ones) see the Cyrillic alphabet disappearing, they see the Russian language disappearing – and if the Russian language is disappearing, so, too, must be the reverence toward the “great Russian people,” for decades considered the “older brother” of other nationalities, as Isaev mentions.* This could also be considered, per Oleg’s quote, an exit from the “Russian world,” a trope regarding the world of the Russian culture and language, which Eisenberg discusses at length with relation to the Kazakh alphabet shift [43].

Oleg notes that he himself does not anticipate problems with the new Latin alphabet, given that “we speak at home, text on messaging apps, read the news – completely in Russian” [42]. Bainazarov goes on to quote the Deputy Director of Kazakhstan’s Ministry of Foreign Affairs, Roman Vasilenko, as saying that “Russian has an official status; this is fixed in the Constitution” and that “our goal is for 95% of the population to be proficient in Kazakh by 2025, for an analogous percentage to be proficient in Russian, and for at least 20% to be proficient in English... there is nothing to worry about” [42]. But for much of the population, i.e., the group which grew up believing that the Russian language was spoken everywhere and that it unified everyone in their (former) country, the notion that there is “nothing to worry about” disrupts decades of Soviet beliefs to the contrary, bringing fears of social upheaval and a change in the ethno-social order.

Alekseeva’s article “A Barrier Between Generations: How the Kazakh Alphabet Shift Will Turn Out for Kazakh Society” in *RT* also aligns itself with the belief that the alphabet shift will lead to divides in a population previously united the (Russian) “language of interethnic communication” [24]. Nevertheless, Alekseeva makes noticeable strides to emphasize that the Kazakhstani government has made clear that the Russian language’s status in the country will not be affected by the alphabet shift, quoting several of Nazarbayev’s speeches on the topic. Immediately following Nazarbayev’s quotes, Alekseeva switches to quoting and, in some cases, paraphrasing an interview with Andrei Grozin, the director of the Central Asia section at the Institute for CIS Countries. She paraphrases his opinion to say that “the changes [in the alphabet] will partially affect the Russian-speaking population – after all, all schoolchildren will now need to learn the state language [Kazakh] with a new alphabet” [24]. But im-

* This is also a commonly used trope in the Russian media’s coverage of the Kazakh alphabet shift, as it covered by Eisenberg [43].

mediately afterward, she quotes Grozin's exact words to qualify his point: "it's true that the level of Kazakh language instruction in the country was not high before, and ethnic Russians don't know it very well. So for Russian-speaking citizens of Kazakhstan, in reality, any changes won't be very noticeable" [24]. In this way, Alekseeva concedes a point that Bainazarov did not explicitly make: the alphabet shift may not cause an interethnic divide for some members of the population, because Russian remains the "language of interethnic communication" insofar as it is the only language that they speak. (He does, however, allude to this in his discussion of Oleg.)

Nevertheless, Alekseeva does quote Grozin as saying that this will cause an inter-generational divide: "the experience of other countries has shown that not only are the elderly unable to learn a new alphabet, but also people aged 40-50... as a result, their collected knowledge will remain with them [i.e., and not be transmitted beyond them]" [24]. This is strikingly similar to the idea of the disappearance of "national culture" as a result of the alphabet shift in the first section; here, though, the elderly and middle-aged generations become bearers of the disappearing Cyrillically-rendered "national culture."

This comment is naturally followed by the final paragraph, which makes an explicit reference to the destruction of national literary "culture": "this is about a rejection of the Soviet past. It's no secret that most of the literature of the Central Asian republics is related to the Cyrillic period" [24]. But juxtaposed immediately after the discussion of inter-generational divide, the "rejection of the Soviet past" and of "literature of the Cyrillic period" takes on a new meaning: it refers to the rejection of the elderly generation, educated in the Soviet era and in the Soviet canon of Kazakh literature, and the knowledge and experiences that they carry with them and, for the most part, will not be able to transmit into Latin for the coming generations.

Conclusion

The three tropes discussed in this work rely on the idea of a rupture with the Soviet past, with its literature, system of education, culture, interethnic harmony, and orientation toward the Russian language and culture. And Russia – a sovereign nation – seems distraught by this purported loss of culture in Kazakhstan, another sovereign nation. Kazakhstan, closely economically and politically tied to Russia, has been under its control, in multiple forms, for over a century – and is now abandoning one of its most visible outward symbols of its Soviet experience. Consequently, the Russian media relies on tropes that extol the "gifts" of the Soviet era to Kazakhstan: the USSR gave the Kazakh people culture, literacy, and unity (both generationally and ethnically). This is now a

worldview rooted in upholding conceptions of the Soviet past to which Kazakhstan is expected to conform long after the USSR's collapse. Sebba's words on Tatarstan's language shift are just as applicable to Kazakhstan's:

“far from being ‘neutral technologies,’ scripts have symbolic power which transcends language itself. We can see this in nearly every dispute over alphabets, orthography or spelling reform. Orthographies readily become symbolic of national or group identity... In the case of the Tatar alphabet changes, the two systems have come to stand in symbolic opposition to one another” [12, p. 119].

Indeed, Cyrillic represents the Soviet past, while Latin represents the future, whatever it may hold. And the Soviet past can lay claim, as the authors discussed in this work do, to a particular positive legacy, as many of the journalists in the Russian media aim to demonstrate. My analysis of the Russian media in this work is hardly comprehensive, but it should give the reader an idea of the ideas surrounding the Russian media's general rejection of Kazakhstan's alphabet shift. The Russian media fundamentally posits that Kazakhstan is leaving its Soviet past behind, even if doing so entails a risk to its literacy, culture, and unit – an ever-greater possibility following Russia's invasion of Ukraine and disruption of the post-Soviet order.

According to such authors as Bainazarov and Mendikovich, in rejecting the Cyrillic alphabet, Kazakhstan appears to suggest that the “negatives” outweigh the “positives” – and that in order to truly assert independence from Russia, it believes it must create a new society: one that is literate, unified, and cultured according to a new – Latin – alphabetical paradigm. A frightening notion for Russia and its media indeed.

List of references

1 du Boulay, S., & du Boulay, H. New Alphabets, Old Rules: Latinization, Legacy, and Liberation in Central Asia // Problems of Post-Communism. – 2021. – No. 2. – P.135-140.

2 Tanayeva, L. The Politics of the Latin Alphabet in Kazakhstan // ALPPI Annual of Language & Politics and Politics of Identity. – 2007. – No. 2007. – P. 79-84.

3 Dave, B. Demographic and Language Politics in the 1999 Kazakhstan Census // The National Council for Eurasian and East European Research, 2002. – 23 p.

4 Cameron, S. The Hungry Steppe: Famine, Violence, and the Making of Soviet Kazakhstan. – M. : Ithaca: Cornell University Press, 2018. – 277 p.

5 Smagulova, J. Kazakhstan: Language, Identity, and Conflict // Innovation. – 2006. – No. 3-4. – P. 303-320.

6 Smagulova, J. Language Policies of Kazakhization and Their Influence on Language Attitudes and Use // *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*. – 2008. – No. 3. – P. 440-475.

7 Fierman, W. Language and Education in Post-Soviet Kazakhstan in Post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-Medium Instruction in Urban Schools. // *The Russian Review*. – 2006. – No. 2006. – P. 98-116.

8 Kuzhabekova, A. Language Use Among Secondary School Students in Kazakhstan // *Applied Linguistics Research Journal*. – 2019. – No. 2. – P. 1-14.

9 Kadirova, R. The Sociolinguistic Attitudes of Kazakhs Towards the Latin Alphabet at Orthography Reform in Kazakh: Master's dissertation at University of North Carolina Chapel Hill. – M., 2018. – 136 p.

10 Shingaliyeva, L. Writing the Nation: The Impact of Latin Alphabet on Kazakh Identity. Master's dissertation at Central European University. – M., 2020. – 59 p.

11 Kim, B. Transition of the Kazakh Writing System from Cyrillic to Latin // *International Journal of Advanced Culture Technology*. – 2018. – No. 4. – P.12-19.

12 Sebba, M. Ideology and Alphabets in the Former USSR // *Language Problems and Language Planning*. – 2006. – No. 2. – P. 99-125.

13 Hatcher, L. Script Change in Azerbaijan: Acts of Identity // *International Journal of the Sociology of Language*. – 2008. – No. 2008. – P. 105-116.

14 Martin, T. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939. – M. : Ithaca: Cornell University Press, 2001. – 519p.

15 Clement, V. (2008). Emblems of Independence: Script Choice in Post-Soviet Turkmenistan // *International Journal of the Sociology of Language*. – 2008. – No. 2008. – P. 171-185.

16 Faller, H. M. Nation, Language, Islam: Tatarstan's Sovereignty Movement. – M. : Central European University Press, 2011. – 333 p.

17 Winner, T.G. Problems of Alphabetic Reform among the Turkic Peoples of Soviet Central Asia, 1920-41 // *The Slavonic and East European Review*. – 1952. – No. 76. – P. 133-147

18 Fierman, W. Identity, Symbolism, and the Politics of Language in Central Asia // *Europe-Asia Studies*. – 2009. – No. 7. – P. 1207-1228.

19 Alpatov, V. M. Scripts and Politics in the USSR // *Studi Slavistici*. – 2017. – P. 9-19.

20 Dianova, L.P. Vliianie smeny grafiki na obrazovaniie uchashchikhsia // *Polylinguality and Transcultural Practices*. – 2020. – No. 3. – P. 404-414.

21 Djusupov, M. Pis'mo – iazyk v grafike (kazakhskaia pis'mennost' vo vremenom i geograficheskom prostranstve) // *Iazyk i sotsium*. – P. 22-30.

22 Collin, R.O. Revolutionary Scripts: The Politics of Writing Systems // *Culture and Language: Multidisciplinary Case Studies* / ed. by M. Morris: Peter Lang, 2011. – P. 29-67.

23 Nazarbayev, N. Poslanie Prezidenta Respubliki Kazakhstan N. Nazarbaieva narodu Kazakhstana. – M.: January 10, 2018. - URL: https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-n-nazarbaeva-narodu-kazahstana-10-yanvarya-2018-g.

24 Alekseeva N. Bar-er mezhdru pokoleniiami: chem dlia kazakhskogo obshchestva obernetsia perekhod na latinitsu. – M., October 27, 2017. - URL: <https://russian.rt.com/ussr/article/443678-kazahstan-kirillica-latinica>.

25 Askar Mamin provel zasedaniie Natskomissii po perevodu alfavita kazakhskogo iazyka na latinskuiu grafiku. – M. : January 28, 2021. - URL: <https://primeminister.kz/ru/news/a-mamin-provel-zasedanie-nackomissii-po-perevodu-alfavita-kazahskogo-azyka-na-latinskuyu-grafiku-280497>.

26 Predstavlen novyi variant kazakhskogo alfavita na latinitse. – M. : January 28, 2021. - URL: <https://rus.azattyq.org/a/31074379.html>.

27 Isaev, M. I. Iazykovoe stroitel'stvo v SSSR: Protsessy sozdaniia pis'mennostei narodov SSSR. – M.: Nauka, 1979. – 351 p.

28 Boym, S. Common Places: Mythologies of Everyday Life in Russia. – M.: Harvard University Press, 1995. – 356 p.

29 Kaplan, I. R. The Art of Nation-Building: National Culture and Soviet Politics in Stalin-Era Azerbaijan and Other Minority Republics : PhD dissertation in History at Georgetown. – M., 2017. – 304 p.

30 Kudaibergenova, D.T. “Imagining community” in Soviet Kazakhstan. An historical analysis of narrative on nationalism in Kazakh-Soviet literature // Nationalities Papers. – 2013. – No. 5. – P. 839-854.

31 McGuire, G. Aqyn agha? Abai Zholy as socialist realism and as literary history // Journal of Eurasian Studies. – 2018. – No. 2018. – P. 2-11.

32 Bogdanov, Iu. Elbasy pereidiot na latinitsu: resheniie prezidenta Kazakhstana o perekhode s kirillitsy udarit po biudzhetu strany. – M. : April 12, 2017. URL: <https://iz.ru/news/682520>.

33 Mendikovich, N. “Hatred for Language Leads to Bigotry”: Why is Kazakhstan Forbidding Education in Russian, Which Millions of Citizens Speak? – M. : March 26, 2021. URL: <https://lenta.ru/articles/2021/03/26/kaz/>.

34 Clark, C. E. Uprooting Otherness: The Literacy Campaign in NEP-Era Russia. – M. : Susquehanna University Press, 2000. – 235p.

35 Kumanev, V. Sotsializm i vsenarodnaia gramotnost', likvidatsiia massovoi negramotnosti. – M. : Akademiia Nauk SSSR. Institut istorii, 1967. – 326p.

36 The World Bank. Literacy rate, adult total (% of people ages 15 and above) – Kazakhstan. – M., September 2020. URL: <https://data.worldbank.org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS?locations=KZ>.

37 Margulan, A. Trudy po kul'ture pi'smennosti kazakhskogo naroda. – M. : Altyn kitap, 2007. – 263 p.

38 Iz-za latinitsy nachalsia ottok detei iz kazakhskikh shkol - ekspert. – M. : October 2, 2019. URL: <https://easaily.com/ru/news/2019/10/02/iz-za-latinicy-nachalsya-ottok-detey-iz-kazahskih-shkol-ekspert>.

39 Kreindler, I. “A Second Missed Opportunity: Russian in Retreat as a Global Language” // International Political Science Review/ Revue internationale de science politique. – 2003. – No. 3. – P. 257-274.

40 Kirkwood, M. Language Planning in the Soviet Union. – M. : St. Martin's Press, 1989.

41 Russkii iazyk - iazyk druzhby i sotrudnichestva narodov SSSR. – М.: Nauka, 1979. – 300p.

42 Bainazarov, E. V bukvar'nom smysle: perekhod na latinitu v Kazakhstane zatianestsia. – М. : June 16, 2019. URL: <https://iz.ru/898760/elnar-bainazarov/v-bukvarnom-smysle-perekhod-na-latinitu-v-kazakhstane-zatianestsia>.

43 Eisenberg, L. Still the Older Brother?: An Analysis of Russia Media's Soviet-Era Attitudes Toward the Kazakh Alphabet Shift // Princeton Undergraduate Research Journal. – 2019. – No. 1. – P. 16-22.

Леора Айзенберг

Мәдени шок: қазақ әліпбиінің өзгерісіне Ресей БАҚ-тарының кеңестік жауабы

Аңдатпа. Бұл мақалада қазақ әліпбиін кириллицадан латынға көшіру туралы ресейлік БАҚ-та жиі айтылып жүрген кеңестік дәуірдегі үш әдеби құралдың – мәдениеттің, сауаттылықтың жоғалуы және ұрпақаралық және ұлтаралық келісімнің – тарихи қайнар көздері қарастырылады. Мен ресейлік танымал басылымдар бұрынғы Одақтас республикалардағы тіл мәселесін талқылағанда әлі күнге дейін кеңестік көзқарасты сақтап, КСРО оларға мәдениет, сауаттылық, келісім «берді» деген ұғымға қатты сүйеніп отыр деп дәлелдеуге тырысамын. Мен әрбір әдеби құралды тарихи және әдеби тұрғыдан талдап, оның кеңестік лингвистикалық контекстіне тоқталып, оның қазіргі ресейлік басылымдарда қолданылуын талдаймын.

Түйін сөздер: посткеңестік, Орталық Азия, БАҚ, Қазақстан, КСРО тарихы, Ресей БАҚ, мәдениет, әліпби.

Леора Айзенберг

Культурный шок: советский ответ российским СМИ на смену казахского алфавита

Аннотация. В данной статье рассматриваются исторические источники трех литературных приемов советской эпохи – утрата культуры, грамотности и межпоколенческого и межэтнического согласия, которые часто используются в обсуждениях в российских СМИ о переходе казахского алфавита с кириллицы на латиницу. Я пытаюсь доказать, что популярные российские издания по-прежнему сохраняют советское мировоззрение при обсуждении языковых проблем в бывших советских республиках, в значительной степени полагаясь на представление о том, что СССР «преподнес» им культуру, грамотность и гармонию. Я проанализирую каждый прием как с исторической, так и с литературной точки зрения, освещая его советский лингвистический контекст и анализируя его использование в современных российских публикациях.

Ключевые слова: постсоветское, Центральная Азия, медиа, Казахстан, история СССР, медиа России, культура, алфавит.

МЕТОДОЛОГИЯ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: АНАЛИЗ ЗАРУБЕЖНОГО И КАЗАХСТАНСКОГО ОПЫТА ИССЛЕДОВАНИЙ ЭТНИЧНОСТИ*

Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич

muhtarbek64@mail.ru

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

Shaikemelev Mukhtarbek

muhtarbek64@mail.ru

*Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)*

Аннотация. В статье на основе сравнительного анализа особенностей методологических оснований казахстанского и западного научных дискурсов исследований этнополитических и этносоциальных процессов осуществлена попытка применить синтетический подход к анализу этничности и идентичностей населения Юга Казахстана в направлении «снизу-вверх». Синтетический подход, применяемый автором статьи, соединяет элементы примордиалистского и ситуационистского подходов к анализу социального пространства и ценностей сельских сообществ. Объектом исследования стали мнения респондентов в аулах, селах и малых городах компактного и смешанного проживания этносов Алматинской, Жамбылской и Туркестанской областей с целью выявить стратегии этнической идентификации населения, их отношение к другим этническим группам. Анализ осуществляется на основе данных полевых социологических исследований (фокус-групповых дискуссий), проведенных в 2021-2022 гг. сотрудниками проекта «Мониторинг как метод исследования и прогнозирования динамики этносоциальных процессов в Республике Казахстан» Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК. Автор приходит к выводу о том, что основным методологическим драйвером анализа этнополитических проблем должна стать переориентация исследовательских стратегий на изучение «народной социологии», ситуационных и повседневных кейсов, отражающих мнение казахстанского населения «снизу». В заключение статьи формулируются выводы и даются научно-теоретические рекомендации.

Ключевые слова: этносоциальные исследования, методология, идентичность, дискурс, примордиализм, ситуационизм

* Это исследование проводилось в рамках финансирования КН МОН РК (грант №AP09259790 «Мониторинг как метод исследования и прогнозирования динамики этносоциальных процессов в Республике Казахстан»).

Введение

В настоящее время полиэтнические сообщества и государства особенно озабочены актуализацией этносоциальных и этнополитических процессов и конфликтов. Поэтому исследования данной проблематики в последние полвека активно развиваются во всем мире и особенно в науке западных развитых стран. Сообщества ученых, политиков и общественных деятелей в полиэтнических странах пытаются с разной долей успешности решать проблематику интеграции этнических, культурных, религиозных меньшинств с целью консолидации мультикультурных сообществ своих стран.

Актуальный вопрос изучения и понимания этничности в Казахстане, ее месте и роли в национальном и государственном строительстве носит не только научно-теоретический, но и большой прагматический интерес. В общественно-политическом поле страны так же, как и ранее, воспроизводятся процессы актуализации казахской этничности и этничности малых этнических групп, их групповое взаимодействие и конфликтный потенциал.

Перед Президентом и правительством стоят сложные задачи моделирования и осуществления на практике провозглашенного нового курса страны «Жаңа Қазақстан», в который встраивается концепт Президента Токаева о «слышащем государстве», провозглашенный им в самом начале его президентства. Задачи «слышащего государства» в трансформации общества «сверху» должны коррелировать и взаимодействовать с ценностями, настроениями, мнениями населения «снизу» с целью общественной консолидации для их успешного решения.

Слышит ли власть общество, насколько изучена расстановка групповых мнений о направлении, стратегии и моделировании будущего не только со стороны государства в лице его элит, но и простых людей из основания пирамиды общества? В статье ставится задача исследования этих мнений и настроений в контексте задач по реформированию государства и общества, влияния этничности и этнокультурного фактора на успешность нового курса.

Теоретико-методологические основания казахстанского дискурса понимания и изучения этничности

Особенность этносоциальных процессов, протекающих в современном Казахстане, характеризуется несколькими специфическими особенностями, отличающими их от других локальных и общемировых примеров.

Во-первых, это советское наследие в политической и институциональной практике, сформировавшее политическое устройство национальных республик СССР по этническому принципу. В результате казахстанская методология научных исследований унаследовала основополагающие черты советского подхода, оперирующего «объективными» методами, категориальным аппаратом и коннотациями господствующей идеологии, сформировавшими у советских исследователей этнические линзы, через которые анализировались все общественно-политические процессы [1].

Во-вторых, советским наследием объясняется укоренившееся и остающееся до сих пор представление этнических русских о самих себе как «первых среди равных» в иерархии народов, населявших Советский Союз. Хотя по формальным признакам все народы СССР были равны в своих правах, но на практике все обстояло иначе, когда все процессы координировались из единого центра и ведущей силой осуществления этого курса на практике были этнические русские. Отсюда и непризнание официальным советским дискурсом понятия о правах национальных меньшинств, которые по определению не могли не учитываться и, тем более, – ущемляться. Соответственно, официальный дискурс советской науки не допускал исследовательского вольнодумия, которое могло бы поставить в открытую проблемы отдельных не «самоопределившихся» этнических групп. Советская практика плавно перешла в официальный казахстанский дискурс непризнания этнических групп как общественных меньшинств, но их признания как органической части казахстанского народа. Таким образом, в теоретико-методологическом плане казахстанская наука при исследовании этничности и межэтнических отношений до сегодняшнего дня использует по большей части методику и методологию советской теории национальностей, избегая методологических и терминологических споров о меньшинствах, диаспорах и т. д. Такой подход сложно назвать эвристичным, поскольку он не позволяет вычлнить и исследовать групповые интересы без признания групповости [2]; [3].

После распада СССР большинство независимых государств сохранили этот этнический подход, методологию и риторику и небезуспешно попытались институционализировать интернационалистские практики, реализуя их через институты подконтрольных народных советов и национальных ассамблей. Соответственно, сформировался особый научный взгляд на роль государства в этнополитических процессах. Государство в казахстанском научном дискурсе всегда признавалось главным менеджером и основным актором на поле процессов национального строительства [4].

Общественное мнение, т.е. мнения людей о самих себе и о процессах в обществе на самом деле целенаправленно конструировались тоталитарно.

литарной советской идеологией и подавались через ее подконтрольные институты в общественно-политическое пространство от имени самого населения. Таким образом, мнения самого населения, его реальные когнитивные модели и практики, т.н. «народная социология» всегда оставались «за кадром» реалий, параллельно кристаллизуясь в кухонном творчестве, пословицах и анекдотах.

В западной методологии исследования этносоциальных процессов и этничности в политике, как правило, ученые концентрируются на изучении когнитивных аспектов этничности, инструментальных и конструктивистских перспективах проявлений идентичностей, что позволяет видеть более ясную картину связей и механизмов их взаимодействия в социальном пространстве.

Особенности исследований этносоциальных процессов в Казахстане

Специфика этносоциальных процессов в Казахстане характеризуется несколькими ключевыми социально-политическими и культурно-историческими факторами, осложняющимися вступлением страны в 2022 году в зону социально-политической турбулентности: 1) В первую очередь – это этнический состав населения северо-восточных и юго-западных областей Казахстана, сформировавший заметные различия в региональной идентичности северо-восточного (с преобладанием русскоязычного населения) и юго-западного регионов (с преобладанием казахоязычного населения) страны; 2) Внешний фактор Российской Федерации и ее повсеместное влияние на внешнюю и внутреннюю политику и экономику Казахстана. В последнее десятилетие усиливается и фактор Китая, оказывающего все более заметное влияние на Казахстан; 3) Внутренняя политика Казахстана, дискурсивные модели и политические практики которого пронизаны инерцией российско-советского наследия во всех сферах общественной жизни и государственного управления.

Главная задача нациестроительства в понимании казахстанских элит представляется как интеграция казахстанцев в единую общность (нацию) на основе принципа «единства в многообразии» [5]. Задача интеграции и консолидации общенациональной идентичности представляет собой серьезный вызов государству и его элитам, поскольку осложняется многолетней нерешенностью языковой проблемы, разделяющей общество на казахоязычный и русскоязычный сегменты. Казахский язык, несмотря на неуклонный рост его значимости в информационном поле страны, пока еще не стал подлинным языком межэтнического общения. Эту функцию в бытовом и общественно-политическом поле страны пока выполняет

русский язык, что накладывает свою долю напряженности в отношении между казахоязычными и русскоязычными гражданами.

Свою часть напряжения в процесс межэтнического и языкового взаимодействия вносят и более миллиона кандасов – казахских этнических репатриантов, являющихся, как правило, исключительно казахоязычными.

В связи с существованием на практике двух сегментов – русскоязычного и казахоязычного, в пространстве научно-теоретического анализа появляется проблема этнокультурной дуальности или даже многополярности сознания казахстанского общества. Региональное и этнокультурное различие во взглядах русскоязычных и казахоязычных на вектор и модель будущего страны, прослеживается на протяжении всего периода независимого развития и подтверждается многолетними социологическими данными [6].

Сегодня активно развивается пространство казахоязычных медиа, работа казахоязычных блогеров и этнических предпринимателей, поднимающих этнокультурные проблемы и открыто критикующих языковые противоречия в обществе, внешнеполитические ориентации и базисные основания модели общенациональной идентичности, участие Казахстана в интеграционных объединениях и союзнических блоках и т. д. Авторитетный исследователь Центральной Азии и Казахстана М. Ларюэль отмечает, что западные исследователи оставили без внимания очень многие изменения 2000-х годов: рождение казахоязычного городского мира, растущую региональную дифференциацию, культурную трансформацию «снизу вверх» и др. [7].

Задача казахстанских властей осложняется тем, что привычный формат политических технологий формируемых «сверху» настоятельно требует их синхронизации с запросами населения «снизу» на предмет «обратной связи», особенно с казахоязычным гражданским дискурсом, начинающим активно задавать тон в обсуждении будущей модели развития страны.

Стратегии дискурса межкультурных границ казахской этничности

Научный и медиа дискурс Казахстана, по-прежнему вынужден опираться на примордиалистские подходы и модели в качестве основного объяснительного принципа природы казахской этничности и ее трансформации в новых условиях. Объясняется это не только наследием, но и тем, что новый политический и гражданский ресурс, интеллектуальный капитал общества, способный обеспечить общенациональную дискуссию по ключевым процессам нациестроительства, пока не наработан. Казахский

этнополитический дискурс во многом продолжает опираться на архаичные и этноцентристские мифологемы отдельных этнокультурных производителей смыслов, имеющих авторитет в казахоязычном сообществе.

Отказываясь от советского наследия общекзахстанский социодискурс движется по пути поиска новых гибридных парадигм. Судя по всему, пока без особого успеха, поскольку в ситуации слабого присутствия открытого диалога в публичном пространстве, казахоязычный дискурс видения модели будущего становится более автономным. Данный дискурс основывается на культурно-исторических представлениях казахского сообщества о собственной этничности, т. е. на кровном, примордиалистском типе социальных связей, вырастающим из генеалогического принципа социальных связей Жеті Ата.

В настоящее время под влиянием охранительных тенденций происходит изоляция и архаизация когнитивных моделей мышления казахской идентичности, выстраиваются жесткие границы казахской этнической идентификации, отдаляя разноязычные и разнокультурные части казахстанского общества от реалий гражданского диалога.

По мнению западных исследователей, связь человека с родословной и потомством составляет сильные аффективные элементы внутри этнической идентичности [8, p. 120]. В казахской социальности, основанной на генеалогическом принципе, эта связь играет тем более огромную роль в развитии представлений казахов о механизмах национальной интеграции. т.е. консолидации нации на основе кровных связей. В этой возрождаемой модели национальная идентичность формируется как на основе прежних советских представлений об этничности как институциональном фундаменте нациестроительства, так и на основе казахских примордиалистских представлений о структуре и функциональных особенностях формирования народа (нации) [9, с. 141–143].

Несмотря на то, что казахское этническое сообщество исторически представляет из себя достаточно жесткую генеалогическую структуру, в которой нет места для этнической интеграции людей, не имеющих собственного «Шежіре» (родословной), переопределения представлений об этнической идентичности, о которых говорят западные исследователи, в перспективе уже не кажутся, чем-то невозможным. Питер Вайнрик, осуществивший значительный вклад в исследования этнонациональной идентичности в различных странах, считает, что перефокусированная проблематика - это человеческая склонность думать об этничности или национальности в терминах примордиализма, когда исторические доказательства предоставляют множество противоположных примеров текучести и изменений, например, когда национальные государственные грани-

цы возникают заново, изменяются или исчезают совсем, а также этносы становятся вновь созданными и переопределяемыми [8, р. 116].

Современные события свидетельствуют о примерах такой текучести и изменений идентичности в постсоветских странах под воздействием внешних обстоятельств. Так по данным социологического агентства «Рейтинг» после начала российского вторжения в Украину только 18% украинцев используют в повседневной жизни исключительно русский язык, в то время как в 2021 году таких было 26%, а до 2014 года – около 40%. Социологи делают вывод, что русскоязычные граждане Украины (русские, украинцы и метисы, у которых один из родителей – украинец, другой – русский) в результате как более ранних субъективных переживаний о собственной этнолингвистической идентичности, так и из-за крымских событий 2014 года и вторжения России 2022 года, делают выбор в пользу дальнейшего изучения украинского языка в целях постоянного использования его в повседневности и отказа от русского языка как средства общения [10].

Тем не менее, необходимо учитывать, что рамки межкультурных границ между славянскими этносами – русскими и украинцами, русскими и белорусами намного более проницаемы, чем между казаками и русскими [11, р. 298-300], [12, р. 1789]. С учетом этих факторов, исследования подвижности межэтнических и межкультурных границ, процессов аккультурации, расположения этносоциальных групп в социальном пространстве и социальные связи между ними становятся главным предметом (объектом) исследований для этнополитологов и этносоциологов в Казахстане.

Взаимодействие примордиалистских и ситуационистских подходов в жизненных стратегиях этнических групп Юга Казахстана

В казахской среде социальные связи в общественной жизни практически не изучены еще и по причине того, что дискуссии об этнической идентичности казахов всегда подавлялись тоталитарным советским режимом.

Понятие родоплеменной структуры, на которой основывается этническая идентичность казахов в советском научном дискурсе всегда было синонимом феодальной отсталости и рассматривалось в контексте формационного подхода. Анализ современной этнической идентичности казахов логически должен опираться на изучение символического значения родоплеменной структуры. Слишком большой интерес к родовой и межродовой тематике может, по мнению официального дискурса, вызвать трайбализацию дискурса повседневности и ненужные внутриэтнические противоречия, а потому не приветствуется. Этим, пожалуй, объясняется крайне малое количество казахстанских исследований на тему трайбализ-

ма и его воздействия на социальные связи в казахстанском обществе, чего не скажешь о западном дискурсе [13].

Несмотря на большое символическое значение примордиалистских этнокультурных практик в повседневной жизни казахского населения и субъективного стремления старшего поколения и этнических предпринимателей к его сохранению, у молодого поколения в селах и тем более в городах, социальные связи, основанные на кровном родстве, ослабевают. По данным массового опроса, проведенного Фондом Эберта в 2020 г. «Только 2% респондентов-казахов испытывают чувство солидарности с представителями своего жуза или рода» [14, с. 99].

Тем не менее, несмотря на значительную деконструкцию и ослабление примордиалистских тенденций и установок сознания казахстанцев, эссенциализацию этничности и ее проявлений присущих казахской «народной социологии» и этнокультурным практикам повседневности невозможно игнорировать, тем более, если мы хотим изучить и понять настроения «снизу». На наш взгляд, количественные социологические опросы далеко не всегда могут отразить реальную картину ценностей, мнений и предпочтений обычных людей, зачастую предпочитающих в массовых опросах выбирать ответы более соответствующие общепринятым нормам и идеологемам официального дискурса. Насколько можно считать достоверной цифру всего в 2% казахов, которые «испытывают чувство солидарности с представителями своего жуза или рода» в массовом опросе Фонда Эберта? На основании опроса 1600 человек по всем областям страны авторы данного исследования делают вывод, что родоплеменная идентичность «фактически перестала играть сколько-нибудь значимую роль в самоидентификации казахского населения» [14, с. 99].

Качественные социологические исследования в виде фокус-групп и глубинных интервью, проведенные группой ученых Института философии, политологии и религиоведения МНВО РК в 2021-2022 гг. в селах Юга Казахстана – Алматинской, Жамбылской и Туркестанской областей показали иную картину. Результаты отдельных фокус-групп среди кандасов, земляков одной национальности и фокус-групп соседей различных национальностей позволили раскрыть далеко не такую однозначную картину в отношении примордиалистских стратегий казахского населения. На основании «живых» мнений респондентов фокус-групп казахов и других этносов можно поставить под сомнение достоверность выводов авторов сборника «Ценности казахстанского общества в социологическом измерении». На наш взгляд эти выводы основаны на «объективных» методологических интерпретациях, когда ценностные атрибуты достаточно произвольно приписываются выделенным общественным группам.

Турчанка, 40 лет, учительница, жительница Байзакского района Жамбылской области: *У Вас у казахов все равно там Баке, Саке, Кудаги, Кудаша, всегда вот они в первых планах! Почему-то мы всегда на вторых планах!*

Уйгурка, 19 лет, студентка ЖенПИ, жительница села Байсеит Чиликского округа Алматинской области: *А насчет казахов, могу сказать, что у них распространено: «Баке! Саке! Маке!», то есть решают все свои проблемы посредством родственников, знакомых.*

Казашка, 43 года, бухгалтер, жительница Узын-Агаша Алматинской области: *Как бы сказать, у нас в Жамбылском районе в органах, акиматах одни казахи. Тянут своих родственников на работу. Соответственно, нет качественной работы. Здесь ценятся только родственные души.*

Русский, 39 лет, юрист, житель Каскелена Алматинской области: *Например, в госорганах работают лишь казахи, я считаю, это неправильно. Вот, к примеру, если взять полицию, КНБ и другие силовые службы там в основном берут казахов, но я не думаю, что все дело лишь в языковом барьере. На 100 сотрудников может быть лишь 1-2 другой нации.*

Разве мнения данных респондентов разных национальностей из разных сел и малых городов страны могут свидетельствовать о падении значимости и роли кровнородственных связей, родовой идентичности у казахов? На наш взгляд, на практике трайбализм, кровнородственные связи сохраняют свою значимость, хотя и абсолютизировать их проявления ни в коем случае нельзя. Наши недавние исследования 2019 года показали, «что родовые связи по преимуществу проявляются в форме квазитайбализма. Результаты полевых исследований фиксируют, что казахстанцы пользуются родоплеменными связями в случае необходимости, наряду с социальными связями, возникающими в рамках различных формальных и неформальных групп: среди коллег, армейских сослуживцев, земляков, сокурсников, соседей и т. д. Следующим шагом исследователей казахской этничности и родовых отношений должен стать детальный анализ социальных связей, где этнодифференцирующим и этноинтегрирующим фактором выступают традиционные отношения казахской этносоциальной структуры в политическом пространстве внутри- и межэтнических отношений» [15, p. 41].

Стоит отметить, что соотношение примордиалистских и инструментальных тенденций в структуре этнической идентичности также отчетливо прослеживается в анализе отношения казахстанцев к межэтническим бракам [16].

В целом опрошенное население подавляющего большинства аулов и малых городов, в которых проводились наши фокус-групповые исследо-

вания, отмечает отсутствие проблем на межэтнической почве. Примордиалистский подход наиболее выражен в ответах респондентов кандасов. Фокус-группы, проведенные в сообществах кандасов Алматинской, Жамбылской и Туркестанской областей, показали достаточно сильную поляризацию мнений. Меньшая часть кандасов довольствуется предоставленным государством минимумом, благодарна правительству и не высказывает особых претензий властям и местным сообществам. Значительная часть напротив, крайне недовольна, считая, что государство сильно им задолжало и требуют дать им землю, обеспечить работой, выдать положенные льготы, форсировать внедрение казахского языка и т. д. При этом многие недовольные своим социальным положением кандасы апеллируют к кровнородственным чувствам и принципам.

Казах, 67 лет, уроженец Таджикистана, житель аула Карабулак Туркестанской области: *Вот я читал в одном журнале, например, в Индонезии своим местным жителям дают беспроцентный кредит, для улучшения условий жизни. Почему у нас так не делается для нас – казахов? Говорят, если так у нас будет, то надо и другим национальностям так помогать. А почему мы должны помогать другим нациям? У других условия жизни хорошие. В любом месте, в Сайрамском районе, Жетысае, Карабулаке, Манкенте у русских, узбеков, таджиков, уйгуров, дунган условия жизни очень хорошие. Мучаются и страдают только казахи в своей стране! Это большая проблема!*

В местных сообществах Чунджи, Чилика, Жаркента, в которых компактно проживают уйгуры и Сайрамского р-на Туркестанской области, в которых компактно проживают узбеки, конфликтные ситуации с местными казахами, по мнению респондентов, практически не встречаются.

Казах, 64 года, пенсионер, житель аула Карабулак Сайрамского р-на: *У нас нет таких проблем. Здесь почти все узбеки. Узбеки трудолюбивые, они не пойдут на конфликт. Они работают, зарабатывают деньги.*

Уйгур, 44 года, военный пенсионер, житель села Үлкен Қарасу округа Чунджи: *Пока нормально, у нас никаких проблем с казахами нет.*

Очевидно, что случаи напряженности, мелкие конфликты и бытовую ксенофобию представители нацменьшинств зачастую скрывают, либо говорят о них очень неохотно. У этнических меньшинств прослеживаются психологические групповые особенности, связанные с тем, что в их жизненных стратегиях наиболее выражены ситуационистские элементы идентификации, заставляющие их терпеть и приспособляться к тенденции постепенного преобладания казахской идентичности. Этнические русские в этом отношении занимают особую позицию, исключая ситуацию элементы идентификации, несмотря даже на собственное значительное численное меньшинство.

Уйгурка 66 лет, бизнесмен, жительница Жаркента: *Вообще то у нас уйгуров такого в воспитании нет, чтобы агрессивно кому-то указывать, то что нас очень уж прямо сильно не касается. Мы молчим... Мы избегаем конфликтов, такое у нас национальное воспитание.*

Казах, 40 лет, предприниматель, житель Чилика: *Что касается братьев-уйгуров, то уйгуры говорят по-казахски. Если вы говорите по-казахски, и они говорят по-казахски. В основном уйгуры не сопротивляются. Они никогда не сопротивляются, если ты говоришь по-казахски. ... Да, должно быть уважение к языку! В Чиликском районе русские на 95 процентов не уважают казахский язык.*

Казах 67 лет, уроженец Таджикистана, житель аула Карабулак Сайрамского района Туркестанской области: *В Сайрамском районе, Жетысае таджики, узбеки уже стремятся разговаривать на казахском языке. А вот русские его не признают, они надеются на Путина, на Россию.*

Респонденты-казахи более откровенны в своих оценках и чаще придерживаются иного, чем нацменьшинства, мнения, в частности, об отношениях уйгурской, турецкой и казахской молодежи. Напомним, что именно конфликты между молодыми людьми казахской и уйгурской национальности становились триггерами межэтнических конфликтов в Чундже, Чилике и недавнего конфликта октября 2021 года в селе Пиджим Алматинской области.

Казах, 36 лет, учитель, житель Чилика: *За 4-5 лет до этого в Чилике возникали ссоры и противоречия между казахами и турками. Чаще всего они возникают между молодыми людьми обеих наций. Причиной могут служить различные вещи, к примеру: поведение на улице и в общественных местах и так далее. Между казахами и уйгурами тоже возникают распри, чаще всего среди молодежи.*

Казах, 40 лет, предприниматель, житель Чилика: *Есть конфликты, в основном с уйгурами. Это настоящий национализм. Это не просто ударил и ушел, а давняя месть... У нас было много драк с уйгурами, особенно в кафе.*

Казашка 76 лет, пенсионерка, жительница аула Масак Чиликского округа: *В Масаке такого не было, в Чилике было. Казахи избили уйгуров. Среди молодежи это есть. Мы взрослые такого не скажем, а молодежь говорит. Эта неприязнь откуда-то возникает, может в семье есть такое.*

Отсутствие доверия не только между властью и населением, но и латентное, подавляемое недоверие между представителями молодежи никак не способствует созданию доверительной атмосферы в местных сообществах, стимулирующей гражданскую и деловую активность. Межгруппо-

вое недоверие, иерархическое мышление и этнические стереотипы, совершенно не изученные в казахстанском научном дискурсе, осложняемые эгоизмом и коррупцией местных властей, молодежной безработицей, общим падением культуры и социальной неустроенностью населения провоцируют нескончаемую череду ксенофобских бытовых конфликтов, провоцирующих мелкое хулиганство, драки и оскорбления. В один момент роковое стечение ряда неблагоприятных факторов способствует этнической мобилизации и противостоянию по линиям «казахи – этнические меньшинства», как это регулярно случалось на Юге Казахстана. Триггером этнической мобилизации, как правило, служили тяжкие уголовные преступления против личности и групповые драки молодежи.

Выводы

Большинство западных исследователей считает, что этничность не является раз и навсегда фиксированной, и в контексте времени и обстоятельств может быть переопределена или построена заново. Казахская этничность находится в настоящий момент в состоянии переосмысления и переопределения своей роли и места в нациестроительстве Казахстана. В советский период казахская этничность подверглась сильнейшему давлению русификации и советизации перенастроивших ее движение в направлении обретения все более ситуационистского и конформистского характера самоидентификации. Процессы возрождения казахской этничности периода независимости актуализировали процессы внедрения компенсаторных механизмов, реконструирующих ее когнитивные примордиалистские представления об иерархии идентичностей, значении генеалогической социальной структуры для собственного саморазвития и самоутверждения казахов как титульной нации в своей стране.

На практике реконструкция казахской этничности стала результатом сочетания целенаправленной политики высшего руководства Казахстана по привлечению в страну казахских этнических репатриантов, поднятию статуса государственного языка и сопутствующих благоприятных для данного процесса факторов, таких как эмиграция русскоязычных, изменение этнодемографических тенденций и этнического состава населения в пользу титульной нации.

В ситуации возрождения титульной этничности произошло переопределение идентичности русскоязычного населения в сторону преобладания ситуационистских элементов идентификации уже в соотношении с растущей гегемонией казахской этничности. Мнения «снизу» представителей титульного этноса и нацменьшинств о стратегиях переопределения

этнокультурной и социальной идентификации стали предметом анализа данной статьи.

На основании качественных социологических исследований (фокус-групп), проведенных на Юге Казахстана, нами были сделаны определенные выводы о соотношении примордиалистских и ситуационистских элементов в идентификации титульных казахов и этнических меньшинств. В Чундже, Чилике, Улкен Карасу Алматинской области, Сайрамском районе Туркестанской области – местах компактного проживания уйгурского и узбекского населения ситуационистские элементы в стратегиях данных меньшинств оказались наиболее выражены. Об этом свидетельствуют единодушные оценок, даваемых их представителями о политике местных властей, социальным, межкультурным и межэтническим проблемам.

В полиэтничных фокус-группах, проведенных в малых городах – Каскелене, Узын-Агаше, Жаркенте, был значительный разброс мнений и их достаточно сильная поляризация по русскоязычному и казахоязычному сегментам. Очевидно, что у многих опрошенных респондентов казахов выражен примордиалистский, иерархический взгляд на социальную структуру общества, в которой негласно существует титульный этнос с его негласными же привилегиями и все остальные, вынужденные подчиняться заведенному порядку с его вертикальной структурой власти. Тем не менее, примордиалистские тренды у местных казахских старожилов, в особенности молодежи, сформировавшихся в полиэтничной среде уже не пользуются такой легитимностью как в закрытых сообществах кандасов.

В дальнейшем необходимо детально исследовать многополярность мнений населения «снизу», пытаясь выяснить сложную расстановку этих идентичностей в социальном пространстве применяя реляционный подход, пытающийся зафиксировать их конфигурацию в тот или иной момент развития формирующейся общей идентичности.

В перспективе следует продолжать изучать конкретные механизмы иерархии идентичностей и моделей этносоциальной идентификации, в которые вплетены межэтнические контакты. При этом огромное значение приобретает изучение деформаций правового сознания этносоциальных групп, тенденции архаизации мышления, выстраивающего межкультурные и иерархические барьеры между «своими» и «чужими», приезжими и местными, титульными и не титульными группами населения. Основным методологическим драйвером анализа этносоциальных проблем населения должна стать переориентация исследовательских стратегий на изучение «народной социологии», ситуационных и повседневных кейсов, отражающих мнение казахстанского населения «снизу».

Список литературы

1 Слезкин Ю. СССР как коммунальная квартира // Американская русистика. Вехи историографии последних лет: Советский период. Сборник статей. Самара, 2001. – С. 329-374.

2 Брубейкер, Р. Этничность без групп. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.

3 Космарская Н.П. «Дети империи» в постсоветской Центральной Азии. Евразия. Новые исследования. – М.: Наталис, 2006. – С. 86-95.

4 См.: Кадыржанов Р.К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – С. 99–126; Шайкемелев М.С.-А. Проблематика научно-практической реализации политики государства в сфере межэтнических отношений // Вопросы методологии казахстанской модели межэтнического единства и согласия. Мат-лы III городской науч.-практ. конф. Научно-экспертной группы АНК г. Алматы. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 127-136; Дунаев В.Ю., Курганская В.Д. Ассамблея народа Казахстана как институт управления рисками политики мультикультурализма // Общественно-политические технологии Ассамблеи народа Казахстана. Материалы городской научно-практической конференции Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2017. – С. 50-66.

5 См.: Доброта Л. Единство в многообразии. *Казахстанская правда*, 26 февраля 2021, 10:15 – [Электронный ресурс] URL. <https://kazpravda.kz/n/edinstvo-v-mnogoobrazii-d0/> (дата обращения 27.07.2022).

6 См. напр.: Проблемы и перспективы гражданской идентификации населения Казахстана. – Алматы, КИСИ при Президенте РК, 2004. – С. 17-26; Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания: книга 1. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2018. – 474 с. – С. 125-152.

7 М. Ларюэль. Нациестроительство в Казахстане: политика и общество в движении. *CAA Network*, 16 февраля 2018. – [Электронный ресурс] URL <https://caa-network.org/archives/12407> (дата обращения 30.07.2022).

8 Peter Weinreich, Viera Vacova and Nathalie Rougier (2003). Basic primordialism in ethnic and national identity // *Analysing Identity: Cross-Cultural, Societal and Clinical Contexts*. Edition by Peter Weinreich & Wendy Saunderson. – Routledge, New York, pp. 115-170.

9 Шайкемелев М.С. Теория общественной интеграции: дискурсы, модели, трансформации // «Этносоциальные процессы в Республике Казахстан». Материалы X городской научно-практической конференции Научно-экспертной группы Ассамблеи народа Казахстана г. Алматы и Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (Алматы, Дом Дружбы, 30 апреля 2021 г.). – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2021. Часть 1. – 162 с.

10 «Очень хочу разговаривать на украинском». Русскоязычные в Украине массово отказываются от русского языка из-за нападения России. Настоящее

время. 25 июля 2022, 12:35. – [Электронный ресурс] URL <https://rus.azattyq.org/a/31958310.html> (дата обращения 06.08.2022.).

11 Lowell W. Barrington, Erik S. Herron and Brian D. Silver The Motherland Is Calling: Views of Homeland among Russians in the near Abroad. *World Politics*, Vol. 55, No. 2 (Jan., 2003), pp. 290-313.

12 Rogers Brubaker Nationalizing states revisited: projects and processes of nationalization in post-Soviet state. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 34 No. 11 November 2011, pp. 1785-1814.

13 См. напр.: Shatz E. Modern Clan Politics. The Power of “Blood” in Kazakhstan and Beyond. – University of Washington Press. 2004.

14 Ценности казахстанского общества в социологическом измерении. – Алматы: Изд. «ТОО «DELUXE Printery», 2020. – 143 с.

15 Botakoz Shakeyeva, Mukhtarbek Shaikemelev, Nurken Aitymbetov. Tribalism in Kazakhstan: Tradition Reborn or Social Instrument. *Central Asia and the Caucasus*. – №4. – 2020. – P. 33 - 41.

16 Калыш А.Б. Межэтнические браки в Казахстане // Диаспоры Казахстана: единство в многообразии: сборник статей. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 249 с. – С. 84 -142.

Transliteration

1 Slezkin YU. SSSR kak kommunal'naya kvartira // *Amerikanskaya rusistika. Vekhi istoriografii poslednih let: Sovetskij period. Sbornik statej.* – Samara, 2001. – S. 329-374.

2 Brubejker, R. Etnichnost' bez grupp. – М.: Изд. dom Vyshej shkoly ekonomiki, 2012. – 408 s.

3 Kosmarskaya N.P. «Deti imperii» v postsovetsoj Central'noj Azii. Evraziya. Novye issledovaniya. – М.: Natalis, 2006.

4 См.: Kadyrzhанov R.K. Etnokul'turnyj simvolizm i nacional'naya identichnost' Kazahstana. –Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2014. – S. 99–126; Shajkemelev M.S.-A. Problematika nauchno-prakticheskoy realizacii politiki gosudarstva v sfere mezhetnicheskikh otnoshenij // *Voprosy metodologii kazahstanskoj modeli mezhetnicheskogo edinstva i soglasiya. Mat-ly III gorodskoj nauch.-prakt. konf. Nauchno-ekspertnoj grupy ANK g. Almaty – Almaty: IFPR KN MON RK, 2015. – S. 127-136; Dunaev V.YU., Kurganskaya V.D. Assambleya naroda Kazahstana kak institut upravleniya riskami politiki mul'tikul'turalizma // Obshchestvenno-politicheskie tekhnologii Assamblei naroda Kazahstana. Materialy gorodskoj nauchno-prakticheskoy konferencii Instituta filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2017. – S. 50-66.*

5 См.: Dobrota L. Edinstvo v mnogoobrazii. *Kazahstanskaya pravda*, 26 fevralya 2021, 10:15 – [Elektronnyj resurs] URL. <https://kazpravda.kz/n/edinstvo-v-mногоobrazii-d0/> (дата обращения 27.07.2022).

6 См. напр.: Problemy i perspektivy grazhdanskoj identifikacii naseleniya Kazahstana. – Almaty, KISI pri Prezidente RK, 2004. – S. 17-26; Formirovanie

kazhastanskoy identichnosti v kontekste zadach modernizacii obshchestvennogo soznaniya: kniga 1. Almaty: IFPR KN MON RK, 2018. – 474 s. – S. 125-152.

7 M. Laryuel'. Naciestroitel'stvo v Kazhastane: politika i obshchestvo v dvizhenii. CAA Network, 16 fevralya 2018. [Elektronnyj resurs] URL <https://caa-network.org/archives/12407> (дата обращения 30.07.2022).

8 Peter Weinreich, Viera Vacova and Nathalie Rougier (2003). Basic primordialism in ethnic and national identity // *Analysing Identity: Cross-Cultural, Societal and Clinical Contexts*. Edition by Peter Weinreich & Wendy Saunderson. – Routledge, New York, pp. 115-170.

9 Shaikemelev M.S. Teoriya obshchestvennoj integracii: diskursy, modeli, transformacii // «Etnosocial'nye processy v Respublike Kazhastan». Materialy H gorodskoj nauchno-prakticheskoy konferencii Nauchno-ekspertnoj grupy Assamblei naroda Kazhastana g. Almaty i Instituta filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK (Almaty, Dom Druzhby, 30 aprelya 2021 g.). – Almaty: IFPR KN MON RK, 2021. Chast' 1. – 162 s.

10 «Ochen' hochu razgovarivat' na ukrainskom». Russkoyazychnye v Ukraine massovo otkazyvayutsya ot russkogo yazyka iz-za napadeniya Rossii. Nastoyashchee vremya. 25 iyulya 2022, 12:35. – [Elektronnyj resurs] URL <https://rus.azattyq.org/a/31958310.html> (дата обращения 06.08.2022.).

11 Lowell W. Barrington, Erik S. Herron and Brian D. Silver. The Motherland Is Calling: Views of Homeland among Russians in the near Abroad. *World Politics*, Vol. 55, No. 2 (Jan., 2003), pp. 290-313.

12 Rogers Brubaker. Nationalizing states revisited: projects and processes of nationalization in post-Soviet state. *Ethnic and Racial Studies*. – Vol. 34 – No. 11. November 2011, pp. 1785-1814.

13 Sm. napr.: Shatz E. *Modern Clan Politics. The Power of “Blood” in Kazakhstan and Beyond*. University of Washington Press, 2004.

14 Cennosti kazhastanskogo obshchestva v sociologicheskom izmerenii. – Almaty: Izd. «TOO «DELUXE Printery», 2020. – 143 s.

15 Botakoz Shakeyeva, Mukhtarbek Shaikemelev, Nurken Aitymbetov. Tribalism in Kazakhstan: Tradition Reborn or Social Instrument. *Central Asia and the Caucasus*, №4, 2020. – R. 33 - 41.

16 Kalysh A.B. *Mezhetnicheskie braki v Kazhastane // Diaspory Kazhastana: edinstvo v mnogoobrazii: sbornik statej*. – Almaty: Qazaq universiteti, 2018. – 249 s. – S. 84 -142.

Шайкемелев М. С-А.

Этноәлеуметтік зерттеулер әдістемесі: этникалықты зерттеудің шетелдік және қазақстандық тәжірибелерін талдау

Аңдатпа. Мақалада этносаяси және этноәлеуметтік процестерді зерттеудің қазақстандық және батыстық ғылыми дискурстарының әдіснамалық негіздерінің ерекшеліктерін салыстырмалы талдау негізінде Оңтүстік Қазақстан халқының этникалық және өзіндік ерекшеліктерін «төменнен - жоғарыға» қарай бағытта талдауға синтетикалық тәсілді қолдануға әрекет жасалды. Мақала авторы қолданатын синтетикалық тәсіл ауылдық қауымдастықтардың әлеуметтік

кеңістігін және құндылықтарын талдауға примордиалистік және ситуациялық көзқарастардың элементтерін біріктіреді. Зерттеу нысаны ретінде Алматы, Жамбыл және Түркістан облыстарында тұратын ықшам және аралас этностардың ауылдары, селолары мен шағын қалаларындағы респонденттердің халықтың этникалық сәйкестендіру стратегияларын, олардың басқа этностарға деген көзқарасын анықтау мақсатындағы пікірлері алынды. Талдау 2021-2022 жылдары жүргізілген далалық социологиялық зерттеулердің (фокус-топтық талқылаулар) деректері негізінде ҚР ҒЖБМ Философия, саясаттану және дінтану институтының «Мониторинг Қазақстан Республикасындағы этноәлеуметтік процестердің динамикасын зерттеу және болжау әдісі ретінде» жобасының қызметкерлері жүзеге асырады. Автор этносаяси проблемаларды талдаудың негізгі әдіснамалық драйвері зерттеу стратегияларын «халық әлеуметтануын», қазақ халқының «төменнен» айтылған пікірін көрсететін жағдайлық және күнделікті жағдайларды зерттеуге қайта бағдарлау болуы керек деген қорытындыға келеді. Мақаланың соңында қорытындылар тұжырымдалып, ғылыми-теориялық ұсыныстар беріледі.

Түйін сөздер: этноәлеуметтік зерттеулер, әдіснама, сәйкестілік, дискурс, примордиализм, ситуационизм

Shaikemelev M.S-A.

Methodology of Ethno-Social Research: Analysis of Foreign and Kazakh Experience in Ethnicity Research

Abstract. In the article, based on a comparative analysis of the features of the methodological foundations of Kazakhstani and Western scientific discourses of research on ethno-political and ethno-social processes, an attempt was made to apply a synthetic approach to the analysis of ethnicity and identities of the population of the South of Kazakhstan in the “bottom-up” direction. The synthetic approach used by the author of the article combines elements of primordialist and situationist approaches to the analysis of social space and values of rural communities. The object of the study was the opinions of respondents in auls, villages and small towns of compact and mixed ethnic groups living in Almaty, Zhambyl and Turkestan regions in order to identify strategies for ethnic identification of the population, their attitude towards other ethnic groups. The analysis is carried out on the basis of data from field sociological studies (focus group discussions) conducted in 2021-2022. employees of the project “Monitoring as a Method of Research and Forecasting the Dynamics of Ethno-Social Processes in the Republic of Kazakhstan” of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK CS MSHE. The author comes to the conclusion that the main methodological driver for the analysis of ethno-political problems should be the reorientation of research strategies to the study of “folk sociology”, situational and everyday cases that reflect the opinion of the Kazakh population “from below”. At the end of the article, conclusions are formulated and scientific and theoretical recommendations are given.

Keywords: ethno-social research, methodology, identity, discourse, primordialism, situationism.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ЛИБЕРАЛЬНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ МИРОПОРЯДОК

Батурин Владимир Степанович

baturin_vs@mail.ru

Кафедра философии и теории культуры

Карагандинского университета им. Е.А. Букетова

(Караганды, Казахстан)

Baturin Vladimir

baturin_vs@mail.ru

Karaganda University of the name E. A. Buketov.

Department of philosophy and theory of culture

(Karaganda, Kazakhstan)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности миропорядка, существующего в современном цивилизационном пространстве. Он в основном формируется на незыблемости веры в справедливость идеалов и ценностей права, достижение которых обеспечивается верховенством силы власти закона. Особо анализируется трансформация понимания онтологии справедливости. При этом формат ее достижения в логике: свобода – обязанности – права сменяется логикой: закон – права – свобода. Прослеживается эволюция социального обустройства общества, основанного на верховенстве власти законов.

Подчеркивается, что особая востребованность в законах, определяющих право на меру свободы человека, была взята на вооружение отдельными государствами в эпоху буржуазных революций в Европе и Америке. При этом использование естественно-правовых учений и концепций философии либерализма было обусловлено растущим стремлением в обществе расширить права подданных с целью их защиты от средневекового догматически-религиозного и феодально-светского властного произвола.

Показано, что соблюдение «прав человека» стало ведущим критерием при достижении справедливости в обществе. Обосновывается иллюзорность обеспечения торжества всеобщей справедливости, если существующий миропорядок и впредь будет строиться только на этой основе.

Ключевые слова: справедливость, деятельностный подход, свобода, обязанности, права человека, демократия, правовое государство.

Введение

Миропорядок, существующий в современном цивилизационном пространстве, основывается на незыблемости веры в справедливость идеалов

и ценностей права, достижение которого обеспечивается верховенством силы власти закона. Демонстрация его растущей несостоятельности – это явно антигуманный характер последствий целой волны прокатившихся по миру так называемых «цветных» революций. Они были предприняты лидирующими мировыми державами в целях «принуждения к демократии» ряда, по их мнению, менее цивилизованных государств по лекалам справедливости демократического Запада. А майданные события 2014 года, произошедшие в Украине, уже привели даже к тому, что существующая европейская и мировая архитектура безопасности миропорядка стала разваливаться практически на глазах.

Кроме того, даже внутри государств, представляющих собой оплот мировой демократии, в связи COVID-19, одна часть населения в вводимых странами ограничительных мерах усматривала нарушение их законных прав и свобод. Другая, наоборот, протестовала по поводу запаздывания с их введением. А третьи выступали против вакцинирования населения вообще. На этом фоне трагизм событий в начале января 2022 в Республике Казахстан ясно показал, что первоначально внешняя привлекательность справедливости современного демократического миропорядка, воспринятая в качестве образца в стратегии развития постсоветских государств, в том числе и Казахстана, оказалась не такой уж и безупречной.

В нынешних условиях происходит стремительное падение авторитета и значимости той договорно-законодательной базы, на основе которой еще совсем недавно между государствами строились различного рода интегративные связи. «Жизнеспособность государств, которая в недавнем прошлом виделась в конвергентности и создании объединительных союзов, в настоящем подвергается испытанию на прочность, демонстрируя на мировом уровне тенденцию дивергентности, все большей суверенизации государств, предпочитающих в силу разных причин – санкционных, гегемонистских и иных – полагаться на собственные силы» [1, с.3].

В этой связи Казахстан сегодня столкнулся с острой необходимостью поиска и разработки собственной стратегии в преодолении возникающих перед ним трудностей. Фактор справедливости при решении всего комплекса возникающих при этом проблем будет играть далеко не последнюю роль.

Методология исследования

В статье в контексте методологии деятельностного подхода предпринято рефлексивное переосмысление ряда системообразующих принципов, которые легли в основу формирования различных типов представ-

лений о справедливости социального обустройства общества, как в прошлом, так и в современных условиях. Ретроспективный анализ отдельных идей, их логическая реконструкция, а также компаративистский взгляд, как на причины, так и на породившие их следствия, позволяют в определенной мере определить характер проявления фактора справедливости в изменяющейся архитектонике современного либерально-демократического миропорядка.

Не вредить и не терпеть вреда

В истории неоднократно высказывались гениальные идеи о возможных вариантах достижения справедливости на уровне взаимоотношения как между отдельными людьми, так и различного рода формируемыми ими социальными образованиями. «Не делай другим того, чего себе не пожелаете. Тогда, – к примеру, по мнению Конфуция, – ни в государстве, ни в семье не будет недовольства» [2, с. 24].

Древних греков, пожалуй, можно отнести к числу тех, кто именно по канонам справедливости посчитал себя вправе строить социальное пространство по своему усмотрению. Что, собственно, и считалось главным качественным отличием их собственной жизни от того хаоса, в котором пребывало наличное варварское окружение. Несмотря на все разнообразие появлявшихся по этому поводу идей, их роднит ряд общих особенностей. Прежде всего, это системообразующая метамировоззренческая установка античной философии. Ее суть в том, что «...человек, который есть, по Демокриту, микрокосм (малый мир)» [3, с. 337] – это своеобразная вселенная в миниатюре, отличающаяся от последней только количественно.

Кроме того, логическая стройность и содержательная завершенность теоретических воззрений достигалась во многом за счет того, что в их основе лежали, как правило, вполне определенные исходные системообразующие «архе» (принципы). «Архе (*αρχή*) – начало, принцип» [4]. И греки считали себя априори свободными в поиске и выборе подобных архе, как при разработке своих философских систем, так и в попытках организации всех видов своей социально организованной деятельности.

Анализ работ античных мыслителей наглядно демонстрирует, что именно свобода выбора, понимаемая как наивысшая неотчуждаемая ценность, являлась для них своеобразным исходным системообразующим жизненным «архе», покушаться на который в его личной жизни, никто, даже из равных ему, не имел права. В связи с чем, к числу свободных (как избранных) они относили лишь тех, от чьей свободы, проявляемой

именно в выборе вариантов организации, как своей индивидуальной, так и социально значимой жизнедеятельности, зависело появление самой возможности чему-то «быть» или «не быть». «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» [5].

Обращение к реконструкции учений прошлого именно в данном понимании ими сущности подлинной свободы, проливает свет и на то, как это способствовало выработке греками тех теоретических канонов, которые могут быть использованы при оценке меры справедливости любого, даже современном типа обустройства социального сообщества. «Справедливость, – как отмечал Эпикур, – сама по себе не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она ... есть договор о полезном – с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда» [6, с. 217].

Данное положение заключает в себе целый набор методологически значимых средств и установок не только для теории, но, что особо значимо, и для организации любого вида практической жизнедеятельности. Прежде всего, справедливость возникает только в социальной среде в процессе договорных отношений между людьми, которые для этого свободны в выборе партнера, места, времени и предмета договора. И одно это уже априорно предполагает паритетный (субъект-субъектный) характер отношений между участниками, как на стадии согласования в договоре о любом виде их будущей совместной деятельности, так и в процессе ее дальнейшего практического осуществления. Ведь «...государство есть общение свободных людей» [7, с. 456].

В противном случае, вариант, исключаящий необходимость что-либо согласовывать, это причина проявления различного рода совсем иного, субъект-объектного характера социальных взаимоотношений. На практике это означает, что находящиеся в функции субъектоподобных различными путями приобретают определенный приоритет в оказании влияния на осуществление «свободы выбора» тех, кто оказался, зачастую помимо их собственной воли, обреченным на объектоподобное существование. В силу чего эта их «свобода выбора» в таких важнейших сферах, как политика, право, экономика и т.д., оказывается значительно урезанной.

Наличие же в договоре о «полезном» сначала целеполагания «не вредить друг другу», а уже только потом «не терпеть вреда» имело огромное принципиальное значение. Ведь это способствовало формированию предварительного представления сторон, в первую очередь, об их «обязанностях», а уже только потом – о «правах», что увеличивало степень надежности данного вида взаимоотношений и вероятности их повторения

в дальнейшем. Достижение же выгоды за счет вреда, наносимого другой стороне, по канонам справедливости, безусловно, требовало возмещения ущерба. Да и сама возможность возобновления взаимоотношений между ними в будущем становилась весьма призрачной. В этом случае, при выборе альтернатив, для человека огромную роль играл такой немаловажный фактор, как его собственная совесть. Поэтому не случайно считалось, что «Дурные выгоды влекут за собой потерю чести» [6, с. 171].

Вариант достижения справедливости в процессе согласования интересов участников договора являлся более приемлемым и для наличного социального окружения. Где данный принцип доминировал на всех уровнях социально организованного общения, взаимодоверие влияло и на формирование здорового морально-нравственного климата в сообществе в целом. Как считал Аристотель, «...больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения» [7, с. 376].

Особой заслугой греков является и то, что в «воздаянии равным» они усматривали важность моральной ответственности человека не только при заключении договора, но и при соблюдении требований договора на практике. Ведь теперь наступал этап «инобытия» индивидуальной жизнедеятельности каждого из них, осуществляемый уже в формате совместно организованной жизнедеятельности. И не важно, касалось ли это договора на межперсональном уровне, или она регламентировалась любым типом социально значимых норм: нравственного, экономического, религиозного или законодательно-правового характера.

Однако, чтобы стать дееспособным, то есть получить право на возможность осуществлять подобного рода договоры, молодой грек сначала был обязан достичь соответствующей возрастной границы. Именно возраст человека и на сегодня считается той естественной границей, детерминированной самой природой, при достижении которой он может быть признан годным, прежде всего физически, дополнительно наряду с другими социально значимыми параметрами, к переходу в состав взрослого окружения. В сфере ответственности перед социумом это уравнивало его с ними, в первую очередь, в выполнении обязанностей. И только после этого, молодой грек как свободный и полноправный гражданин полиса, обладая правом голоса, мог участвовать в общем собрании граждан полиса (эклессии). В Древней Греции эклессия представляла собой «верховный орган государства, осуществлявший законодательную, исполнительную и судебную власть, избиравший должностных лиц» [8]. Не случайно Аристотель, к примеру, отмечает, что «...общественные отношения, имеющие дело с обменом, поддерживаются именно этим видом справедливо-

сти, воздаянием равным, которая имеет ввиду пропорциональность, но не равенство, ибо общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности...» [3, с. 463].

Таким образом, свобода – обязанности – права, это онтология проявления справедливости и, одновременно, логика последовательности возникновения как прав, так и правоотношений в целом.

Сила власти закона

Миропорядок обустройства античного государства в лице Римской империи, в условиях господства все тех же рабовладельческих отношений, определил собой совершенно иной, законодательно правовой вектор нормирования социальных отношений. Даже несмотря на то, что и римляне считали, что «Право получило свое название от (слова) справедливость...» [9, Кн. 1, тит. 1, фр.1].

Как известно, процесс формирования римского государства сопровождался острой сословной борьбой между патрициями и плебеями. В этих условиях римское право возникает как искусственный, властно установленный законом набор определенного вида прав для отдельной части патрициев, в частности, для квиристов как принадлежавших к одному из исконно римских родов. Теперь отдельные сословия римских граждан легитимно наделялись определенными привилегиями при доступе к наиболее важным жизненным ресурсам: общественная земля, рабы, скот и т. д. По мере роста империи власть была вынуждена идти на уступки уже и плебсу. Законодательно предоставляя и им отдельные виды прав.

Заслугой римлян явилось и законотворческое разделение права на публичное, «которое (относится) к положению Римского государства, и частное право, «которое (относится) к пользе отдельных лиц». При этом частное право «делится на три части, ибо оно составляет или из естественных предписаний, или (из предписаний) народов, или (из предписаний) гражданских» [9, Кн. 1, тит. 1, фр. 1]. При этом, действие (сила) права, предписываемое законом, состоит в том, чтобы «повелевать, запрещать, разрешать, карать». Подобное законодательное предопределение содержания прав породило и отличный от греков формат логики функционирования правоотношений: закон – права – свобода. Что, естественно, наложило свой отпечаток на понимание в римском праве и понятия свободы. «Свобода есть естественная способность каждого делать то, что ему угодно, если это не запрещено силой или правом» [9, Кн. 1, тит. 5, фр. 4].

С этого времени начинается процесс утраты конкретным человеком атрибутов «субъектной самодостаточности» при нормировании своей жиз-

недеятельности в социально организованном пространстве. И это отчуждение одного из сущностных качеств человека от его непосредственного носителя есть «...дело самих же людей. Но дело, конечно, не сознательно и целенаправленно осуществлённое, но дело – как стихийное, побочное следствие ориентации людей на некие ближайшие, непосредственно на поверхности лежащие цели и потребности, и руководства логикой непосредственно прагматической рациональности и целесообразности, и тем самым – неведения о надситуативных тенденциях-последствиях такого образа жизни» [10, с. 171]. Порождается безграничная вера в возможности именно законотворческих предписаний власти при достижении «подлинной справедливости» в руководимом им сообществе вот уже на протяжении многих столетий, вплоть до сегодняшних дней.

Своеобразное понимание справедливости демонстрирует собой миропорядок средневекового феодализма в эпоху безраздельного господства моно-тео-центризма. На первый взгляд «предписания» всех монотеистических верований своим адептам внушают мысль о зависимости прав от обязанностей. Правда, неотвратимость наказания верующего за любой проступок, связанный с нарушением этих «предписаний», будет ожидать его, как известно, в другом, загробном мире. Здесь Бог, а не люди, будет вершить справедливость. «Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу» [11, Послание к Римлянам 4:4]. Праведникам – вечную жизнь и блаженство в Раю. В Аду – грешникам вечную жизнь в муках.

Субъектом для верующего, безусловно, является только сам Творец. И власть верующему необходимо чтить. Поскольку она не может считаться не богоугодным деянием. На практике это вело к усилению личной зависимости человека и от тех, чья власть на земле стремилась стать столь же абсолютной, как и власть Всевышнего над миром. В этот исторический период происходит своеобразная рецепция (лат. *receptio*) – заимствование) римского права.

Примечательно, и духовенство, и светскую власть больше всего привлекала та часть римского частного права, которая касалась «(предписаний) гражданских». Ибо «Гражданское право (*ius civile*) – это то, «которое происходит из законов, плебисцитов, сенатусконсультов, декретов принцепсов, мнений мудрецов» [9, Кн. 1, тит. 1, фр. 7]. Как следствие, похоже, что именно духовенство своими «предписаниями» единолично или решением поместных соборов, иных коллективных сходов предопределило, к примеру, в христианстве: раскол на католицизм и православие; нанесение крестного знамения двоеперстием или троеперстием, слева направо или справа налево и т.п. А в исламе – наличие в нем двух основных направлений: суннизма и шиизма; наличие в них четырех наиболее крупных и влиятельных мазхабов и т. д.

Каноны данной части римского права одновременно устраивали не только духовенство в его притязаниях на мировое господство, но и всевозможного рода феодалов в лице удельных баронов, князей, королей и т. д. – для монополизации ими своей власти над своими подданными. При этом рецепция римского права порождала совсем иное понимание справедливости в логике организации мирской жизни верующего: закон (Божий) – обязанности – права.

В отличие от средневековья, основу так называемого «научного обоснования» рецепции римского права в представлениях о роли законов при достижении справедливости в жизни государств буржуазного типа послужили идеи, сложившиеся уже в Новое время и в эпоху Просвещения. В это время особую ценность приобретают рационализм, наукоцентризм, антропоцентризм. В связи с чем, стало принятым считать, что человек, как и общество, подчиняются тем же законам, что и природа. Отсюда и возникновение различного рода естественно-правовых учений. Теперь же особую востребованность стал представлять собой раздел римского права – естественное право (*ius naturale*). «Естественное право – это то, которому природа научила все живое: ибо это право присуще не только человеческому роду, но и всем животным, которые рождаются на земле и в море, и птицам; сюда относится сочетание мужчины и женщины, которое мы называем браком, сюда же порождение детей, сюда же воспитание; мы видим, что животные, даже дикие, обладают знанием этого права» [9, Кн. 1, тит. 1, фр. 1]. Здесь явно нет различия между природно-биологическим и социальным.

Системообразующим в возникавших на этот счет естественно-правовых воззрениях явилось положение о том, что якобы любое искусственное социальное образование не вправе отчуждать те права, которые даны человеку от рождения самой природой. Достижение на практике «всеобщей справедливости» в формате соблюдения «прав человека», в целях гуманизации, либерализации и демократизации нового, буржуазного типа общества, послужило причиной появления даже их целых поколений.

Как известно, основу так называемого «первого» поколения прав составили ценности, озвученные в философско-правовых концепциях Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо и других. На формирование представлений об этом поколении прав определяющее влияние оказала философия либерализма. А эпоха буржуазных революций в Европе и Америке способствовала закреплению данных либерально-демократических ценностей в первых декларациях прав человека: английского Билля о правах 1689 г.; французской Декларации прав человека и гражданина

1789 г.; американского Билля о правах 1791 г., что, собственно, наглядно отражено в содержании конституций этих стран.

Само появление подобного рода прав, определяемых как «негативные», было обусловлено растущим стремлением в обществе расширить права подданных с целью их защиты от средневекового догматически-религиозного и феодально-светского властного произвола. Об этом, к примеру, наглядно свидетельствует тот факт, что первоначальное название английского Билля – «Акт, декларирующий права и свободы подданных и устанавливающий порядок наследования короны» [12].

Похоже, подобный лейтмотив появления данного документа и определил собой всю дальнейшую судьбу либерально-демократического формата обустройства мира. Прежде всего, декларация (фр. *declaration* – заявление), претендующая на статус нормативно-правового акта, своей целью стремится придать содержанию зафиксированных в ней положений «торжественный характер, подчеркнуть их особо важное значение для судеб соответствующего государства» [13]. А это значит, что в заявлениях подобного типа властным структурам государства предписывалось в легитимной форме гарантировать обеспечение задекларированных в них положений, прежде всего, именно для своей страны и для своих граждан. Так, английский Билль послужил основой сохранения в Великобритании конституционной монархии при верховенстве двухпалатного парламента в осуществлении государством своей законодательной политики.

Французы в своей «Декларации...» заявили о том, что «Цель всякого политического союза – обеспечение естественных и не отчуждаемых прав человека. Таковые – свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению» [14]. А эти положения, предписываемые в государстве действиям «законодательной и исполнительной власти», в данном случае, относились к гражданам именно Франции. Правда, трудно представить наличие подобных «естественных и не отчуждаемых» прав в мире животных.

В Преамбуле Конституции США, представляющей собой характер политической декларации, это отражено более конкретно. «Мы, народ Соединенных Штатов, дабы образовать более совершенный Союз, установить правосудие, ...содействовать общему благоденствию и закрепить блага свободы за нами и потомством нашим, провозглашаем и учреждаем настоящую Конституцию для Соединенных Штатов Америки» [15].

Судьбоносную роль в реализации положений данной Преамбулы на практике и выступивший своеобразным гарантом столь продолжительного политического долголетия самой Конституции США сыграл конвенционный (конвенция – (лат. *conventio* – договор, соглашение) подход,

обеспечивший сочетание и компромисс трехсторонних интересов самих американцев. Прежде всего – 1) новой американской нации; 2) всех уровней властных структур этой нации и 3) ее рядовых граждан. В этой связи особый демократический характер доктрины самой Конституции выразился в том, что, отражая волю народа, в содержании ее статей были зафиксированы лишь фундаментальные принципы государственного устройства и функционирования республиканской формы правления в виде президентской республики. Но поскольку создаваемый «более совершенный Союз» не мог не учитывать того, что уже в это время «права и свободы человека» воспринимались в качестве своеобразной аксиомы как «естественные и неотчуждаемые», то их обеспечение нашло отражение в дальнейших поправках к статьям, получивших название американского Билля о правах.

При этом четко прослеживается логика либерально-демократического формата соглашения во взаимодействии между теми, кто находится у власти и теми, кто эту власть избирает: – компенсаторное обеспечение властью (избираемой) «естественных и не отчуждаемых прав человека» – конкретные «права человека» (как гражданина, избирателя) – легитимизация властью этих прав в виде соответствующих законов. Поэтому человек, идущий во власть, всегда обещает своим избирателям расширить пространство их «свободы» за счет принятия новых законов, предоставляющих им на это особое право.

В итоге это уже привело к тому, что «субъектом прав человека современных правовых доктрин является хайдеггеровский *das Man* – ничем не отличающийся от себе подобных человек массы, анонимный и безликий носитель конвенционально принятых норм усреднённой повседневности» [16, с. 8]. А сам характер появления подобного рода «конвенционально принятых норм», изобретаемых их творцами по принципу «почему бы и нет», открыл широкие возможности для безудержного роста числа поколений прав этого «человека массы». Руководство «логикой непосредственно прагматической рациональности и целесообразности», с одной стороны, еще больше закрепляет отчуждение качества «субъектной нормотворческой самостоятельности» от самого человека. А с другой, ведет к дальнейшему отрыву прав от их амбивалентной взаимосвязи и взаимозависимости от обязанностей. В конечном итоге это оборачивается стремительной девальвацией содержания таких понятий, как долг, честь, совесть. И здесь трудно не согласиться с мнением, что «После низвержения традиционных норм общественной нравственности моральным основанием прав человека становится борьба против всевозможных форм дискриминации, т.е. процесс легализации/легитимации доселе девиантных форм поведения, в соответствии с технологией «Окна Овертона» [17, с. 4].

Выводы

Справедливость, как феномен, возникает и функционирует только в социальной среде. Ретроспективный взгляд на эволюцию идей в понимании сути справедливости и путей ее практического обеспечения в различные исторические эпохи свидетельствует, что ее функционирование в условиях формирования либерально-демократического миропорядка, было обусловлено механической экстраполяцией законов природы на социальную сферу.

Своеобразная рецепция идей юстнатурализма способствовала дальнейшему отчуждению значимости конкретного человека в обустройстве социального пространства. В итоге, как это демонстрирует политика стран так называемой «консолидированной демократии», достижение справедливости было поставлено в зависимость от закона, формируемого на основе «мифологической веры в конвенционально назначенный авторитет словосочетания «права человека». Принятие же мировым сообществом «Декларации прав человека» (1948 г.), наряду с документами подобной направленности, послужило особым импульсом в стремлении обустройства всего мирового сообщества в данном его либерально-демократическом формате. Пример тому – появление «права» на однополые браки; «права» членов общества ЛГБТ; «права» ребенка на определение своей половой принадлежности и т.п. Авангард приверженцев вседозволенности, предоставляемой данным форматом, используя принцип «почему бы и нет», замахнулся на отчуждение от человека даже его естественно-природной, биологической сущности. Тем самым ниспровергается тот юстнатурализм, который послужил основой возникновения самой веры в неотчуждаемость «прав, данных человеку от рождения самой природой».

И чем больше поколений воспитывается на идеалах иллюзорной безупречности правотворчества, множимого данным форматом, тем чаще обязанности, предъявляемые к ним со стороны наличного социального окружения, они воспринимают уже не иначе, как покушение на их «права и свободу». А если самого закона, легализирующего претензию на данное «право и свободу», пока еще и не существует, то процедура правотворчества позволяет устранить эту «несправедливость», возведя возникшую ситуацию в ранг преодоления дискриминации прав представителей «человека массы».

Как итог – забвение и искоренение тех критериев понимания справедливости, на основе которых формировались общечеловеческие идеалы и ценности, выработанные и апробированные различными народами за всю многовековую историю существования человеческой цивилизации. Если

все это так и будет продолжаться дальше, то человечество может преодолеть ту точку невозврата, когда негативный характер последствий данного процесса вряд ли возможно будет даже предугадать.

Список литературы

- 1 Бижанов А., Курмангалиева Г. Наследие аль-Фараби и модернизация общества и государства // Аль-Фараби. – 2 (70). – 2020. – С. 3-17.
- 2 Мудрость тысячелетий / Автор-сост. В. Балязин. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 304 с.
- 3 Антология мировой философии. – В 4 т. – Т. 1. – Ч.1. – М.: Мысль, 1969 – С. 576.
- 4 Архе. Понятия и категории. [Электронный ресурс] URL <http://ponjatija.ru/taxonomy/term/315> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 5 Протагор. Человек есть мера всех вещей... [Электронный ресурс] URL <https://girrua.ru/protagor-chelovek-est-mera-vseh-veshchei-obyasnenie-chelovek-est-mera/> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 6 Материалисты древней Греции. – М.: Госполитиздат, 1955 – с. 238.
- 7 Аристотель. Сочинения. – В 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
- 8 Эклессия – Академик. [Электронный ресурс] URL <https://dic.academic.ru/dic.nsf/politology/3346/> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 9 Дигесты Юстиниана. [Электронный ресурс] URL. <http://digestaiust.narod.ru/> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 10 Хамидов А.А. Значение теории отчуждения для исследования современных социокультурных процессов // Философия независимого Казахстана в эпоху глобальных трансформаций. Сборник материалов III Казахстанского философского Конгресса (Алматы, 23-24 ноября 2021 г.). – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2022. – 230 с.
- 11 Русская Библия. [Электронный ресурс] URL <https://www.bible.ru/> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 12 Английский Билль о правах. [Электронный ресурс] URL <https://helpiks.org/7-41881.html> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 13 Декларация. [Электронный ресурс] URL <https://finance-credit.news/osnovyi-ekonomiki/deklaratsiya-27806.html> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 14 Декларации прав человека и гражданина 1789 г. Великая французская... [Электронный ресурс] URL. <http://larevolution.ru/declaration.html> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 15 Конституция США. [Электронный ресурс] URL <https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnstUS.htm> (дата обращения 19.07.2022 г.).
- 16 Дунаев, В., Курганская, В. Права человека как возвышенный объект идеологии // Адам элемеі. – 3 (73). – 2017. – С. 3-20.

Transliteration

1 Bizhanov A., Kurmangalyeva G. Nasledie al'-Farabi i modernizacija obshhestva i gosudarstva [The legacy of al-Farabi and the Modernization of Society and the State] // Al'-Farabi. – 2 (70). – 2020. – S. 3-17.

2 Mudrost' tysjacheletij [The Wisdom of Millennia] / Avtor-sost. V. Baljazin. – M.: OLMA Media Grupp, 2010. – 304 s.

3 Antologija mirovoj filosofii [Anthology of World Philosophy]. – V 4 t. – T. 1. – Ch.1. – M.: Mysl', 1969 – s. 576.

4 Arhe. Ponjatija i kategorii [Arche. Concepts and Categories]. [Jelektronnyj resurs] URL <http://ponjatija.ru/taxonomy/term/315> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

5 Protagor. Chelovek est' mera vseh veshhej... [Man is the Measure of all Things...]. [Jelektronnyj resurs] URL <https://girrya.ru/protagor-chelovek-est-mera-vseh-veshchei-obyasnenie-chelovek-est-mera/> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

6 Materialisty drevnej Grecii [The Materialists of Ancient Greece]. – M.: Gospolitizdat, 1955 – S. 238.

7 Aristotel'. Sochinenija [Aristotle. Essays]. – V 4 t. – T. 4. – M.: Mysl', 1983. – 830 s.

8 Jeklessija – Akademik= [Eklessia – Academician]. [Jelektronnyj resurs] URL <https://dic.academic.ru/dic.nsf/politology/3346/> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

9 Digesty Justiniana [Digests of Justinian]. [Jelektronnyj resurs] URL <http://digestaiust.narod.ru/> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

10 Hamidov A.A. Znachenie teorii otchuzhdenija dlja issledovanija sovremennyh sociokul'turnyh processov [The Significance of the Theory of Alienation for the Study of Modern Socio-Cultural Processes] // Filosofija nezavisimogo Kazahstana v jepohu global'nyh transformacij. Sbornik materialov III Kazahstanskogo filosofskogo Kongressa (Almaty, 23-24 nojabrja 2021 g.). – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedenija KN MON RK, 2022. – 230 s.

11 Russkaja Biblija [The Russian Bible]. [Jelektronnyj resurs] URL <https://www.bible.ru/> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

12 Anglijskij Bill' o pravah [English Bill of Rights]. [Jelektronnyj resurs] URL <https://helpiks.org/7-41881.html> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

13 Deklaracija [Declaration]. [Jelektronnyj resurs] URL <https://finance-credit.news/osnovyi-ekonomiki/deklaratsiya-27806.html> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

14 Deklaracii prav cheloveka i grazhdanina 1789 g. Velikaja francuzskaja... [Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 The Great French...]. [Jelektronnyj resurs] URL <http://larevolution.ru/declaration.html> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

15 Konstitucija SShA [The US Constitution]. [Jelektronnyj resurs] URL <https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnstUS.htm> (data obrashhenija 19.07.2022 g.).

16 Dunaev V., Kurganskaja V. Prava cheloveka kak vozvysennyj obekt ideologii [Human Rights as an Exalted Object of Ideology] // Adam əlemi. – 3 (73). – 2017. – S. 3-20.

Батурин В.С.

Әділеттілік және либералдық-демократиялық әлемреттілігі

Аңдатпа. Мақалада бүгінгі өркениет кеңістігінде өмір сүретін әлемдік реттіліктің ерекшеліктері қарастырылады. Ол құқықтың құндылықтар мен әділеттіліктің идеалдарына деген тұрақты сенімнің негізінде қалыптасады. Сонмен қатар әділеттіліктің онтологиясын түсінудің трансформациясын талдауға ерекше мән беріледі. Логикадағы әділеттілікке жетудің кескіні: еркіндік-міндеттер-құқықтың логикамен алмасуы: заң-құқық-еркіндік. Заңдардың өкілеттілігіне негізделген қоғамның әлеуметтік құрылымының эволюциясы қарастырылады.

Еуропа мен Америкадағы буржуазиялық революциялар дәуіріндегі кейбір мемлекеттерде адам еркіндігінің өлшемдік құқығын анықтайтын заңдарға деген қажеттіліктің артқаны ерекше атап көрсетіледі. Сонымен бірге табиғи-құқықтық ілімдер мен либерализм философиясының концепцияларын қолдану қоғамдағы үстем өкілдердің құқығын кеңейту үшін ортағасырлық-діни және феодалдық-айқын үстемдіктен қорғау мақсатындағы ұмтылыс болды.

«Адам құқықтарын» сақтау қоғамдағы әділеттілікке қол жеткізуде жетекші өлшемге айналғаны көрсетілген. Әлемдік реттілікте жалпы әділеттіліктің орнауының иллюзорлық негізі айқындалады.

Түйін сөздер: әділеттілік, іс-әректшілдік тәсіл, еркіндік, міндеттер, адам құқығы, демократия, құқықтық мемлекет.

Baturin V.S.

Justice and the Liberal Democratic World Order

Abstract. The article examines the features of the world order existing in the modern civilizational place. It is mainly formed on the inviolability of faith in the justice of the ideals and values of law, the achievement of which is ensured by the supremacy of the power of the law rule. The justice ontology of the understanding transformation is analyzed in particular. The article analyzes the justice ontology of the understanding transformation. At the same time, the format of its achievement is in the following logic: freedom – duties – rights is replaced by logic: law – rights – freedom. The evolution of the social arrangement of society based on the supremacy of the power of laws is traced.

It is emphasized that a special demand in the laws defining the right to a measure of human freedom was adopted by individual states in the era of bourgeois revolutions in Europe and America. At the same time, the use of natural law doctrines and concepts of the philosophy of liberalism was due to the growing desire in society to expand the rights of subjects in order to protect them from medieval religious and feudal-secular arbitrary power.

It is shown that the observance of «human rights» has become the leading criterion for achieving justice in society. The author substantiates the illusory nature of ensuring the triumph of universal justice if the existing world order will continue to be built only on this basis.

Keywords: justice, activity approach, freedom, duties, human rights, democracy, rule of law.

ЮРОДСТВО РЕЛИГИОЗНОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Лимонченко Вера Владимировна

limonchenko57@gmail.com

*Дрогобычский государственный педагогический
университет имени Ивана Франко
(Дрогобыч, Украина)*

Limonchenko Vera

limonchenko57@gmail.com

*Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University
(Drohobych, Ukraine)*

Аннотация. В статье рассматривается антропологическое измерение религиозного философствования. Центральное внимание уделено раскрытию парадокса: религиозная мысль подозревается во враждебности к свободной открытости человека и мира, однако наиболее жизнеутверждающие и пронизанные светом любви к человеку и миру философские концепции созданы религиозными мыслителями. Предел открытости и свободы человека предстает ситуацией юродства: обычное человеческое состояние ориентируется на опору и безопасность для поступка, то входя в пространство общения с Богом, человек попадает в открытое пространство бездны и теряет социальную защиту. Богословие опыта Богообщения обретает форму религиозного философствования, когда вовлекает в себя личный опыт и это делает его изгоем и для институализированной церковной мысли, и для индивидуалистического светского вольнолюбия.

Ключевые слова: юродство, свобода, ситуация Я и ситуация Мы, зло, мышление.

Введение

Интерес к данной проблематике вызван в первую очередь иронически-скептическим отношением многих ярких и свободных умов наших дней к религиозному философствованию. Это и представители научной мысли, склонной рассматривать религию в свете таких типологизирующих установок – полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга» (А. Марков). К подобным подходам относятся и идеи Р. Докинза, которому принадлежит броская

формула «Бог как иллюзия»; и сторонники либерально-секулярной философии, чаще всего ориентированной на западноевропейскую мысль, поэтому наиболее выразительно полемическая антирелигиозность направлена против православия и мистики (Ю. Кристева, в России – В. Куренной, А. Секацкий, Н. Плотников и подобные ему достаточно многочисленные выходцы из России, свободно отдавшиеся западной мысли, в Украине назыву А. Тихолаза); и деятели искусства, неприемлющие угрюмого фундаментализма в церковной жизни, усиления структур государственной власти религиозной идеологией и свидетельствующие о Богооставленности современного человека (К. Мунджиу «За холмами», М. Шумовская «Во имя», А. Звягинцев «Левиафан», У. Зайдль «Рай: Вера», М. Ханке «Белая лента», Д. Панахи «Закрытый занавес» и многие другие); и небезразличные, ориентированные на свободное знание студенты. Многие мои знакомые присоединятся к словам Майка Ли, изумительно чуткого к искренности простой жизни британского кинорежиссёра: «Худшей напасти для мира, чем религия, не существует». Религиозная мысль подозревается во враждебности к свободной открытости человека и мира, тем более удивительно, что наиболее жизнеутверждающие и пронизанные светом любви к человеку и миру философские концепции созданы религиозными мыслителями. Вольнолюбивое Богоотрицание слишком легко переходит в пессимистический нигилизм, презрение к человеку и откровенную мизантропию (В. Сорокин, К. Тарантино, Л. Триер, М. Ли в фильмах «Обнажённые» и «Вера Дрейк» и др.). Русская религиозная мысль интересна и значима своей вольнолюбивой религиозностью, которая в лучших образцах русской философии предстаёт систематически развёрнутой и основательно аргументированной, что и представляет особенный интерес для нашего времени, в силу исторических обстоятельств превратно трансформирующих русскую культуру, в своих основаниях, порой явно, порой незримо исходящую из христианских установлений.

Методология

В статье применен метод углубленного рефлексивного чтения, предполагающий такую критико-аналитическую экспликацию текстов, которая касается не столько самого произведения, сколько характерных черт антропологической ситуации, свидетельством которых выступает не только философская концепция, но и искусство. Теоретической основой исследования является понимание философии, когда она является самосознанием мысли, выяснением пути формирования субъективности. Такая постановка цели определяет средства построения мысли, в первую очередь

направленной на концептуализацию природы и свободы человека, что позволяет блокировать натуралистический редукционизм и обосновывать значимость активности человека, ориентированной на то, что выше его. В центр попадает проблематика мышления, взятого не в инструментально-технологическом измерении, но в антропологическом ключе.

Юродство как антропологический концепт

Одной из характерных черт православного богословия есть особое внимание к поискам путей связи Бога и мира, Бога и человека. Это отвечает особенности Православия как религии личного духовного опыта в том смысле, что центральное событие Христа фокусируется как теозис-онтологическое вхождение в круг (перехорисис) Божественной жизни («уподобление Богу мерой человеческого естества» Григорий Нисский), человеческая идентичность, опознание и свершенность себя тем самым обретает евхаристийный характер, т.е. осознание ситуации Я как причастности особенной всеобщности. Итак, ситуация христианина в мире – жизнь во Христе. Есть четкие канонические ориентиры: центральный момент – евхаристия, причастность Телу Христову. Но сказанное не предстаёт как окончательно-успокаивающее – как раз здесь и возникают основные вопросы. «Великий кумир, называемый дух времени» [1, с. 123] всячески противостоит полноте вхождения в круг жизни во Христе. Предписания христианской жизни с трудом переводятся в однозначные действия – малейшее движение самодовольства и переживания собственной праведности уничтожают с великим трудом возводимый храм Бога Живаго. Серафим Саровский говорит об этом ясно и просто: «Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сами по себе, однако не в делании их состоит цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель жизни нашей христианской – есть стяжание Духа Святаго Божия. ... Только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святаго» [2]. Форма и содержание христианской жизни – «только ради Христа делаемое доброе дело», но нет ничего таинственнее делания добрых дел только Христа ради.

У богословов существует термин «теплохладное христианство», который точно схватывает состояние христианства в современном мире, когда повседневная жизнь христианина предопределена не столько приятием благой вести, сколько инерцией институализированной традиции, что превращает стяжание благодати в поиски благополучия. Христианская радость от обретенной благой вести никак не тождественна торжествующему удовлетворению от владения истиной, как точно заметил В. Экземплярский:

«Сознавать себя святым и совершенным по сравнению с другими – эта радость не будет христианской» [1, с.130]. Приятие заповедей Божьих призвано преобразить весь строй жизни, а не параллельно обычной жизни создать несообщаемый с нею замкнутый круг церковной жизни: недопустимо ограничивать евхаристию кругом событий институализированной церкви, необходимо, чтобы она конституировала самую мою жизнь – тем более, что не может быть противопоставления жизни и Церкви, следовательно, вопрос обретает следующую формулировку: *каким образом возможно не сузить жизнь до жизни в Церкви, но расширить жизнь до жизни в Церкви*, чтобы жизнь и Церковь вместили друг друга. Жизнь, расширенная до жизни в Церкви (что и значит жизнь во Христе), теряет устойчивость и защищенность: если обычное человеческое состояние есть «за спиной другого стояние» [3, с. 257], что защищает человеческую жизнь кругом культурно-цивилизационных достижений, гарантирует опору и безопасность для поступка, то входя в пространство встречи с Христом, человек попадает в открытое пространство бездны, зияющей между Богом и миром [1, с. 128], а значит, благодатное состояние стяжания Св. Духа не имеет абсолютного и статичного характера, но есть динамичная реальность, предельно неравновесное состояние греха и святости, погибели и спасения.

В. Экземплярский, говоря о ситуации христианской жизни, не сглаживает остроты вопроса и подчеркивает чуждость теперешнего христианского общества Евангелию, которое читается в церкви, но не записано в сердцах людей [1, с. 125]. Заметим, что он говорит о *христианском* обществе – его заботит соответствие жизни *христианина* жизни во Христе, ибо что удивительного в том, если человек мирской не живет по Христовым заповедям? Принятие Евангелия в сердце сопровождается, как он говорит, сомнением, переходящим в ужас от того, что «христианин чувствует себя исключённым из числа нормальных людей, как только он пожелает идти за Христом» [1, с. 127], принятие заповеди в сердце становится «жалом в плоть» – христианин не может не быть в состоянии несоразмерности миру, а значит быть уродом, юродивым. В. Экземплярский напрямую связывает ситуацию христианина в мире с состоянием юродства. Как следствие, возникает *четкая* (ибо содержит в себе сразу отграничение от вторичного и утверждение первичной задачи) формулировка «Хотя лохмотья и грязь юродивых могут быть деталями историческими и к сути дела не относящимися, но самое юродство имеет в христианской перспективе более принципиальное значение – ‘без юродства нельзя быть христианином’» [1, с. 127]. И это пугает, более того, отталкивает.

Главный вопрос и коллизия возникают в этой точке – что значит быть юродивым в нашем мире, если отбросить детали исторические – лохмотья

и грязь? Что в жизни юродивого имеет принципиальное значение для христианской жизни, от чего нельзя отречься, не утрачивая жизни во Христе? Причем и здесь формулировки В. Экземплярского доведены до предела вывренности и понимания сути дела: «Восстань во имя Христа против обычаев мира, и миллионы раздавят тебя, не люди даже, а этот самый быт, весь уклад жизни раздавит, – и не как героя, не как мученика за Христа, не как преступника даже, а просто как человека, неспособного к жизни, ненормального, чудака, самодура» [1, с. 126]. Проблема заострена тем, что великий кумир нового времени – слова «прогресс и счастье» [см.: 4, с. 16] – заделли и христианство. Как часто христианская миссия оборачивается рекламой самого удачного и беспроигрышного пути к успеху в этом мире, успеху видимому и приятному, – если использовать тезис О. Клемана: «Система прочтения мира, сведенного к самому себе, утверждает своего рода эмпиризм видимого и субъективизм удовольствия» [4, с. 16], что сопровождается ослаблением веры в запредельное, нечувствием к присутствию в мире Христа, что преодолевает *мирность* мира, раздвигая его и преображая.

Точкой отсчета, с которой начинается построение системы христианской антропологии, есть грех, удаляющий человека от Бога и ввергающий его в ситуацию страдания, боли и смерти. Если по отношению к естественному состоянию человека это может и не быть явственным фактом, то феномен юродства выводит ущербность земной жизни на поверхность сознания. Явственно соединение двух аспектов: нет юродства без греха (и поэтому оно есть подвиг противуканонический), без шокирующих, будоражащих, нарушающих обыденность действий-преступлений, но это нарушение, как говорит В.В. Зеньковский, во имя высшей правды и любви [5, с. 43] – чем юродство предельно отличается от кинизма, релятивизирующего порядки и нормы, когда все предстает относительным и высшей правды нет. Если и можно говорить о релятивистском элементе юродства, то он отнесен ко всяким мнимым, или частичным, или неполным воплощениям христианства [см.: 5, с. 44], к невозможности вместить благодать в закон – в силу чего и возникает состояние предельной бдительности и трезвости, неуспокоенности. Как точно отметил Г.С. Померанц: «Юродство – традиционная черта многих деспотических обществ. Когда разум принимает сторону рабства, свобода становится юродством. Когда разум не принимает откровения духа, дух юродствует» [6, с. 19]. Что не приемлемо юродивым ни в коем случае – это движение по течению и энергии, нахождение в наезженной колее или на столбовой дороге, находясь на людях, юродивый предельно противопоставлен им, он остается чужаком, странником, пришельцем. Делая промежуточные выводы, следует подчеркнуть антропологический смысл юродства: 1) принятие пути уничтожения

через нарочитое противопоставление готовой и действующей норме поведения, что таит в себе двойственность – готовность на пути смирения и уничтожения принимать посмеяние и хулу мира, быть сором для мира и прахом, всеми попираемым (1 Кор 4: 9-13), но помнить о предельной несовместимости Бога и мудрости мира сего, т. е. знать высокое в мире низинном (1 Кор 3: 19); 2) глубина видения и свобода проговаривания увиденного, сопровождаются социальной незащищенностью, предельной уязвимостью и страдательностью, т. е. это не статичное, а динамичное состояние нефиксирования себя, нечувствия своего Я – это пирамида, стоящая на вершине, или ситуация предельной несамотождественности.

И первый, и второй тезисы могут быть подведены под единое основание обратной перспективы, что соответствует всей евангельской этике. Антропологическое значение обратной перспективы, соответствующей юродству, в том, что она «дает иную точку отсчета, выносит центр за мои пределы: не нечто значимо потому, что включено в мой мир, мой горизонт, мое поле зрения; напротив, я могу нечто значить лишь потому, что я включен в нечто большее, чем я сам» [7, с. 245]. Это включение может быть основанием свободы от мира, но оно может восприниматься и как безумие. Безумие юродивого в том, что обычный центр человеческой вменяемости (что можно прочесть выпуклее: *в-меняемости*) – Я – у него смещен, а, значит, устранено субъект-объектное разделение, обязательное для рационального мышления.

Этот момент часто воспринимается критико-негативистски в пространстве европейского индивидуализма. Можно вспомнить Анджея Лазари, говорящего о своей очарованности русской культурой, но при этом скептически не принимающего первичности Мы, что так важно для религиозного диалогизма русской культуры, отстаивая «польский гонор» [8]. Он формулирует тезис «без Я нет диалога. Если нет Я – нет и Ты». При том, что пространство сознательного света создает именно Я, но этому предшествует невидимая рассудительному рационализму причастность Я цельности всего – легко видеть то, что видимо обычным глазом, но цель философии увидеть то, что уходит в основание и потому невидимо. Можно сказать, что человек в своем обычном состоянии никогда не видит первое, будучи прикован к разделенной множественности мира, в котором действителен принцип «каждый сам за себя», что и есть иная формулировка «гонора», в христианском сознании опознаваемого как гордыня.

Пожалуй, именно гонор-гордыня ставит себя на острие собственной значимости, болезненно уязвляясь величием других – и других культур, что оборачивается национальным самомнением, и предельного Другого, т. е. Бога, всегда превышающего человеческое, что выливается в воин-

ственное обожествление человеческой активности и Богоборчество. Это мешает читать, понимая: Лазари называет русское Мы тоталитарным, отличая его от польского солидарного Мы. Русскую мысль он квалифицирует как такую, что работала на тоталитарное Мы (включая сюда Хомякова), впрочем, замечает, что некоторые русские (С. Франк, С. Левицкий, С. и Е. Трубецкие, И. Ильин) «в какой-то степени предвосхитили» польское понимание Мы как солидарного. Он называет Юзефа Тишнера, мыслителя глубокого и интересного, но, пожалуй, правомерно говорить не о предвосхищении его воззрений названными русскими мыслителями, а о опоре его позиции на эту линию религиозного диалогизма – проговоренным основанием религиозного диалогизма стало творчество Достоевского, интерес к которому у Тишлера значителен.

Лазари отмечает отличие, называя Мы вторичным, т.е. производным от Я – но если точечно-единичное Я понимается как личность, то в нем опять-таки обнаруживается множественность, но множественность иного порядка, чем мирской индивидуализм. Для религиозной мысли в ее русской версии, укорененной в греческой патристике христианизированного платонизма, чаемо движение – и интеллектуальное, и практико-поведенческое – к этой первичной цельности, достигаемой не посредством горизонтального объединения множественных индивидов-Я, а благодаря прорыву к абсолютному существованию, извечно соотносимому с Богом. Стоит обратиться к концепции Хомякова, поскольку отнесение его взглядов к тоталитарному Мы искажает его позицию до полной неузнаваемости.

Религиозное обоснование свободы

Первое, что резко вскрывает недопонимание позиции А.С. Хомякова, это утверждение Ю. Самарина: «Хомяков представлял собою оригинальное, почти небывалое у нас явление *полнейшей свободы в религиозном сознании*» [9, с. 16]. В наше время христианская вера обретаема многими, но сколь часто в современном верующем человеке явственны закрытость и узость, в силу которых он дорожит не несомненной истиною, явленной верою, а личным успокоением, данным ею. В современном религиозном сознании преобладает эгоизм самоспасения. В Хомякове удивительно и чрезвычайно важно для современного сознания умение смотреть во все глаза, не теряя от этого веры, то есть, оставаясь в миру и сохраняя к нему внимание и любовь, быть свободным от мира.

Фиксация этого факта сразу отбрасывает внимание к слову «умение» – а что если это и не умение вовсе, а дар, то есть не то, что культивируется сознательным волевым усилием, а то, что даровано в благодати помимо по-

ставленных целей? Ю. Самарин опровергает эту точку зрения, утверждая, что сила и покой веры не есть следствие отсутствия сомнений, а держится страстными борениями духа, в ночных молитвах и бдениях, укрощающих дневную суету. Не была вера Хомякова и прямолинейным следствием общей религиозности – хорошо известно религиозное равнодушие аристократического русского общества XIX века, которое если и сохраняло интерес к религиозным вопросам, то ставило и решало их в размытой общехристианской форме. Хомяков сохраняет Православие в себе через лично-самостное противостояние кругу ближних в единении с Церковью. Противостояние – но не отталкивание и не уход в себя. Как говорит Ю. Самарин: «Хомяков смеялся на людях и плакал про себя» [9, с. 15], то есть радуясь миру и радея за него, он был предельно строг и суров к себе.

В воспоминаниях о Хомякове очень многие замечают, что он не любил говорить о себе – и это подтверждается многосторонностью его интересов, устремленностью его взора от себя на многообразные предметы. Напрашивается характеристика его как дилетанта, что и само по себе есть проявление незаинтересованной свободной открытости. Не говоря о себе и своей личности, Хомяков дает описание той сферы, вхождение в которую конституирует его свободу. Этим описанием есть учение Хомякова о Церкви, которое не имеет характера чисто теологического, профессионально отстраненно-углубленного, но есть осмысление сферы абсолютного, отношение к которому конституирует все остальное.

Учение Хомякова о Церкви позволяет говорить о нем как о богослове. Если буквально-словесно «богословие» есть перевод слова «теология», то православная мысль находит здесь гораздо более глубокие различия. С.С. Хоружий формулирует их, сопоставляя различные установки духовности христианского Востока и Запада, причем теология реализует теоретический текст, в то время как практический текст реализован в богословии – то есть в теоретическом тексте доминируют установки Богопознания, в практическом – Богообщения [10, с. 23]. В отличие от теологии, которая представляет собой высокоспециализированную речь силлогистических построений, в своём истоке опирающуюся преимущественно на догмат, богословие соединяет в себе речь догмата и речь опытного свидетельства, передающего опыт Богообщения как мистико-аскетической практики. В свете особого характера богословия Хомякова становится очень понятным утверждение Ю. Самарина, что Хомяков жил в Церкви в отличие от многих, которые там *числятся*. Понятным становится и опасливо-недоверчивое отношение к идеям Хомякова официальной институализированной церкви. Удручающе-парадоксальный факт, что богословские работы Хомякова, будучи «речью Православия», были впервые напечатаны за границей

– его манера богословствовать не соответствовала школьной схоластической (по сути, чуждой православию) традиции. Богословие опыта Богообщения обретает форму религиозного философствования, когда вовлекает в себя личный опыт и это делает его изгоем и для институализированной церковной мысли, и для индивидуалистического светского вольнолюбия.

Как очевидец, Хомяков описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [11, с. 274]. «Авторитету Хомяков противопоставляет свободу, – и при том не как право, но как обязанность. Это значит: формальной принудительности внешнего доказательства он противопоставляет внутреннюю очевидность истины» [11, с. 276]. Как видим, свобода не есть предмет, по поводу которого высказывается Хомяков, – это есть исходный принцип его учения. Именно через жизненную укоренённость в Церкви происходит свободное узрение самоочевидной истины. Условие постижения – единение на основе любви. Таким образом, выявлена характерная особенность свободы Хомякова – это не есть самоопределение в смысле индивидуалистически-эгоистического следования самому себе, но есть самоопределение через преодоление собственных границ, через преодоление себя, через самоотдачу. В самом слове «свобода» присутствует внутренний корень «свьбства», то есть – свободный находится у себя самого, принадлежит сам себе – но здесь же полагается граница свободе, ибо, принадлежа себе, можно попасть в самоограничение, в рабство эмпирического себя. Освобождение от себя самого как приватно-индивидуализированного происходит в Церкви, понимаемой не как социальный институт, но как тело Христово. Если для католической церкви после Тридентского Собора наиболее акцентировано видение Церкви как организации, институции (XX век несколько изменяет акцент, вовлекая святоотеческую мысль), то для православной мысли Церковь есть мистическое явление божественной духовности в нашем земном мире, особая духоносная реальность, преображающая человека через всеобъемлющее единение всех людей друг с другом и Богом, а значит здесь обретаема свобода как снятие ограниченности, частичной и частной узости. «Впрочем, человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своём совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нём самом – Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования» [12, с. 124].

Будучи телом Христовым, Церковь тяготеет к единству, то есть к

цельности, а точнее – к целости. Но единение это особенное. Возможно объединение механическое, то есть эмпирически-внешнее расположение – куча, груда, одно около другого. Государство как объединение на основе территориально-правовой (то есть удерживаемой либо силой, либо сознательным подчинением условному договору) является неорганическим и внешним – оно правомочно поскольку случилось. А не случилось бы – правомочно было бы другое объединение. Такое объединение есть необходимое явление земной жизни, ибо люди не могут ждать пока воцарятся «законы» любви и благодати. Возможна иная форма общности, иное соотношение единицы и многого – органическая сращённость, т.е. биологический организм, перерабатывающий иное (пищу) в самого себя. Т.е. «песчинка действительно не получает нового бытия от груды, в которую её забросил случай» [12, с. 124], в то время как «всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь» [12, с. 124]. Но если в эмпирически-вещном природном мире возможно объединение либо как куча единиц-песчинок, сохраняющих свою единичность, но чуждых как друг другу, так и груде, в которую они объединены, либо как органическое включение единицы-элемента в новую общность, но при уничтожении индивидуальности и самостоятельности, то Церковь понимается Хомяковым как такое единство людей, которое преодолевает их эмпирическую ограниченность, давая новый смысл существованию, но сохраняет свободу каждого. Это возможно посредством вхождения в пространство особой духоносной реальности, несомой благодатью Духа Святого. Церковь имеет смысл как объединение людей, в котором как раз и возможно возвышение человека и причащение его живительному единству, а в силу этого возможен новый уровень видения и разума. Это единение держится не подчинением силе, внешней власти, авторитетом, не прямым отказом от себя, но углублением в себя, которое открывает во мне то, что больше меня – мысли, чувства, страсти, боли других людей и не просто в их эмпирической наличности, но в их истине, – то есть открывает во мне Бога. Свобода верующего сохраняется по той причине, что в Церкви человек находит себя самого, но преображённого. Можно утверждать несоответствие эмпирической церкви такому пониманию, но учение Хомякова о соборном Мы никак не получается квалифицировать как тоталитарное. Вероятно, «гонор» не позволяет устранить предвзятость.

Единство Церкви свободно, точнее, единством есть сама свобода в стройном выражении её внутреннего согласия, Хомяков постоянно подчеркивает синтез единства и свободы, что и утверждается соборностью Церкви. Для А.С. Хомякова ни патриарх, имеющий вселенскую власть, ни

духовенство, ни Вселенские соборы не есть абсолютный носитель истины. Носитель истины – Церковь в целом. Но не было ни одной исторической церкви, ни одного народа, ни одного государства, осуществившего принципы христианства в полной мере. «Сокровенные связи, соединяющие земную церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех, пребывающих вне видимой церкви, тем более что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию» [13, с. 47]. Н.О. Лосский замечает, что Хомяков, рассматривая Православие как истинную церковь, ни в коей мере не был фанатиком: «Он не понимал *extra ecclesiam nulla salus* (нет спасения вне церкви) в том смысле, что католик, протестант, иудей, буддист и т.д. обречён на проклятие» [14, с. 36].

Духовный деспотизм средневекового католицизма вызывает Реформацию, убегающую от рабства принужденного единства и спасающую свободу, изменяя единству. Поэтому протестантизм возвращает достоинство и разуму, и вере, но на том же основании разрушения единства на фоне оскудевающей любви. Реформация утвердила свободу индивидуалистическую, обессилевшую человека изнутри, делающую его одиноким, загнанным в себя как в клетку. Для Хомякова это и не свобода вовсе, а рабство у самого себя. Один из самых острых и актуальных вопросов – как хранить единение с людьми и Богом в любви, то есть свободное единение, в эмпирической жизни распадающиеся на свободу и единство, разведенные по разным основаниям.

Пьеса Н. Эрмана «Самоубийца» как размышление о жизни и смерти

Тезис о том, что пространством для философской мысли в России стала художественная литература при своей общепризнанности распространяется в основном на творчество Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, хотя не менее выразительно жизнь философской мысли можно увидеть и у других русских писателей. Творчество Н. Эрмана не оставлено без внимания – хотя наиболее часто оно рассматривается филологами в ключе обличительного осмеяния убогой абсурдности советской власти, однако следует отметить, это виртуозное владение формой иронического обращения смыслов при движении слова, которое разрывает логический строй и устраняет защитную силу авторитета логического умозаключения, позволяет говорить о его творчестве как форме вольнолюбивого философствования с оснований искусства.

Тематически сюжет представляет собой сцены из жизни послереволюционной нэпманской России и этот уровень содержания наиболее заметен и именно к духу этого времени отсылают и сюжет (пьеса написана в

1928 году, что соответствует волне самоубийств после смерти в 1925 году Сергея Есенина), и лексика пьесы: марксистская точка зрения, носителем которой стал советский курьер Егорушка, объясняющий, что с этой точки зрения всё наоборот получается [15, с. 146], ресторан «Красный бомонд», в котором собрались представители «потустороннего класса», разговоры о торговле, которая стала искусством и реплика об искусстве, которое сейчас тоже стало торговлей [15, с. 153], литераторы, ведущие музыкантскую жизнь – сидя в государстве за отдельным столом всё время играющие туш хозяевам и гостям [15, с. 153], притча о курице-интеллигенции, которая много лет высиживала яйца-пролетариат [15, с. 169], разжалованный революцией в массу человек [15, с. 213] и т. д. Но ситуация нахождения на пределе между жизнью и смертью переводит обычную речь в регистр философского размышления и тогда обыденность ситуативной и сиюмоментной «физики» оборачивается метафизической глубиной отстранённости. Подсекальников на свой вопрос «Откуда вы?» слышит ответ «Из вечности», хотя ситуативный ответ совсем иной: «Из ‘Вечности’», т. е. из бюро похоронных процессий «Вечность». Монологи Подсекальникова, комичные по своей содержательной поверхности, своим смыслом выводят за пределы ситуативности и становятся «метафизической занозой», уязвляющей зрителя и читателя: «Аристарх Доминикович Гранд-Скубик: ... Нужно помнить, что общее выше личного, – в этом суть всей общечеловечности. Семен Семенович: «Что такое общественность – фабрика лозунгов. Я же вам не о фабрике здесь говорю, я же вам о живом человеке рассказываю. Что же вы мне толкуете: ‘общее’, ‘личное’. Вы думаете, когда человеку говорят: ‘Война. Война объявлена’, вы думаете, о чём спрашивает человек, вы думаете, человек спрашивает – с кем война, почему война, за какие идеалы война? Нет, человек спрашивает: ‘Какой год призывают?’ . И он прав, этот человек» [15, с. 213].

Ранее шла речь о юродстве как установке на культивирование состояние предельной бдительности и трезвости, неуспокоенности, когда ущербность этой жизни становится явной – уморительный смех сродни юродству: он разрыхляет способность восприятия, частые оксюмороны разрывают скорлупу штампов и раскрывают глаза: «Вы стреляетесь. Чудно. Прекрасно. Стреляйтесь себе на здоровье. Но стреляйтесь, пожалуйста, как общественник» [16, с. 137], «Живите так же, как умер ваш муж» [15, с. 180], «Но утритеесь, товарищи, и смело шагайте вперед, в ногу с покойником» [15, с. 207]. Неуклюжая речь Подсекальникова обретает качества самосознания и жалящей рефлексии: «Вот я стою перед вами, в массу разжалованный человек, и хочу говорить со своей революцией: что ты хочешь? Чего я не отдал тебе? Даже руку я отдал тебе, революция, пра-

вую руку свою, и она голосует теперь против меня. Что же ты мне за это дала, революция? Ничего. А другим? Посмотрите в соседние улицы – вон она им какое приданое принесла. Почему же меня обделили, товарищи? Даже тогда, когда наше правительство расклеивает воззвания ‘*Всем. Всем. Всем*’, даже тогда не читаю я этого, потому что я знаю – всем, но не мне. А прошу я немногого. Всё строительство наше, все достижения, мировые пожары, завоевания – всё оставьте себе. Мне же дайте, товарищи, только тихую жизнь и приличное жалованье» [15, с. 213].

Многое в этом «дискурсе самосознания» может быть названо мещанской мелочностью – но изъятые из спутанной речи «индивидуума Подсекальников», поставленного на грань жизни и смерти, и внесённые в философский текст как понятия экзистенциальной философии, его слова могут обрести систематическую стройность и научную обоснованность, этический смысл их может быть обозначен как «благоговение перед жизнью» и приоритет экзистенции перед эссенцией. Если серьёзность философского трактата провоцирует у читателя броню отстранённости: это текст для всех – моя же ситуация предельно уникальная, то смех устраняет строгую обязательность общего порядка и, действуя как парадокс, освобождает от штампа.

Рефлексивное слово, звучащее в регистре комического, снимает напряжение ума (в данном случае более уместно говорить о рассудочности) и зритель «заглатывает» философский смысл трагического накала: «Как вы думаете, молодой человек? Ради бога, не перебивайте меня, вы сначала подумайте. Вот представьте, что завтра в двенадцать часов вы берёте своей рукой револьвер. Ради бога, не перебивайте меня. Хорошо. Предположим, что вы берёте... и вставляете дуло в рот. Нет, вставляете. Хорошо. Предположим, что вы вставляете. Вот вставляете. Вставили. И как только вы вставили, возникает секунда. Подойдемте к секунде по-философски. Что такое секунда? Тик-так. Да, тик-так. И стоит между тиком и таким стена. Да, стена, то есть дуло револьвера. Понимаете? Так вот дуло. Здесь тик. Здесь так. И вот тик, молодой человек, это еще всё, а вот так, молодой человек, это уже ничего. Ни-че-го. Понимаете? Почему? Потому что тут есть собачка. Подойдите к собачке по-философски. Вот подходите. Подошли. Нажимаете. И тогда раздаётся пиф-паф. И вот пиф – это ещё тик, а вот паф – это уже так. И вот всё, что касается тика и пифа, я понимаю, а вот всё, что касается така и пафа, – совершенно не понимаю. Тик – и вот я ещё и с собой, и с женою, и с тещею, с солнцем, с воздухом и водой, это я понимаю. Так – и вот я уже без жены... хотя я без жены – это я понимаю тоже, я без тещи... ну, это я даже совсем хорошо понимаю, но вот я без себя – это я совершенно не понимаю. Как же я без себя? Понимаете, я? Лично я. Подсекальников. Че-ло-век. Подойдем к человеку по-философски.

Дарвин нам доказал на языке сухих цифр, что человек есть клетка. Ради бога, не перебивайте меня. Человек есть клетка. И томится в этой клетке душа. Это я понимаю. Вы стреляете, разбиваете выстрелом клетку, и тогда из неё вылетает душа. Вылетает. Летит. Ну, конечно, летит и кричит: ‘Осанна! Осанна!’ Ну, конечно, её подзывает Бог. Спрашивает: ‘Ты чья?’ – ‘Подсекальникова’. – ‘Ты страдала?’ – ‘Я страдала’. – ‘Ну, пойдя же попляши’. И душа начинает плясать и петь. (Поэт.) ‘Слава в вышних Богу и на земле мир и в человецех благоволение’. Это я понимаю. Ну а если клетка пустая? Если души нет? Что тогда? Как тогда? Как, по-вашему? Есть загробная жизнь или нет? Я вас спрашиваю? Я вас спрашиваю – есть или нет? Есть или нет? Отвечайте мне. Отвечайте» [15, с. 158–159]. Осознание хрупкой незащищённости человеческой жизни превращает комическую буффонаду в трагифарс, хотя для квалификации пьесы как трагедии есть и внешняя зацепка – самоубийство Подсекальникова имеет характер фарса, но Федя Питунин, искушённый им, застрелился и оставил записку: «Подсекальников прав. Действительно жить не стоит» [15, с. 216].

Возникает предельная философская вопросительность, опознанная А. Камю как основной философский вопрос: «Есть лишь одна по-настоящему серьёзная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [17, с. 24]. И тогда название пьесы может быть прочитано в ключе экзистенциальной философии как философское самоубийство – ничтожество персонажей пьесы опознаётся как абсурд лишь во вселенной человека [17, с. 42]. «Очевидным фактом морального порядка является то, что человек – извечная жертва своих же истин. Раз признав их, он уже не в состоянии от них отделаться. За всё нужно как-то платить. Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда» [17, с. 40]. Если же ввести в пьесу положительного персонажа, развеивающего мрак и вносящего свет, она обретёт моральную однозначность и потеряет остроту философской вопросительности, что культивируется философской мыслью.

Противостояние злу культурой мысли

На первый поверхностный взгляд Николай Эрдман и Эвальд Ильенков антиподы, еще более проблематично встраивание их в дискурс религиозной философии. Но явственно сходжение их в противостоянии инерционной пошлости идей, омертвевших в лозунги, что становится основанием социальной незащищённости и отверженности. Эвальд Ильенков не говорит о необходимости противостоять злу, но содержание его жизни, на мой взгляд, следует рассматривать именно в этом контексте: то, как он

организует свою мысль и в чем усматривает существо мышления, видится наиболее действенным способом противостояния злу, рождающемуся из неумения мыслить.

В предисловии к статье С. Аверинцева, который понимает филологию как искусство понимать сказанное и написанное, он подчеркивает именно этот момент. Показательно, что Ильенков следует и Марксу, с именем которого привыкли связывать основание тоталитарных общественных устройств, в которых «железной рукой загоняют человечество в счастье», и Гегеля, которого часто характеризуют как мыслителя, принадлежащего отмирающей эпохе «новой истории» с ее политицизмом, культом государства, национализмом, с ее отвлеченной философией и отвлеченной моралью – но подобные тупиковые варианты возникают вследствие нарушения работы мышления, соответствующем узкой частичности частного индивида. Это и вводит мир в состояние зла – не обязательно как кошмара пыток и убийств, но как самодовольной единичности, принципы жизни которой схватил Ф. Достоевский: «Миру провалиться, но чтобы мне чаю попить».

Э. Ильенков говорит о коммунизме как пространстве освобождения от тюремной камеры индивидуализированной приватности. Хотя в дни его жизни это слово вполне соответствовало лозунгам официальной власти, но само движение его мысли совершалось в чисто философском дискурсе критического восприятия действительности, причем критичность у него не обретала характера злобствующего негативизма (можно вспомнить А. Зиновьева), но работала в режиме мысли – Д. Бэкхерст назвал Э. Ильенкова «ортодоксальным еретиком». В наши дни особенно значима мыслительная работа, что по А. Бадью вырывает имена у того, «что конституирует их употребление. Уже Платон с огромным трудом отстаивал слово справедливость от его извортливого и переменчивого употребления софистами» [18]. И первое, что предупреждает мысль от сползания в режим пропагандистской апологии, это видение и понимание человека как уникальной индивидуализации всеобщего, что оставляет позади жесткую антиномию индивидуализма и коллективизма – что как раз и развернуто, и обосновано в религиозном философствовании Хомякова и упрямо отвергается светским вольнолюбием. Для мысли Э. Ильенкова естественно и органично такое понимание всеобщего, когда оно не номинально-вторично, конструируемо-производно, но есть конкретной реальностью, «душой единичного», хотя полновесной бытийственной реальностью есть живой человек. Утверждение, что Э. Ильенков обосновывает коллективистское понимание человека (Ф. Гиренок), представляется поверхностным. Сложилась традиция понимать коллективизм как персонажа политико-дидактической инсценировки, что превращает всеобщее

в прописного злодея-тоталитариста, подчиняющего индивидуальность массе (толпе) и в силу этого возлагающего социально-политическую ответственность за преступления конкретных государственных режимов на Платона, Гегеля, Маркса. При этом синонимом (или пророком) свободной жизни предстает либерализм, основанный на индивидуализме.

В пространстве современных мировоззренческих конструкций можно встретить пропагандистов либерализма, которых иначе, чем фашиствующие, не назовешь, настолько их способ действия предполагает принцип «кто не с нами, тот против нас», что соответствует некритическому, работающему непроработанными понятиями мышлению. Такая мысль не способна различать – ни существенно-первичное и случайно-производное, ни слово и дело, ни конкретного человека и ситуацию его жизни. Способность видеть и уж тем более понимать единичное (точнее говорить о конкретно-особенном) предполагает способность человека не сливаться с миром, быть на дистанции от действительности, иметь средства избирательного отношения, оценивать и смотреть на все (в том числе и на самого себя) с позиции такой дистанции, которой по отношению к единичному предстает всеобщее.

По Э. Ильенкову, в пространстве занятий философией человек начинает критически, как бы со стороны, наблюдать свою собственную деятельность по построению образов действительности, самый процесс осознания фактов, что ставит в центр внимания способ действия мыслящего тела: «мыслящее тело активно строит (конструирует) форму (траекторию) своего движения в пространстве сообразно с формой (с конфигурацией и положением) другого тела, согласовывая форму своего движения (своего действия) с формой этого другого тела, причем любого. <...> собственная, специфическая форма действия мыслящего тела заключается в универсальности» [16, с. 33]. Это и приводит к способности не сливаться с собственным мнением вследствие определенного положения в мире, но преодолевать единичную приватность, выдающую себя за всеобщий интерес. Если обратиться к пониманию зла не в его частичных проявлениях, но по сути понятия, то зло начинается там, где единичная приватность не просто исходит из самой себя, но совершает подмену – выдавая свою частичность за целое, что языком религиозной традиции называется гордыней, а в пространстве гносеологическом именуется заблуждением.

Но целое в своей неущербной цельности дано человеку в первую очередь в акте мышления, следовательно, исцеление мышления от приватной частичности (злой греховности) и есть необходимое условие противостояния злу. Если зло питается энергией всеобщего, сосредотачивая ее на острие единичности и отрыва, то в этом и возможность сопротивления злу – не растворение во всеобщем порыве и не культивирование своей приватности. Из этого

вытекает признание неслиянной нераздельности природно-космического и исторически-духовного как пространства становления человеческих форм жизнедеятельности. Для Ильенкова неприемлемо понимание мышления и сознания на естественно-научном материале – в мыслительных формах присутствует природно-космический мир, но введенный в формы человеческой предметной активности. Человек не замкнут в своем специфическом человеческом уделе, но своим культурно-историческим деянием субъективирует мир природы, что предполагает взгляд на человека не сквозь призму природных потребностей, но в свете высокого предназначения.

В наши дни бытие человека в мире рассматривается под категорией поведение, что центрировано организмом – деятельность и общение как характеристики, выводящие за пределы ближайших операций с вещественной средой, не замечаются и потому мышление как действенный способ преодоления порабощения человека миром не считается «делом». Человек же не просто вмонтирован в мир как его орган (хотя и это возможно), но учится быть собой – учится как владеть своим телом, так и противостоять злу работой своей мысли.

Заключение

В качестве заключительных выводов необходимо начать с общего задания философии как противостояния инерционной пошлости идей, что наиболее часто транскрибируется как критико-аналитическая работа над способом мышления. Но следует отметить, что светский критицизм легко превращается в индивидуалистический утилитаризм, маскирующий невидимые физическим оком основания человека, жизнь которого в любых ее измерениях поддерживается связностью с другим: и биологически мы живы жизнью наших родителей, как и все живые существа, и духовно-интеллектуально наше гордое Я умирает, отрезанное от наследия предков. Сфера сознательной жизни создается светом Я, но свет этот отраженный, а не первичный, что, впрочем, совсем не нивелирует человеческую уникальность – это парадоксальное измерение человека артикулируется посредством религиозного размышления, выдвигающего на свет стремление к тому, что выше, глубже, больше меня.

Вполне возможно и светское трансцендирование, легко соскальзывающее в мизантропию, презрение к интеллектуальным и моральным установлениям, выработанным в человеческой истории, от чего удерживает религиозное почитание родителей, аналог этого можно увидеть в значимости для философии ее истории. Религиозное философствование увязывает два измерения в единство предельной бдительности и трезвости, но удерживает от цинизма – греховное несовершенство этой жизни не при-

ковывает к себе самому, но переводит взгляд на тот свет, благодаря которому несовершенство видимо как несовершенство. Но глубина видения и свобода проговаривания увиденного сопровождаются предельной уязвимостью и страдательностью, поскольку то, что защищает человеческую жизнь кругом культурно-цивилизационных достижений, представляет собой социальную институализацию, принадлежащую этому же миру, разделяющему все на своих и чужих. Удерживание этих крайностей в единстве и ставит религиозное философствование в состояние, опознаваемое рациональной мыслью как уродство, мыслящий так человек ставит себя в ситуацию юродивого. А закончить уместно цитатой из Николая Эрдмана: «Ради бога, не перебивайте меня, вы сначала подумайте».

Список литературы

- 1 Экземплярский В.И. Христианское юродство и христианская сила // Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С.123–146.
- 2 Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // URL: <http://serafim-library.btv.ru/PublikaciiSerafima/pub-beseda-ss-o-chr-jizni.html> (дата обращения 15.04.2022)
- 3 Петрушенко В.Л. Иов, или о человеческом самостоянии // Петрушенко В.Л. Иов, или о человеческом самостоянии. – Львов: Новый свет, 2008. – С.237–257.
- 4 Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 100 с.
- 5 Зеньковский В.В. прот. История русской философии. Т. 1. – Paris: Умка-Press, 1989. – 470 с.
- 6 Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. – М.: Советский писатель, 1990. – 384 с.
- 7 Кураев А., диакон. Человек перед иконой (Размышления о христианской антропологии и культуре) // Квинтэссенция: Философский альманах. – М.: Политиздат, 1992. – С. 237–262.
- 8 Лазари А. де. В защиту польского гонора // Индекс/Досье на цензуру. – 2007. – №25. – URL: <http://index.org.ru/journal/25/lazz25.html> (дата обращения 24.04.2022)
- 9 Самарин Ю.Ф. Предисловие к первому изданию сочинений А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 5–35.
- 10 Хоружий С.С. Что такое православная мысль // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 17–34.
- 11 Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991. – 600 с.
- 12 Хомяков А.С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 107-162.
- 13 Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 39–56.
- 14 Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 482 с.

- 15 Эрдман Н.Р. Самоубийца // Эрдман Н.Р. Пьесы. Интермедии. Переписка с А. Степановой. – Екатеринбург: У-Фактория, 2000. – С. 101–216.
- 16 Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
- 17 Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24–92.
- 18 Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб., Machina, 2006. – URL: https://royallib.com/read/badyu_alen/etika_ocherk_o_soznanii_zla.html#0 (дата обращения 5.05.2022)

Transliteration

- 1 Ekzempljarskij V.I. Hristianskoe yurodstvo i hristianskaya sila [Christian Foolishness and Christian Strength] // Hristianskaya mysl'. Kievskoe Religiozno-filosofskoe obshchestvo. – 2004. – № 1. – S.123–146.
- 2 Beseda prepodobnogo Serafima Sarovskogo o celi hristianskoj zhizni [Conversation of St. Seraphim of Sarov on the Purpose of Christian life] // URL: <http://serafim-library.btv.ru/PublikaciiSerafima/pub-beseda-ss-o-chr-jizni.html> (data obrashcheniya 15.04.2022)
- 3 Petrushenko V. L. Iov, ili o chelovecheskom samostoyanii [Job, or About Human Self-Sufficiency] // Petrushenko V. L. Iov, ili o chelovecheskom samostoyanii. – L'vov: Novyj svit, 2008. – S.237–257.
- 4 Kleman O. Otbleski sveta: Pravoslavnoe bogoslovie krasoty [Reflections of Light: Orthodox Theology of Beauty]. – М.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreyana, 2004. – 100 с.
- 5 Zen'kovskij V.V. prot. Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. T. 1. – Paris: Ymka-Press, 1989. – 470 s.
- 6 Pomeranc G.S. Otkrytost' bezdne: Vstrechi s Dostoevskim [Openness to the Abyss: Meetings with Dostoevsky]. – М.: Sovetskij pisatel', 1990. – 384 s.
- 7 Kuraev A., daikon. CHelovek pered ikonoj (Razmyshleniya o hristianskoj antropologii i kul'ture) [Man in Front of the Icon (Reflections on Christian Anthropology and Culture)] // Kvintessenciya: Filosofskij al'manah. – М.: Politizdat, 1992. – S. 237–262.
- 8 Lazari A. de. V zashchitu pol'skogo gonora [In Defense of the Polish Arrogance] // Indeks/Dos'e na cenzuru. – 2007. – №25. <http://index.org.ru/journal/25/lazz25.html> (data obrashcheniya 24.04.2022)
- 9 Samarin YU. F. Predislovie k pervomu izdaniyu sochinenij A.S. Homyakova [Preface to the First Edition of the works of A.S. Khomyakov] // Homyakov A.S. Sochineniya bogoslovskie. – SPb.: Nauka, 1995. – S. 5–35.
- 10 Horuzhij S.S. CHto takoe pravoslavnaya mysl' [What is Orthodox Thought] // Horuzhij S.S. O starom i novom. – SPb. : Aletejya, 2000. – S. 17–34.
- 11 Florovskij G. V. Puti russkogo bogosloviya [Ways of Russian Theology]. – К.: Put' k istine, 1991. – 600 s.
- 12 Homyakov A.S. Po povodu poslaniya arhiepiskopa parizhskogo [Regarding the Message of the Archbishop of Paris] // Homyakov A.S. Sochineniya bogoslovskie. – SPb.: Nauka, 1995. – S. 107–162.

13 Homjakov A.S. Cerkov' odna [One Church] // Homjakov A.S. Sochineniya bogoslovskie. – SPb.: Nauka, 1995. – S. 39–56.

14 Losskij N.O. Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. – M.: Sovetskij pisatel', 1991. – 482 s.

15 Erdman N.R. Samoubijca [Suicide] // Erdman N. R. P'esy. Intermedii. Perepiska s A. Stepanovoj. – Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2000. – S. 101–216.

16 Il'enkov E.V. Dialekticheskaya logika. Oчерki istorii i teorii [Dialectical logic. Essays on History and Theory]. – M.: Politizdat, 1974. – 271 s.

17 Kamyu A. Mif o Sizife. Esse ob absurde [The Myth of Sisyphus. Essay on the Absurd] // Kamyu A. Buntuyushchij chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo. – M.: Politizdat, 1990. – S. 24–92.

18 Bad'yu A. Etika: Oчерk o soznanii Zla [Ethics: Essay on the Consciousness of Evil]. – SPb., Machina, 2006. – URL: https://royallib.com/read/badyu_alen/etika_ocherk_o_soznanii_zla.html#0 (data obrashcheniya 5.05.2022)

Лимонченко В.В.

Қазіргі әлемдегі діни философиядағы диуаналық

Аңдатпа. Мақалада діни философиялық пайымдаудың антропологиялық өлшемі қарастырылған. Парадокстың ашылуы басты назар аударарды: діни ой адамның және әлемнің еркін ашықтығына дұшпандық деп күдіктенеді, бірақ адам әлемге деген сүйіспеншіліктің нұрымен өмір сүретінін және философиялық тұжырымдамаларды діни ойшылдар жасаған. Адамның ашықтығы мен еркіндігінің шегі ақымақтықтың белгісі болып көрінуі мүмкін, ал адамның қарапайым адамдық жағдайы әрекетті қолдауы мен қауіпсіздікке бағытталғандығы. Содан кейін Құдаймен байланыс орнатып, дін жолына түсіп, адам тұңғықтың ашық кеңістігіне шығып, әлеуметтік қорғауды жоғалтады. Құдай туралы және тәжірибе теологиясы адам өзімен жеке қалған және тәжірибе жасаған кезде діни философиялау формасына ие болады. Бұл адамды институтционализацияланған шіркеу ойынан және индивидуалдық бостандықтан шектейді.

Түйін сөздер: диуаналық, еркіндік, Мен жағдайы және Біз жағдайы, зұлымдық, ойлау.

Limonchenko V.V.

The Foolishness of Religious Philosophizing in the Modern World

Abstract. The article discusses the anthropological measurement of religious philosophizing. It focuses on the disclosure of the paradox: religious thought is suspected of hostility to free openness of man and the world, however, the most affirming and pierced by the light of love for man and the world philosophical concepts were created by religious thinkers. The limit of openness and freedom of man appears to be a situation of foolishness: the usual human state is focused on support and security for an act, then entering the space of communication with God, a person falls into the open space of the abyss and loses social protection. The theology of the experience of God's communication acquires the form of religious philosophizing, when it involves personal experience and this makes it an outcast for instructive church thought and for individualistic secular freemen.

Keywords: foolishness, freedom, I-situation and the We-situation, evil, thinking.

DISCURSIVE ANALYSIS OF RELIGIOUS AND SECULAR VALUES BALANCE RATIO IN MODERN KAZAKHSTAN*

¹*Buluktaev Yury*, ²*Kossichenko Anatoliy*,

³*Burova Elena*, ⁴*Shaidulina Darya*

¹*Buluktatv49@mail.ru*, ²*anatkosichenko@mail.ru*,

³*bee1958@bk.ru*, ⁴*tonythefizz@hotmail.com*

^{1,2,3,4} *CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science
and Religious Studies
(Almaty, Kazakhstan)*

¹*Булуктаев Юрий Очирович*, ²*Косиченко Анатолий Григоревич*,

³*Бурова Елена Евгениевна*, ⁴*Шайдулина Дарья Рустамовна*

¹*Buluktatv49@mail.ru*, ²*anatkosichenko@mail.ru*,

³*bee1958@bk.ru*, ⁴*tonythefizz@hotmail.com*

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

Abstract. Based on the results obtained from sociological research, the authors of this article analyzed the perception of religious and secular values by the inhabitants of modern Kazakhstan. The specificity of value orientations of Kazakhstani society was comprehended in the context of mutual influence of religious and secular content. The authors examined in detail the phenomenon of secularism, a secular state and its legal principles. Secularism is defined as a prerequisite for the possibility of freedom of choice of a person and guarantees creation of conditions for realization of religious needs in a polyconfessional society. In their study, the authors reveal the concept of value foundation of society, its determining factor in human behavior. The comparison of basic values is made through the prism of the influence of the ratio of the balance of religious and secular values on the formation of the public consciousness of the inhabitants of modern Kazakhstan. The article provides an analysis of the results of in-depth interviews and focus groups conducted among representatives of the creative intelligentsia and youth. Questions asked to respondents in the course of these studies were devoted to understanding the essence and characteristics of secular and religious values, their functions, social and individual significance, personal attitude to secular and religious values.

Key words: Kazakhstan, religion, secularism, religious situation, values, secular state.

* The article was prepared within the framework of the project No. AP09260036 "Secular and Religious Values in Modern Kazakhstan: Interaction and Influence on the policy of the Republic of Kazakhstan in the Field of Religion", funded by the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Introduction

The subject of the study is religious and secular values balance ratio in the Republic of Kazakhstan.

Urgency of the study is determined by the fact that in modern societies there is a need not only for a scientific analysis of religiosity and secularism phenomena, but also for the balance of their values.

The occasion that interaction of state, society and religion is determined by the specifics of the modern political and socio-cultural contexts actualizes the studies of worldview value-semantic parameters of mentality content. Religion is the second marker following language, according to Samuel Huntington, that parts people of one culture from representatives of another. Religion is a form of awareness (in myths) and a means of strengthening (in rituals) social unity. At the same time, it, like law and morality, is an institution that influences people's behavior, a real force that determines state of society [1].

Kazakhstan is a multi-ethnic and poly-confessional state, with rich cultural and ethnic diversity, representatives of various confessions interact in the republic. Religions are represented by people of different ethnic, linguistic, cultural and social groups, adhering to various faiths, different cult practices and views on the surrounding world. To date, 3818 religious associations are registered in Kazakhstan, covering 18 confessions. Of these: 2685 – Islamic, 342 – Orthodox, 86 – Catholic, 592 – Protestant, 60 – Jehovah's Witnesses, 24 – the New Apostolic Church, 11 – the Society for Krishna Consciousness, 7 – Judaic, 6 – Bahai, 2 – Buddhism, 2 – the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons), 1 – Moonies.

The majority of experts judge the level of religiosity of Kazakhstanis based on the results of sociological surveys, of which many have been conducted over the years of independence. Poll results show that in the post-Soviet period there have been significant changes in the people's mass consciousness, the number of atheists has significantly decreased, while the number of believers has increased. The data of the sociological survey conducted in 2015 showed that 75.7% of young people aged 18-29 called themselves believers in varying degrees; 16.7% did not consider themselves believers; 7.6% found it difficult to answer. According to the results of the survey conducted by the Youth Research Center in 2019, the dominant part of the country's young citizens identifies themselves as believers, however this does not mean they follow religious instructions [2].

To this day, Almaty Center for Humanitarian Studies employees' conclusion given back in 2006 during summing up the results of studying level and depth of religiosity of the population of Kazakhstan, remains relevant: "... first-

ly, the number of believers in the Republic of Kazakhstan is overestimated; secondly, there is a lightened (amorphous, superficial) attitude towards faith: often everything reduces to performance of rituals. There is a significant size of «near-religious» environment, which adheres to imaginary religiosity – «they seem to believe, but they seem not» [3].

Secular rights and freedoms are the guarantor of equality and tolerance for all religions and confessions. Since 2003, Kazakhstan has been organizing regular holding of the Congress of World and Traditional Religions Leaders, a kind of discussion platform that allows to conduct interreligious and interfaith dialogue in an exceptionally constructive format.

The Republic of Kazakhstan implements policy in the field of religion by ensuring effective state regulation of interreligious peace and harmony formation and maintenance processes. Islam of the Hanafi maddhab is the predominant religion, the second largest adherent is the Russian Orthodox Church. The Roman Catholic Church has a long history on the territory of Kazakhstan. Some Protestant movements, Judaism and Buddhism can also be noted. These confessions freely and openly engage in religious activities. Active missionary activity is carried out by new religious movements.

The fundamental characteristic of state-confessional relations in the Republic of Kazakhstan is the Constitutional norm on secular nature of the state. Despite the absence of a strict and precise classification of secularity, the idea currently dominated in science assert that a secular state is “a state with a structure in which religion is separated from state power; secular nature of state implies that state and church are separated from each other and do not interfere in each other’s affairs» [4].

It is generally accepted that:

- To secular values we can refer freedom of speech, religion, choice, and others. Secular values are often closely intertwined with the principles of secularism.

- Secular values inherit from traditional values such rights as: freedom, human dignity, human rights and many other legal possibilities.

- Secular values at the head of the principles of interaction between society and an individual, a state and an individual put rationalism, freedom of individuality, right to freedom of thought.

- Secular values are active, spread quickly and have popular support because they appeal to many groups of people. Secular values uphold private law, absolute freedom of a person’s choice, these principles are not always accepted by believers.

What is the government’s approach to promoting secular values in Kazakh society? How do representatives of state authorities interpret secularism?

Chairman of the Committee for Religious Affairs E. Nukezhanov at the Strategic Session of the RK MISD in the Akmola region said: “The growing role of religion today puts us in front of the need to constantly clarify the concept of “secularism” for ourselves. In this context, secularism should be considered as a separation of state from religion and a clear delineation of their spheres of activity. The main tool for promoting the principles of secularism and explaining state policy in religious sphere among general public is information and explanatory work in media, on Internet resources and social networks” [5].

In the matter of state regulation of religious activities, today the Law of the Republic of Kazakhstan «On Religious Activities and Religious Associations», adopted on October 11, 2011, is the basis for legal regulation of relations in this area. This is the main normative act, which is aimed both at protecting and exercising constitutional rights for believers, and at clearly defining the functions of religious associations, regulating their activities and preventing infringement of individual freedom.

Ensuring realization of human rights to freedom of religion is one of the key components of democratic and legal development of Kazakhstan. At the same time, international legal norms and standards are of priority importance for ensuring the rights and freedoms of man and citizen, their observance and protection, regardless of social, racial, ethnic, lingual or religious identification. Kazakhstan’s regulatory framework in the field of ensuring freedom of religion and belief complies with all-European and world democratic standards.

The Afghan casus, against the backdrop of the achievements of technological progress, science, medicine, digital communications, show that religiosity can be subject to dynamic variability, often bordering on archaic religious obscurantism and erosion of the value foundations of secularism.

Speaking about the «value foundation» of society, Jürgen Habermas calls to recognize the significance of a new type of communication - «a two-way learning process», as a result of which a secular society is enriched with religious values, «takes care of continued existence of religious communities in an incessantly secularizing environment» [6].

Values determine individual and group behavior of people, underlie the customs, traditions and cultures of peoples, act as sources of legal laws. Value is something that has significance and importance for a person. At the same time, the expert community recognizes that there is no complete and final list of human values. At different stages of historical development they are not the same. The UN Millennium Declaration, adopted by General Assembly resolution 55/2 of September 8, 2000, in the section «Values and Principles» declares that «we are determined to establish a just and lasting peace all over the world» and notes that “we consider certain fundamental values to be essential to inter-

national relations in the twenty-first century”. These include freedom, equality, solidarity, tolerance, respect for nature, and a shared responsibility to manage global economic and social development, as well as to eliminate threats to international peace and security, which «must be shared among the nations of the world and should be exercised multilaterally» [7].

Therefore, in the focus of the accentuated interests of state policy, studies aimed at analyzing the balance of the ratio of religious and secular values in Kazakhstani society are being updated. Practical implementation of this balance of values, firstly, makes it possible to improve religious policy of the state and reduce the level of threats in religious sphere, and secondly, it ensures strong stability of religious situation at different levels (state, society, individual).

Methodology

In July-August 2021, in-depth interviews were conducted with representatives of the creative intelligentsia, as well as a mass survey and focus groups with youth representatives. We shall turn our attention to in-depth interviews and focus groups.

In-depth interview is a type of personal interview main task of which is to identify emotions, attitudes and beliefs within a specific topic. This type of research involves obtaining detailed answers to research questions. In-depth interviews allow, at the first stage, by means of expert surveys, to specify interests of various groups, and at the second stage, to reflect recorded interests in content of both secular and religious values.

Most often, in process of analyzing in-depth interviews, discourse analysis is used, that is, a set of analytical methods for interpreting various kinds of texts or statements as products of people’s speech activity practiced in specific socio-political circumstances and cultural and historical conditions [8].

Focus group – one of the qualitative methods of social research is a group focused (semi-standardized) interview. The main distinguishing characteristics of a focus group as a research method lie in the fact it is a group focused interview that takes place in form of a group discussion and is aimed at obtaining information from its participants on their perception of a variety of objects. This information makes it possible to penetrate into the inner world of respondents’ meanings, to understand motivation of their behavior.

Results and Discussion

In August 2021, issues of secular and religious values in modern Kazakhstan were discussed in in-depth interviews with representatives of creative professions,

and in focus groups with youth representatives, conducted by the BISAM Central Asia Center for Business Information, Sociological and Marketing Research.

We shall pay attention to the answers of representatives of creative professions and young people regarding religious and secular values.

Answering the question: “What would you attribute to secular values?” The representatives of creative intelligentsia, for the most part, included the following words and terms in their associative array:

- »traditions»,
- «intangible cultural heritage»,
- «culture»,
- «traditional worldview»,
- «preservation of a family unit»,
- «preservation of the spiritual heritage»,
- «preservation of nature»,
- »education»,
- «sport»,
- «prosperity in economic terms»,
- «the right to choose»,
- «respect for the law».

To the same question, the representatives of youth responded as follows:

- «a state that has no religion»,
- «modernity»,
- «intelligentsia»,
- «equality of all before the law»,
- «tolerance»,
- «social life»,
- «aristocracy»,
- «neutrality»,
- «family»,
- «respect for elders»,
- «material values»,
- «self-development».

The set of secular values indicated by the respondents of both groups is very eclectic. Some of them can be attributed to religious, universal, liberal, conservative, and democratic values. That emphasizes their versatility.

Answers of Representatives of the Creative Intelligentsia

Question: What would you attribute to secular values and what to religious values?

- I would classify as secular values the entire primordially traditional ideological context associated with our traditions. It is very important these days, I think. Because they seem to bring some kind of harmony to life. They make us remember that we have our roots, we have our ancestors, whose precepts we must follow. I think, we refer to religious values, for example, things that are probably very important for a certain segment of the population that does not feel to be strong in itself. That is, one does not have one's own self, he only has what is dictated to him from above. That is, for someone Allah, for someone Christ, for someone else another one. That is, only faith in this supreme power, called Allah, for example, such power only restrains person from bad deeds, which is why people go there. For them, values are what is written, for example, in their testaments, books.

- I would classify as secular values: art, music, yoga, meditational and spiritual practices, if they do not proceed from religious practices. Religious values persist to preserve the secular understanding of religion. No extreme. This is the most important value that they must now preserve and carry to the people, and push all these extremist principles aside, so these principles will not be proclaimed in prisons and anywhere. That is, these emissaries with short beards should be removed.

- Secular values. This is preservation of intangible cultural heritage, which is very rich in our country. Secular values are preservation of the most important traditional components, they are tuned to preservation of a family unit and society. Second. The third is prosperity. We must prosper economically. That is, the people are not silly, they can work, so science, merged with economy, should bring its benefits. Exactly national one. What are secular values? This is the revival of our resources, land resources and natural resources, which should play for benefit of the people, and not someone else's. This is nature conservation. These are secular values. This is natural preservation of a family unit, I said, and now also preservation of the spiritual heritage.

And religious values are values that are preached. They preach it right all the time. What is family? What are children? How should one relate to this or that phenomenon in life? A value constantly stays inside them, probably, the main thing is to instill fear of Allah. This restraining moment is a value in any religion.

- Religious values are what a person follows in his life. If he takes the religious path, then he follows the religious values. These are the values that inspire, first of all, fear of the Almighty. The Almighty in this case is Allah for Kazakhstan, for example. Therefore, in religion it is said «kul - slave». People should be slaves, they should preach what is written, what they are told in these, how to say, religious cells. Meaning and importance of secular values is the value, first of all, of education, in order for a country to move forward. Value of sporting achievements is a must, because our country has always been famous

for its batyrs. In our country, the whole epic is naturally batyrs, it is no doubt military, part is sports. Value is culture, because there is no more musical people than the Kazakhs. And value is what they brought to us with our thinking. What we were inspired not in Soviet times, but what is already genetically with us, placed inside. Do you understand? Reverence.

Question: What do you think, what secular and religious values are more characteristic of Kazakhstani society, and why? Which of them predominate? What is their role and significance?

- You know, religious values come out of poverty, because all these sects and religious organizations somehow provide living for their parishioners. Somewhere with money, somewhere with clothes, somewhere with food. This is a deception, there is nothing, let's say, neither spiritual nor caring. There, at the top, are those who, of course, receive the lion's share of this sponsorship money, the source of which, of course, is only known to them. But the people, just especially the youth who go to them – they fall under their influence.

- Secular and religious values are on a par, because spiritual hunger and people divide their lives into parts. Let's say early in the morning and in the evening they pray, and during the day they think about their daily bread, let's say survival is greater. People begin to be interested in spirituality, either very talented people, or people who have already eaten physical food, and they want to ennoble themselves. They want to be aristocrats, they look for their own roots. Someone had an ancestor there as a khan, someone had a batyr there, someone had a prince, i.e. some kind of genetic search begins. This, perhaps, can be called: they look for social and spiritual statuses.

- It is secular spirituality in the sense in which you asked, it is even rarer than religious spirituality. Because religious spirituality – it has been paved for millennia, it already exists in some finished form. And it can be taken like a pill, a very competent person will explain to you there. He may be manipulative, he may be sincerely convinced, but he will be able to impose this pill in half an hour or an hour. Some can hand it to you in five minutes, and you will go to them all your life, shall we say, to a church or a mosque. And spiritual culture that you mean is secular, for this you need your own efforts, because there is no concretely guaranteed, as it were, platform. There is no platform for Tchaikovsky or Rachmaninov or Abai. You have to read it all and when you grow up, this is for the youth.

- As though more secular values are written in the «Program-2030», but at the same time, now we see a very strong trend towards the predominance of religious values. This is very bad. This hinders development of the country as a whole. Development of science, development of aristocracy, development of art, culture, sports, everything. All this shows, as a result, both the Olympics

and culture are in a state of decline, all of it. There is no ideology, there is no guiding principle, and therefore secularism is now in the background. Because there is no ideology. Because we have a clan system, and some of the strongest clans are adherents of extremist movements. They have the means, they have connections, they have ability to go around, preach their religious values even to the power structures, where they gather the masses for them.

- You know, all this, unfortunately, is interconnected with economy. Where money is, there is flourishing. Everyone brings their own values. Since now the Muslim clergy have money, they now rush with their values and preach them everywhere. The secular remained in the background. Now for Kazakhstan secular are those nouveaux riches who run after brands, numerous girls and guys who run after some real material values, behind which there is no spiritual background, let's say. This is the value for our youth. Unfortunately.

- Unfortunately, religious significance begins to prevail, because they have sponsors from all sides, both foreign and state. But it is secular culture that is not sponsored at all. Artists, actors, architects, maybe more at best, because construction is underway.

- In general, I would suggest a ministry, a sort of censorship ministry for people of culture and art and sports. Religious, unfortunately, prevails. If you ask my personal opinion, neither Christianity, nor Islam, nor Krishnaism, nor Baptists, nor Mormons, nor Ron Hubbard, all these sects are needed. We need to build our own religious system, it absorbs it all. We have our own Kazakh aikune yoga, we have our own breathing practices, we have our own improvising musicians, improvising singers. We have people who can wield swords and archery.

The analysis of representatives of creative professions' discourse on the values shows that in the course of in-depth interviews, experts transfer their worldview orientations to their assessments as well. At the same time, stereotypes are also used ("Religious values inspire, first of all, fear of the Almighty. The Almighty in this case is Allah for Kazakhstan, for example. Therefore, in religion they say "kul - slave." People should be slaves, they should preach something what is written, what they are told in these, how to say, religious cells»), and orientations (reference to the «Program 2030»).

The answers to the questions concerning religious and secular values given by the youth representatives, looked like this:

Question: What values dominate in Kazakhstani society? Secular or religious?

- Religious. They are manifested in the fact that you constantly meet it, literally at every step in your life. Literally every day.

- I cannot say exactly. More religious, but my environment is secular mostly, since I am such a person myself.

- Balance. This can manifest itself in various factors. Even if we keep in mind friends, acquaintances and relatives, we can say that half are believers, half do not believe.

- Religious. It shows up in the way of life.

- Religious. It shows up in the environment. You just look at the people who are next to you. In my case, the majority are religious people.

Question: How religious are you? What is your attitude towards religion? How much does it fill your life and what do you pay attention to?

- We are not the most religious family, but not believers, Muslims, we adhere to certain rules, but not too much. - My relatives believe in everything, but, for example, they do not read namaz seven times per day they simply believe, there are no such special rites. They don't go to the mosque. Well, at the table we can have pork, and no one will say anything, they simply eat it. There are religious holidays we celebrate – Kurban-Bayram and Oraza Ait.

- Actually, I'm most likely an agnostic. I am not an atheist, I respect religion. I like a lot about it, but I don't have faith in me. I'm not proud of it, but there are questions that are not answered. I am not a religious person.

- We are an unbelieving family. Although we celebrate all sorts of holidays: Easter, Shrovetide. Sometimes mom goes to church. Previously, she tried to introduce her point of view to me, but she did not succeed. Now she is more or less calm.

- We can say that the balance is observed. We are essentially secular and half even religious. All the same, my parents believe, but without fanaticism, faith is in their hearts. For me, too, hope and faith are the last to die. The family is half secular, not, even 70% secular, and 30% religious.

Question: Is Kazakhstan a secular state? Is it a religious state or is it a mixed state, both secular and religious?

- I think it's mixed. Because our people are half religious, half secular. People who... We have agnostics who do not believe, there are believing people, there are, let's say, semi-believers who do not fully resemble religion and faith, in their hearts. We even have 60/40.

- In relation to society, I would also say that 60 to 40. Half secular, half so religious. And if you look at the state as a whole, including the Constitution, then we are a completely secular country.

- Officially, we are a secular country, but in terms of society itself, we have, to tell the truth, half more secular, half more religious. And we have not only one faith, we have a lot of different faiths, as we have many different ethnic groups. I also think half. According to the Constitution, according to official documents, we are considered a secular state.

- I think the country is more religious. Yes, I agree that it is officially declared to be secular, but in fact it is not. Probably, it is more of a goal than the

current actual state. I can explain very briefly why. Last year, it so happened that I traveled all over the Almaty region for work. And here we have Almaty, in which I very often meet religious people, and having traveled all over the Almaty region, from edge to edge, we very often met people and the vast majority of them were believers.

- I think it depends on the part of Kazakhstan. For example, and also from the language group. For example, here is a Kazakh-speaking group in western Kazakhstan, for them, if a Kazakh does not adhere to Islam, then the attitude towards him will accordingly be much worse than towards the one who adheres. But in the Russian-speaking group, this is perceived much more calmly.

Question: How do you understand the term secular? Secular? What does this mean?

- It's like the intelligentsia, or something.

- Even if we consider our country, it is a secular state. What is for the state and its inhabitants, for example, a religion. To make people live better than now. To have a good education, to have good medicine, and to have the means to live a good life in our country. To make everyone equal before the law. Well, that's my understanding. It is possible, in principle, to balance between the elite and development. But still have our own secular, our own elite.

- We know that we often hear about Afghanistan lately. This is an Islamic country where everything is based on religion. We are a secular country because our legal forms are determined by the law and by the citizen. Non-religious country.

- This is a society and a state that does not have a pronounced one religion, and where all religions present, well, they are somehow more or less tolerant of each other. This can probably be called a tolerant society. In relation to each other.

- When I hear the word secular, secular life comes to me, aristocracy.

- A secular state is a state that accepts all religions, except for some aggressive ones.

- A secular society, it is much higher than our usual. I think that we basically relate to them, but only for a half. Somewhere we did not comprehend their views, their minds and did not live the life that they lived. But we live it ourselves, and we ourselves determine our own path, becoming a human to the end. So to say, you can say that I'm just an ordinary person.

The analysis of the representatives of creative professions and young people's discourse on the values shows that experts transfer their worldview orientations to their assessments as well.

At the same time, stereotypes are also used ("Religious values inspire, first of all, fear of the Almighty. The Almighty in this case is Allah for Kazakhstan, for example. Therefore, in religion they say "kul - slave." People should be slaves, they should preach something what is written, what they are told in

these, shall we say, religious cells»), mythologemes (a state that has no religion) and attitudes (reference to the «Program 2030»).

In general, the experts' answers reflect «the dynamics of uncertainty in assessing the present and projective future definition of worldview subjectivity» [9].

Presumably, the creative intelligentsia in Kazakhstan, having become a separate social group, has not yet realized its role as a bearer of intellect, knowledge and the highest qualities of the people.

In the minds of young people, a random, spontaneous nature of introducing young people to religious rites, a low level of religious literacy, and lack of information about their faith were revealed. The stereotyped religious pattern is that church life is a restriction of freedom.

The answers of respondents representing the creative intelligentsia and youth do not include the understanding of secularism declared by representatives of state power, exactly: «separation of the state from religion and a clear delineation of their spheres of activity».

The results of the study conducted by the Center for Business Information, Sociological and Marketing Research BISAM Central Asia (July-August 2021), in terms of assessing the balance of religious and secular values, showed that public consciousness of the respondents is mixed, religious-secular, with the dominance of universal moral principles and moral and spiritual values.

For the most part (about 80%), the respondents opted for secular values. These values precisely determine their actions. And actions, as it is known, can determine both the purpose and meaning of life. At the same time, a clear connection between secular and religious content in terms of preference for values was not revealed.

The values of religious way of life do not manifest themselves as significant for the majority of the population. Both believers and non-believers demonstrate a fusion of secular and religious values that are meaningful to them in their own lives, in lives of their families.

Conclusions

1. On the basis of sociological measurements, the tendencies of worldview orientations and value preferences of Kazakhstanis are interpreted with a focus on religiosity and secularism.

2. Achieving and maintaining an optimal balance between secular and religious values is an important factor in the process of forming public consciousness of the citizens.

3. Practical implementation of this balance of values, firstly, makes it possible to improve the religious policy of the state and reduce the level of threats in

religious sphere, and secondly, it ensures strong stability of religious situation at different levels (state, society, individual).

4. For Kazakhstan, being a secular state is a conscious choice. There are many ethnic groups, confessions and religious organizations in the country, this is the only correct conceptual solution that contributes to peaceful coexistence of the people, respect for religious feelings of believers and tolerance of citizens.

5. The interests of state policy in religious sphere are: equal state-confessional cooperation to achieve the common good and strengthen spiritual and moral principles in Kazakhstani society; strengthening secular foundations of the state.

6. Features of worldview mentality of the respondents manifest themselves depending on religious or non-religious self-identification. At the same time, religion is not perceived by the majority of respondents as the main priority, including spiritual and moral orientation.

List of references

1 Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 74.

2 Даниловская А. О чем тревоги и мечты: чем живет молодежь Казахстана? [Электронный ресурс] URL: <https://ia-centr.ru/experts/anna-danilovskaya/o-chem-trevogi-i-mechty-chem-zhivet-molodezh-kazakhstan/10/18/2020> (дата обращения 25.12.2021).

3 Косиченко А.Г., Курганская В.Д., Нысанбаев А.Н., Бегалиев Н.К. Взаимодействие религий в Республике Казахстан. – Алматы: Центр гуманитарных исследований, Издательство «Искандер», 2006. – С. 7.

4 Алейникова С.М., Бурьянов С.А. Светское государство в вопросах и ответах: кратко, доступно и актуально. – Москва: Фонд «Здравомыслие», 2015. – 62 с.

5 Тезисы выступления председателя Комитета по делам религий Е. Нукежанова на Стратегической сессии МИОР в Акмолинской области. [Электронный ресурс] URL: <https://www.gov.kz/memleket/entities/qogam/press/article/details/52622?directionId=141&lang=ru>. 06/14/2021 (дата обращения 20.02.2022)

6 Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Часть 1 // Российская философская газета. Апрель 2008. № 4 (18).

7 Resolution 55/2 of the UN General Assembly of September 8, 2000 the Millennium Declaration. [Электронный ресурс] URL: https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_55_2.pdf (дата обращения 20.02.2022)

8 Сарна А.Я. Дискурс-анализ / Гуманитарный портал: Концепты [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий, 2002–2021 (последняя редакция: 22.03.2021). [Электронный ресурс] URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7232> (дата обращения 15.02.2022)

9 Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. – С. 219.

Transliteration

1 Garadzha V.I. Sociologiya religii: Ucheb. posobie dlya studentov i aspirantov [Sociology of Religion: Proc. Manual For Students and Graduate Students]. – M.: Aspekt Press, 1996. – P. 74.

2 Danilovskaya A. O chem trevogi i mechty: chem zhivet molodezh' Kazakhstana? [What are Worries and Dreams About: how do the Youth of Kazakhstan Live?] [Electronic resource] URL: <https://ia-centr.ru/experts/anna-danilovskaya/o-chem-trevogi-i-mechty-chem-zhivet-molodezh-kazakhstana/10/18/2020> (accessed 25.12.2021).

3 Kosichenko A.G., Kurganskaya V.D., Nysanbaev A.N., Begaliev N.K. Vzaimodejstvie religij v Respublike Kazahstan [Interaction of Religions in the Republic of Kazakhstan]. – Almaty: Centr gumanitarnyh issledovanij, Izdatel'stvo «Iskander», 2006. – P. 7.

4 Alejnikova S.M., Bur'yanov S.A. Svetskoe gosudarstvo v voprosah i otvetah: kratko, dostupno i aktual'no [The Secular State in Questions and Answers: Briefly, Accessible and Relevant]. – Moskva: Fond «Zdravomyslie», 2015. – 62 p.

5 Tezisy vystupleniya predsedatelya Komiteta po delam religij E. Nukezhanova na Strategicheskoy sessii MIOR v Akmolinskoj oblasti [Abstracts of the Speech of the Chairman of the Committee for Religious Affairs E. Nukezhanov at the Strategic Session of IIOR in the Akmola Region]. [Electronic resource] URL: <https://www.gov.kz/memleket/entities/qogam/press/article/details/52622?directionId=141&lang=ru.06/14/2021> (accessed 20.02.2022).

6 Habermas Yu. Postsekulyarnoe obshchestvo – chto eto? [Post-Secular Society – what is it?] Chast' 1 // Rossijskaya filosofskaya gazeta. Aprel' 2008. № 4 (18).

7 Resolution 55/2 of the UN General Assembly of September 8, 2000 the Millennium Declaration. [Electronic resource] URL: https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_55_2.pdf (accessed 20.02.2022)

8 Sarna A.Ya. Diskurs-analiz / Gumanitarnyj portal: Koncepty [Discourse Analysis / Humanitarian Portal: Concepts] [Electronic resource] // Centr gumanitarnyh tekhnologij, 2002–2021 (last edition 22.03.2021). [Electronic resource] URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7232> (accessed 15.02.2022).

9 Svetskost' i religiya v sovremennom Kazahstane: modernizaciya duhovno-kul'turnyh smyslov i strategij [Secularism and Religion in Modern Kazakhstan: Modernization of Spiritual and Cultural Meanings and Strategies]. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2020. – P. 219.

Булуктаев Ю.О., Косиченко А.Г., Бурова Е.Е., Шайдулина Д.Р.

Қазіргі Қазақстандағы діни және зайырлы құндылықтардың арақатынасының дискурсивті талдауы

Аңдатпа. Осы мақаланың авторлары социологиялық зерттеулер нәтижесінде алынған нәтижелерге сүйене отырып, қазіргі Қазақстан тұрғындарының діни және зайырлы құндылықтарды қабылдауына талдау жасады. Қазақстандық қоғамның құндылық бағдарларының ерекшелігі діни және зайырлы мазмұнның

өзара ықпалы контекстінде түсіндірілді. Авторлар зайырлылық феномені, зайырлы мемлекет және оның құқықтық принциптерін жан-жақты қарастырды. Зайырлылық адамның таңдау еркіндігі мүмкіндігінің алғы шарты ретінде анықталады және поликонфессиялық қоғамда діни қажеттіліктерді жүзеге асыру үшін жағдай жасауға кепілдік береді. Авторлар өз зерттеулерінде қоғамның құндылық негізі ұғымын, оның адам мінез-құлқындағы анықтаушы факторын ашады. Негізгі құндылықтарды салыстыру қазіргі Қазақстан тұрғындарының қоғамдық санасының қалыптасуына діни және зайырлы құндылықтар арақатынасының ықпалды призması арқылы жүзеге асырылады. Мақалада шығармашылық зиялы қауым өкілдері мен жастар арасында жүргізілген тереңдетілген сұхбаттар мен фокус-топтардың нәтижелеріне талдау жасалған. Осы зерттеулер барысында респонденттерге қойылған сұрақтар зайырлы және діни құндылықтардың мәні мен ерекшеліктерін, олардың функцияларын, әлеуметтік және жеке маңыздылығын, зайырлы және діни құндылықтарға жеке көзқарасын түсінуге арналды.

Түйін сөздер: Қазақстан, дін, зайырлылық, діни ахуал, құндылықтар, зайырлы мемлекет.

Булуктаев Ю.О., Косиченко А.Г., Бурова Е.Е., Шайдулина Д.Р.

Дискурсивный анализ соотношения баланса религиозных и светских ценностей в современном Казахстане

Аннотация. На основе результатов, полученных по итогам социологических исследований, авторами данной статьи был проведен анализ восприятия религиозных и светских ценностей жителями современного Казахстана. Специфика ценностных ориентаций казахстанского общества была осмыслена в контексте взаимовлияния религиозного и светского контента. Авторами был подробно рассмотрен феномен светскости, светского государства и его правовых принципов. Светскость определяется как обязательное условие возможности свободы выбора человека и гарантии создания условий для реализации религиозных потребностей в поликонфессиональном обществе. В своем исследовании авторы раскрывают понятие ценностного фундамента общества, его детерминирующий фактор поведения человека. Соизмерение базовых ценностей произведено через призму влияния соотношения баланса религиозных и светских ценностей на формирование общественного сознания жителей современного Казахстана. В статье приводится анализ результатов глубинных интервью и фокус групп, проведенных среди представителей творческой интеллигенции и молодежи. Вопросы, заданные респондентам в ходе данных исследований, были посвящены пониманию сущности и особенностей светских и религиозных ценностей, их функциям, социальной и индивидуальной значимости, личному отношению к светским и религиозным ценностям.

Ключевые слова: Казахстан, религия, светскость, религиозная ситуация, ценности, светское государство.

ДИСКУРС-ТАЛДАУ АРҚЫЛЫ ӘЛЕУМЕТТІК ЖЕЛІЛЕРДЕГІ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОЛДАНУШЫЛАРДЫҢ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ КӨЗҚАРАСЫ МЕН САРАПШЫЛАРДЫҢ ПІКІРІН АНЫҚТАУ*

¹Алтайқызы Айкерім, ²Нұрназар Пірназаров

¹aikerim.altaiquzy@gmail.com, ²ziyonetvilly@gmail.com

¹ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты,
(Алматы, Қазақстан)

²Қарақалпақ мемлекеттік университеті
(Нүкіс, Өзбекстан)

¹Altaikyzy Aikerim, ²Nurnazar Pirnazarov

¹aikerim.altaiquzy@gmail.com ²ziyonetvilly@gmail.com

¹CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies
(Almaty, Kazakhstan)

²Karakalpak State University
(Nukus, Uzbekistan)

Аңдатпа. Зерттеу жұмысында Қазақстандағы діндарлықтың арту үдерістері мен халықтың идеологиялық бағдарларын анықтау мақсатында әлеуметтік желілердің қазақстандық сегментіндегі қолданушылардың дүниетанымдық көзқарасы мен сарапшылардың пікіріне дискурс-талдау жасалды. Сонымен қатар әлеуметтанулық зерттеулердің нәтижелері мен АҚШ-тың Халықаралық дін бостандығы жөніндегі комиссиясының (USCIRF) есебі қарастырылды. Мақала авторы әлеуметтік желілер мен онлайн платформалардың контентін саралай келе жеке тұжырымдарын жасайды.

Түйін сөздер: діндарлық, қазақстандықтардың дүниетанымы, либералды көзқарастар, діни идеялар, дискурс-талдау, діни құндылықтар, әлеуметтік желі қолданушылары.

Кіріспе

Қазіргі әлемнің, оның ішінде Қазақстанның негізгі сипаттарының бірі – ақпараттық қоғамға өту және үдемелі ақпараттық кеңістік ахуалында даму. Бұл өзгерістер қоғамдық өмірдің барлық салаларына әсер етеді және

* Бұл зерттеу (мақала) ҚР ҒЖМ ҒК-нің қаржыландыру аясында № AP09259797 «Қазақстандағы діндарлықтың арту процестері: ерекшеліктері, үрдістері, қоғамның және адами капиталдың дамуына әсері (пәнаралық талдау)» жобасы бойынша әзірленді.

түбегейлі жаңа ақпараттық-коммуникациялық кеңістікті қалыптастыратын ақпараттық технологиялардың жедел дамуымен қатар жүреді. Сандық технологиялардың дамуы олардың қоғамның әлеуметтік және рухани салаларына әсер ету мәселелерін зерттеуді өзекті етеді. Әлеуметтік медианың дамуы жағдайында қоғамдық дүниетанымның қалыптасуы, дамуы және қызмет ету мәселелері ерекше ғылыми қызығушылық тудырады.

Р.А. Волосниковтың [1] зерттеулерінің нәтижелері бойынша Интернеттегі әлеуметтік желілер қоғамдық пікір мен дүниетанымға әсер ету құралы, оны қалыптастыру арнасы және кристалдану платформасы, сондай-ақ қоғамдық пікірді жеткізуге ықпал ететін механизм ретінде әрекет ете алады. Ғалымның пікірінше, олар әртүрлі идеяларды рухани саладан тәжірибелік бағытқа ауыстыра алады. Мысалы, наразылық топтарын біріктіру және белсенді ету.

Зерттеу тақырыбының өзектілігі әлеуметтік өзара әрекеттесу құрылымдарын әртүрлі деңгейлерде түрлендіретін жаңа ақпараттық-коммуникациялық технологиялар рөлінің артуына байланысты. Жаңа медиа әлеуметтік қатынастарды құрудың, ұдайы өндірудің және ұйымдастырудың түбегейлі жаңа саласын білдіреді.

Аталмыш ақпараттық ортаның пайда болуы мен дамуы тұтастай алғанда қоғамның құндылықтар жүйесі мен қазіргі заманғы адамның дүниетанымдық басымдықтарының өзгеруіне айтарлықтай әсер етті. Технологияның дамуына байланысты өмірімізде пайда болған артықшылықтарға қарамастан, жаңа медианың өскелең ұрпаққа әсері қауіпті де болуы мүмкін. Мәселен, ақпараттық қоғамның дамуы жеке адам өмірінің негізгі үдерістерінің бірі – әлеуметтенуді түрлендіреді. Ақпараттық қоғам дамуының әсерінен әлеуметтену үдерісі киберәлеуметтенуге айналады, сонымен қатар жағымды және жағымсыз көріністерге ие болады. Қазіргі таңдағы басты қауіп – жастардың құндылық бағдарларының қалыптасуы.

Өскелең ұрпақтың санасында қалыптасқан қоғамдық маңызы бар құндылықтар индивидуалистік тәртіп нұсқауларымен алмастырылуда. Уақыт өткен сайын қарама-қайшы көзқарастар мен құндылық бағдарлар бар, қоршаған орта мен дүние туралы толық түсінік пен бейне жоқ. Әлеуметтік желілер әлеуметтенудің классикалық институттарын – отбасын, мектепті, кейде шын өмірдегі достар мен таныстарды екінші орынға ығыстыруда деп айта аламыз.

Әлеуметтанушылардың пікірінше, құндылықтар жүйесі адамның санасы мен өзін-өзі жүзеге асыру құрылымындағы негізгі басымдықтар болып табылады, өйткені олар оның тұлға ретіндегі ерекшеліктерін айқындайды. Ақпараттық қоғамның қарқынды дамуымен «сандық

ұрпақтың» құндылық бағдарларының ерекшеліктеріне зерттеушілік қызығушылық артып келеді. Осыған орай бұл мақалада біз дискурс-талдау арқылы әлеуметтік желілердегі қазақстандық қолданушылардың дүниетанымдық көзқарасы мен сарапшылардың пікірін анықтауға тырыстық.

Зерттеу әдіснамасы

Мақала тақырыбының ерекшелігі мен зерттеу пәніне байланысты негізгі әдістеме ретінде дискурс-талдау қолданылды. Сонымен қатар қазақстандықтардың дүниетанымдық көзқарастарын анықтау үшін жүйелік және жіктеу тәсілдері пайдаланылды. Ал либералды және дәстүрлі құндылықтардың жақтастарын және олардың өзара қарым-қатынасын айқындау мақсатында, сондай-ақ қазақстандықтардың азаматтық, діни және этникалық тұрғыдан бірлестігін топтастыру барысында салыстырмалы әдіс жүзеге асырылды.

Негізгі бөлім

Әлеуметтік желілердің қазақстандық сегментін 2021 жылғы дискурстық талдаудың нәтижелері қазақстандықтардың діндарлығы мен дүниетанымын қалыптасуымен байланысты қарама-қайшы екі үрдісті көрсетеді. Біріншіден, демократиялық өзгерістермен және жаһандық мәдени-интеграциялық үдерістермен байланысты либералдық идеялар мен көзқарастарды қолдаушылардың өсуі. Сондай-ақ тағы бір маңызды себеп – батыс мәдениеті мен идеологиясының ықпалы, өйткені ғылыми-техникалық прогресс пен жоғары өмір сүру деңгейі қазақстандық жастарды қызықтырады, либералдық құндылықтарды ұстанушылар санының өсуінен көрініс табады.

Қазақстандық қолданушылардың көп бөлігі экономикалық қиындықтар, жүйелі жемқорлық және сөз бостандығын атап, эмигрант көңіл-күйі бар екендігін көрсетеді. ЛГБТ адамдар (ағылшын тілінде лесбияндарға (Lesbian), гейлерге (Gay), бисексуалдарға (Bisexual) және трансгендерлерге (Transgender) сілтеме жасау үшін пайда болған аббревиатура) [2], орамал таққан қыздар және басқа да «фундаменталды» көзқарастағы мұсылмандар сияқты топтар халықтың әлеуметтік қысымына және жұмысқа орналасу қиындығына байланысты басқа елге қоныс аударуға мәжбүр екендігін хабарлайды. Консервативтік көзқарастың жақтастары – онлайн-платформалардағы қазақстандықтар либералдық құндылықтарға қарсы агрессивті ұстанымды танытады, оларды рухани

қауіп ретінде қабылдайды.

Әлеуметтік платформалардың мониторингі әртүрлі дүниетанымдық көзқарасты ұстанушылар арасындағы төзімсіздіктің жоғары деңгейін көрсетті. Қазақстандықтар белгілі бір әлеуметтік құрылымдар мен когнитивтік заңдылықтарды белгілеп, таңуға бейім, ал ережелерден кез келген ауытқу мен нормаларды бұзу ауыр қабылданады.

Екіншіден, діни-дәстүршіл құндылықтардың өзектілігінің артқандығы байқалады, ол мәдени бірегейлікті іздеумен және ұлттық сана-сезімнің жаңғыруымен байланысты. Діндар қазақстандықтар, атап айтқанда, негізінен этникалық қазақтар болып табылатын «тәжірибе жүзінде күнделікті діни ғибадатты орындайтын» мұсылмандар санының артуы байқалады. Дінге сенушілердің санының артуына қарамастан пайыздық үлесі тұрғысынан діндар адамдар қазақстандық интернет қолданушылардың айтарлықтай аз бөлігін алады, көпшілігі этникалық құндылықтар төңірегінде топтасады. Көбінесе діни сәйкестілік этникалық бірегейліктің негізгі белгілерінің бірі болып табылады.

Жалпы азаматтық құндылықтар этникалық құндылықтардан айтарлықтай кейінгі орында, әртүрлі этникалық топтардың өкілдері бір-бірін мәдени және өркениеттік тұрғыдан бөтен санайды. Ең басты халықты топтарға бөлетін фактор – тілдік аспект. Бүгінгі күні еліміздегі демографиялық жағдайдың өзгеруі қазақтілді ортаның басым болуына әкелді деп айта аламыз. Осыған байланысты қоғам тарапынан мемлекеттің тіл саясатына қойылатын талаптар да өзгеруде. Кейбір интернет-блогерлердің пікірінше, орыстар мен басқа да славян аз ұлттарының елімізден эмиграциясының артуы мемлекеттік тілді «үйренуге» құлықсыздықпен байланысты [3]. Жоғарыда аталған үдерістер православие шіркеулері мен олардың ізбасарлары санының өсуін бәсеңдетті. Ал жаңа мешіттердің құрылысы керісінше қарқынды түрде жалғасуда.

Н. Мұстафаевтың айтуынша, алдағы уақытта Қазақстан халқының діндарлығы тек арта түседі. Дәлірек айтқанда, жақын болашақта КСРО-ның ыдырауы және «діни серпіліс» кезіндегідей номиналды сандық көрсеткіштер бойынша емес, діни ортадағы сапалық өзгерістерге байланысты діни тәжірибені күнделікті орындайтын сенушілердің үлесі артады [4]. Сарапшы біздің мемлекет ресми түрде зайырлы болып қала береді, бірақ мұсылмандық сипаты басым елге айналады деп есептейді. Исламды саясаттандырып, радикалды діни топтардың таралуына жол бермеу үшін ең алдымен мемлекеттің әлеуметтік саясатын түбегейлі жетілдіру қажет.

Досым Сәтбаев Қазақстанның саяси өрісіндегі жастардың рөлі және сайлаушылар мен саясаткерлердің болашақта қандай болатыны туралы сұрақтарға жауап бере отырып, бірнеше үрдістерді атап көрсетеді:

– біріншіден, орыстілді оппозиция дәуірі әлсіреп, Қазақстанның са-

яси сахнасында жаңа қазақтілді саясаткерлер мен ұйымдар қалыптасып жатыр;

– екіншіден, жас қазақстандықтардың негізгі идеологиялық ағымы екі бағыт – ұлттық-патриоттық және діни – болады.

Яғни, бүгінгі күннің өзінде ел жастары ұлттық-патриоттық, діни идеяларды саясатқа алып келеді деп айта аламыз. Осыған байланысты үкіметшіл де, оппозициялық саяси ойыншылар да осы фактілерді ескеруі тиіс [5]. Түрлі сұхбаттары мен блогтарында саясаттанушы Қазақстанның және Орталық Азияның басқа да елдерінің жаңа ұрпағы өздерін ислам әлемі мен өркениетінің бір бөлігі ретінде сезінуі уақыты өткен сайын арта түседі деп есептейді. Ал қазақстандықтардың «діндарлығы» мен идеологиялық көзқарастары қай бағытта дамיתыны елдегі әлеуметтік-экономикалық жағдайдың дамуына байланысты. Осы салалардағы тиімді мемлекеттік саясат пен жүйе ғана діни көзқарастардың радикалдануына жол бермей, рухани-саяси қауіпсіздікті қамтамасыз ете алады.

Досым Сәтбаев атап өткендей, қазақ жастары біртекті демографиялық топ емес. Ол әртүрлі идеологиялық көзқарастар мен субмәдениеттерден тұрады: этникалық, әлеуметтік, тілдік, діни, ұлттық-патриоттық, либералдық және т.б. Осы факторлар ескерілмесе, бірыңғай мемлекеттік жастар саясаты тиімді нәтиже бермейтінін түсінуіміз керек. Өйткені, жас қазақстандықтар өз көзқарастарына қарай әртүрлі құндылықтарға, үрдіс орталықтары мен пікір көшбасшыларына сүйенеді, әртүрлі ақпарат көздерін тұтынады және Қазақстанның болашағын мүлде әрқилы елестетеді.

Алайда әлеуметтанулық зерттеулер Қазақстан азаматтарының діндарлығының төмендігін көрсетеді. Мысалы, Ranking мониторинг жобасының сауалнамасының нәтижелері қазақстандықтардың дінге деген көзқарасын бағалауға және олардың конфессиялық нормаларды қаншалықты ұстанатынын түсінуге мүмкіндік береді. Қазақстандықтардың көпшілігі (70%-ға жуығы) өздерін сенуші деп санайтынына қарамастан, нәтижелер діндарлықтың төмен деңгейін көрсетеді, тек 26%-ы ғана діни нұсқаулар мен рәсімдерді сақтайды. «Зерттеуге сәйкес, халықтың дінге қарай пайыздық бөлінуі келесідей болды: сүнниттік мұсылмандар – 61,3%; православиелік христиандар – 17,2%; католиктер – 5%; құдайға сенетіндер, бірақ ешқандай діни бағытқа жатпайтындар – 15,8%; сенбейтіндер, бірақ басқа адамдардың діни сезімін құрметтейтіндер – 23,5%; атеистер – 9,1%» [6].

2021 жылы Azattyq.org сайтында АҚШ-тың Халықаралық дін бостандығы жөніндегі комиссиясының (USCIRF) есебі жарияланды [7]. Қазақстандағы діни сенім бостандығы саласындағы кейбір оң өзгерістерге

қарамастан, мемлекет діни бірлестіктердің қызметін және халықтың өсіп келе жатқан діндарлығын реттеуге тырысып, репрессиялық саясатты қолдануды жалғастыруда, деп хабарлайды комиссия.

Құжат 26 мемлекетті қамтиды, Қазақстан бұл тізімде «ерекше қадағалауды қажет ететін мемлекет» ретінде белгіленген. USCIRF келесі себептерді атап өтеді:

- діни бірлестіктерді тіркеуге қойылатын қатаң талаптар;
- мемлекет «дәстүрлі емес» деп атайтын діни топтар тізімінің болуы;
- конфессиялық азшылықтарға қатысты мемлекеттік саясат;
- үкімет «экстремизм» түсінігін кеңінен қолданады, бұл саяси оппоненттерді қудалауға және басуға мүмкіндік береді.

Құжатта өткен жылғы Қордайдағы қазақ-дүнген қақтығысы да қарастырылған. Комиссияның пікірінше, Қордай дағдарысының бір себебі діни фактор. Өйткені мемлекеттің ресми саясаты қазақ болмысын ханафилік исламмен байланыстырып, «шетелдік» исламды экстремистік идеологиямен сәйкестендіреді. Осылайша, Қазақстан билігінің ұстанымы осы қақтығыстарға әкеліп соқтырған діни және этникалық азшылықтар үшін дұшпандық ортаның қалыптасуына ықпал етуі мүмкін.

Баяндама авторлары Шыңжаңдағы қазақтар мен басқа да мұсылмандарды діни себептермен қудалау мәселесін қарастырды. Құжатта азаптау, зорлау, зарарсыздандыру және басқа да қылмыстар фактілері туралы хабарлаған «лагерьлердің» бұрынғы тұтқындарының мәліметтері бар. Сарапшылар Қытай билігінің Шыңжаңдағы әрекетін халықаралық құқыққа сәйкес геноцид деп бағалауға болады деп есептейді. Осыған байланысты USCIRF барлық елдерді Қытайға қарсы санкциялар қолдануға және оларды жауапкершілікке тартуға шақырады.

Осы орайда, Қазақстанда (Алматы қаласы) шет мемлекеттердегі қазақ диаспораларының құқықтарын қорғаумен айналысатын «Атажұрт Еріктілері – Atajurt Kazakh Human Rights» ұйымының бар екенін айта кеткен жөн. Бүгінде бұл ұйым Қытайдағы қазақтардың/басқа мұсылман азшылықтарының құқықтары мен бостандықтарын қорғау үшін әлеуметтік желілерде белсенді жұмыс жасауда. Қазақстан жұртшылығының «Атажұрт Еріктілері – Atajurt Kazakh Human Rights» ұйымының қызметіне реакциясын біржақты деп атауға болмайды. Желідегі қолданушылардың көпшілігі ұйымның жұмысын екі себепке байланысты қолдайды: этникалық – шетел қазақтары – қазақ халқының және оның мәдениетінің бір бөлігі, бұл идеяны жақтаушылардың кейбіреулері үшін Қазақстанда тек этникалық қазақтар ғана «өзіміз» болып табылады; діни – қазақстандық билік Шыңжаңдағы қазақтарды ғана емес, бүкіл мұсылмандарды қолдауы керек, өйткені біздің еліміз – ислам әлемінің бір бөлігі. Ал қолдамайтын қазақстандықтар мынадай себептерді атайды: Қазақстан өзінің ішкі

мәселелеріне назар аударып, басқа мемлекеттің ішкі ісіне араласпауы тиіс; Қазақстан азаматтары ұлттық шығу тегіне қарамастан шетел қазақтарына қарағанда әлдеқайда жақын.

27 қарашада Қазақстан Республикасы Президентінің Баспасөз хатшысы Берік Уәлидің [8] Facebook желісіндегі парақшасында Қазақстан билігінің Комиссияның әлемдегі діни сенім бостандығының жағдайы туралы жыл сайынғы баяндамасына ресми реакциясы жарияланды. Онда Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың діни сенім бостандығы саласындағы жағдайды жақсарту жөніндегі оң өзгерістер мен бастамалары жөніндегі комиссияның қорытындылары атап өтілді. Сондай-ақ Комиссия атынан төраға Надин Маенза мен оның орынбасары Нури Туркелдің хаты жарияланды, онда келесі мәселелер көрсетілген:

1) Комиссия Қазақстан үкіметінің Комиссия ұсынымдарын қайта қарауда расталған діни сенім бостандығы саласындағы реформаларды жалғастыру жөніндегі міндеттемесін жоғары бағалайды;

2) Комиссия Қазақстан басшылығының қолданыстағы заңнамаға енгізілмеген мәселелерді шешудегі тұрақтылығына сенім білдіретінін атап өтті;

3) Қазақстан мен Америка Құрама Штаттары арасындағы Сарапшылардың жұмыс тобының алдағы отырыстары аясында діни сезімдерді қорлауды тіркеу және қылмыстық жауапкершілікке тарту мәселелері бойынша бірлескен диалогты жалғастыруға ниет білдірді;

4) Қазақстан Республикасының Үкіметі мен Комиссия арасындағы қарым-қатынасқа оң баға берілді.

АҚШ-тың халықаралық дін бостандығы жөніндегі комиссиясының талдауының маңыздылығы туралы айтатын болсақ. Бұл – президентке және басқа да мемлекеттік органдарға сабағаттық қызметтер мен ұсыныстар беретін АҚШ үкіметінің тәуелсіз органы. Комиссияның баяндамалары Америка Құрама Штаттарының шешімдері мен сыртқы саясатына әсер етеді, ал Вашингтон әлемдегі маңызды саяси ойыншы болып табылатыны белгілі.

Дінтанушы Е. Смағұлов [9] діни экстремизм діндарлықтың өсуінің теріс салдарына айналуы мүмкін және қазақстандықтардың діни радикалдардың ықпалына түсіп қалмауы үшін мынандай шараларды қолға алу қажет деп есептейді:

1) әлеуметтік мәселелерді шешу – адамдардың, әсіресе жастардың маргиналдануына жол бермеу, «әлеуметтік лифттер» жұмыс істеуі тиіс;

2) білімділік пен парасаттылық – дін негіздерін терең білу ғана емес, сонымен қатар жалпы білімді игеру және жан-жақты сауаттылық, сыни ойлау қабілеті, прагматизм;

3) идеологиялық қарсылық – ақпаратты оқырманға қолжетімді ны-

санда ұсыну. Білім беру порталдарын дамыту, әлеуметтік желілерде ағартушылық ақпаратты одан әрі кеңейту.

Сарапшы бүгінгі күні Қазақстанда экстремизм мен терроризмге қарсы үгіт-насихат пен сын тым көп екенін айтады. Діннің рухани құрамдас бөлігін, оның мәдениетпен, тарихпен, дәстүрмен байланысын көрсететін контент аз. Радикализм туралы және исламның мәдениетке қосқан үлесі, дүние жүзі мен Қазақстанның ұлы мұсылман ағартушылары және т. б. туралы материалдардың саны мен сапасын салыстырсақ, көзге көрінетіндей теңгерімсіздікті байқаймыз. Мәселен, мешіттердің сәулеті – мұсылман ғибадатханасының құрылымы, сәулеттік-стильдік ерекшеліктері, оның исламның рухани орталықтарымен байланысы маңызды тақырыптардың бірі болуы мүмкін. Е. Смағұловтың айтуынша, Қазақстан мұсылмандық сәулет өнері алуан түрлі және оған тиесілі төл ерекшеліктері бар. Алдын алу шарасы ретінде ол экстремистік идеология мен лаңкестік ағымдар туралы дәрістердің орнына мешіттерімізге экскурсия ұйымдастыруды немесе мұсылман шығысының мәдениеті, өнері, философиясы туралы кездесулерді ұсынады.

Саясаттанушы Д. Әшімбаев [10] қазақстандықтардың діндарлығы рухани емес, тұрмыстық дәстүрлермен байланысты деп есептейді. Дегенмен, ислам әлемі Қазақстанға белсенді түрде енуде. Дінді танымал ету үшін, әдетте, ауқымы бойынша мемлекеттік бағдарламалардан асып түсетін қайырымдылық шаралары қолданылады. Өкінішке орай, Қазақстанда исламданудың күшеюі мәдениет пен білімнің өсуіне ықпал ете алмайды. Білім, мәдениет, құқықтық мәдениет және өмірдің басқа да маңызды салалары қазақстандықтардың өмірлік кешенінен барған сайын шығып бара жатқандықтан, білім культін діни ережелер жүйесімен алмастыру ең кемінде ілгері дамуға кепілдік бере алмайды.

Д. Әшімбаевтың пікірінше, бұған қарамастан, идеологиялық үдеріс ретінде исламдану кең етек алуда деп айтуға болмайды. Біздің елде халифат құру мүмкін емес, өйткені жалпы халықтың басым бөлігі идеологиялық күреске түсуге дайын емес. Саясаттанушының айтуынша, қазақстандық қоғамдағы діндарлықтың өсуі әділеттілікке деген үлкен сұраныспен байланысты, сонымен қатар қазіргі мәдени ахуалда халыққа белгілі бір құндылықтар жүйесі қажет.

Жалпы соңғы жылдары қазақстандықтардың рухани дүниетанымының қалыптасуына қатысты көптеген ғылыми еңбектер жазылып келеді. Мәселен, Философия, саясаттану және дінтану институтының «Қазақстан Республикасындағы идеологиялық құрылыс: «Қазақстан-2050» Стратегиясы контекстіндегі эволюцияның белестері мен даму жолдары» [11] атты монографиясында мынадай қорытынды жасалады: «Қазақстандық

қоғамның әлеуметтік бейімделу жолында жаңа міндетті шешу қажет – табысқа жету жолы ретінде өзін-өзі дамытуға, жеке күш-жігерге ұмтылу бағытында басым консервативті көңіл-күйді қайта құрылымдау. Қазақстандықтардың діліне икемділік пен ұтқырлық тән. Дегенмен, жаһандану ахуалында ел тәуелсіздігін сақтау үшін қажет болған жеделдетілген жаңғыру үдерісі қоғамдық санаға елеулі сынақ болды. Бұл күйзелістер қысқа мерзім ішінде геосаяси және геоэкономикалық шеткері аймақтан әлемдік дамудың негізгі бағыттарына өтуге байланысты туындады. Халықтың белгілі бір бөлігі өзгерістерге дайын болмады, бұл ұлттың «әлеуметтік иммунитетінің» белсендірілуіне әсер етті, сол себепті қорғаныс механизмдері, «блоктар» және жаңа үрдістерге қарсылық күшейді».

Жаңашыл үрдістерге жауап ретінде модернизацияға қарсы әрекеттер пайда болды. Бұл, мысалы, архаикалық түрдегі діндарлықтың өсуінен көрінеді. Халықтың бір бөлігі өткенге оралуды, дәстүршілдікті қалайды. Тәуелсіздіктің алғашқы кезеңдерінде мұндай көзқарас тарихи-мәдени кеңістік жүйесіндегі өз орнын анықтау әрекеті болды. Бірақ бүгінде ол модернизацияға тікелей қарсы тұрудың тетігіне айналуға [11, 411 б.].

Қорытынды

Қазіргі кезде Қазақстанда бәсекелес бірнеше идеологиялық-саяси ағым пайда болды, оларға сәйкес келесі құндылықтар жүйесін бөліп көрсетуге болады – діни, ұлттық, дәстүрлі және либералды. Бұл идеологиялық ағымдар өздерінің бірлескен әрекетінде Қазақстанның одан әрі дамуының мазмұны мен векторына айтарлықтай әсер ете алады. Біздің ойымызша, қазақстандық қоғамның шектен шықпай ұлттық ділдің негізгі құндылықтары мен артықшылықтарын нығайту қажет, әлбетте, мемлекетті құраушы этнос мәдениетінің аясында жүзеге асырылуы тиіс.

Ал қазақ халқының ең басты артықшылығы – дәстүрлі көшпелі менталитеттің ашықтығы. Көшпелі қоғамның мыңжылдық дәстүрлері қазақтардың ашықтығы мен әлеуметтік ұтқырлығын қалыптастырды. Қазақ халқы ұлттық мақсатқа бағындырылатын түрлі этностар мен ұлыстардан құралған Қазақстан елін құра алады. Дегенмен, бұл қабілетті дамыту үшін саяси ынталандыру қажет. Саяси басымдықтар азаматтық құндылықтарды күшейтуге бағытталуы аса маңызды. Себебі, дискурс-талдаудың нәтижелерінен көріп отырғанымыздай, Қазақстан қоғамы әртүрлі мәдени құндылықтар мен этностар бірегейліктеріне бөлінген. Азаматтық сәйкестілік кейінгі орынға ығысып, тұтас ұлттық идеялар жоқ екенін байқаймыз.

Мақалада жасалған дикурс-талдаудың қорытындыларына сүйене оты-

рып, азаматтық құндылықтардың қалыптасуына ықпал жасайтын келесі тұжырымдамаларды айқындауға болады:

- қазақстандық саяси жүйенің демократияландыру үдемелі түрде жалғастыру;

- халықтың экономикалық ахуалын жақсарту, әлеуметтік мүмкіндіктерді жетілдіру;

- діни сауаттылықты арттыру, жалпы бәсекеге қабілетті сапалы білім беру жүйесін қалыптастыру;

- әртүрлі идеологиялық топтарға, әсіресе жаңа діни немесе либералды қауымдастықтарға деген мемлекеттік қарым-қатынасты қайта қарау және төзімді қоғамдық пікірді қалыптастыруға ықпал жасау;

- меритократия мен әділетті бәсекеге негізделген қоғамды дамыту арқылы халықтың Қазақстан мемлекеттілігіне деген сенімін арттыру.

Әдебиеттер тізімі

1 Волосников А.Р. Влияние социальных медиа на формирование и функционирование общественного мнения // Социологический альманах. – 2019. – № 10. – С. 82-90.

2 ЛГБТ. [Электрондық ресурс] URL <https://clck.ru/АНКк9> (қаралған күні 10.01.2021).

3 Руслан Тусупбеков. [Электрондық ресурс] URL <https://www.facebook.com/profile.php?id=100001967901904>; Aman Mambetali. [Электрондық ресурс] URL <https://www.facebook.com/aman.qazaq>; Мұхтар Тайжан. [Электрондық ресурс] URL <https://www.facebook.com/mukhtar.taizhan> и др. (қаралған күні 22.01.2021).

4 Казахстан становится все более мусульманской страной. Чем это чревато? [Электрондық ресурс] URL <https://camonitor.kz/35510-kazahstan-stanovitsya-vse-bole-musulmanskoj-stranoy-chem-eto-chrevato.html> (қаралған күні 29.07.2020.).

5 Досым Сатпаев: «Молодежь принесет в политику национал-патриотические и религиозные идеи». [Электрондық ресурс] URL <https://misk.org.kz/ru/events/2c2ab39c-4147-420b-8746-907185a0e0f4/> (қаралған күні 20.10.2021).

6 Религиозная ситуация в РК. [Электрондық ресурс] URL <https://clck.ru/YV8pZ> (қаралған күні 16.04.2021).

7 «Множество ограничений». Доклад о ситуации с религиозной свободой в Казахстане. [Электрондық ресурс] URL <https://rus.azattyq.org/a/31217287.html> (қаралған күні 22.04.2021).

8 Берік Уәли (Berik Uali). Комиссия США по международной религиозной свободе отметила положительные изменения в сфере религиозных свобод в Казахстане. [Электрондық ресурс] URL https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=4415177525272312&id=100003403233694 (қаралған күні 27.11.2021).

9 Что нужно делать, чтобы казахстанцы не попадали в пучину экстремист-

ского мракобесия? [Электрондық ресурс] URL <https://strategy2050.kz/ru/news/chto-nuzhno-delat-chtoby-kazahstancy-ne-popadali-v-puchinu-ekstremistskogo-mrakobesiya/> (қаралған күні 23.08.2021).

10 Вместо мечетей надо строить школы — политолог об исламизации Казахстана [Электрондық ресурс] URL <https://365info.kz/2021/07/vmesto-mechetej-nado-stroit-shkoly-politolog-ob-islamizatsii-kazahstana> (қаралған күні 12.07.2021).

11 Шаукенова З.К., Дунаев В.Ю. Идеологическое конструирование в Республике Казахстан: веки эволюции и траектории развития в контексте Стратегии «Казахстан-2050»: монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 438 с.

Transliteration

1 Volosnikov A.R. Vliyanie social'nyh media na formirovanie i funkcionirovanie obshchestvennogo mneniya [The Influence of Social Media on the Formation and Functioning of Public Opinion] // Sociologicheskij al'manah. – 2019. – № 10. – S. 82-90.

2 LGBT [LGBT]. [Elektronnyk resurs] URL <https://clck.ru/AHKk9> 10.01.2021.

3 Ruslan Tusupbekov. [Elektronnyk resurs] URL <https://www.facebook.com/profile.php?id=100001967901904>; Aman Mambetali. [Elektronnyk resurs] URL <https://www.facebook.com/aman.qazaq>; Muhtar Tajzhan. [Elektronnyk resurs] URL <https://www.facebook.com/mukhtar.taizhan> and others. 22.01.2021.

4 Kazakhstan stanovitsya vse bolee musul'manskoj stranoy. Chem eto chrevato? [Kazakhstan is Becoming More and More a Muslim Country. What is the Risk?]. [Elektronnyk resurs] URL <https://camonitor.kz/35510-kazahstan-stanovitsya-vse-bolee-musulmanskoj-stranoy-chem-eto-chrevato.html> 29.07.2020

5 Dosym Satpaev: “Molodezh’ prineset v politiku nacional-patrioticheskie i religioznye idei” [Dosym Satpayev: “Young People Will Bring National-Patriotic and Religious Ideas to Politics”]. [Elektronnyk resurs] URL <https://misk.org.kz/ru/events/2c2ab39c-4147-420b-8746-907185a0e0f4/> 20.10.2021.

6 Religioznaya situaciya v RK [The Religious Situation in the RK]. [Elektronnyk resurs] URL <https://clck.ru/YV8pZ> 16.04.2021.

7 “Mnozhestvo ogranichenij”. Doklad o situacii s religioznoj svobodoj v Kazahstane [“Lots of Restrictions”. Report on the Situation with Religious Freedom in Kazakhstan]. [Elektronnyk resurs] URL <https://rus.azattyq.org/a/31217287.html> 22.04.2021.

8 Berik Uali. Komissiya SSHA po mezhdunarodnoj religioznoj svobode otmetila polozhitel'nye izmeneniya v sfere religioznyh svobod v Kazahstane [The US Commission on International Religious Freedom Noted Positive Developments in the Field of Religious Freedom in Kazakhstan]. [Elektronnyk resurs] URL https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=4415177525272312&id=100003403233694 27.11.2021.

9 Chto nuzhno delat', chtoby kazahstancy ne popadali v puchinu ekstremistskogo mrakobesiya? [What Needs to be Done so that Kazakhstanis do not Fall Into the Abyss of Extremist Obscurantism?]. [Elektronnyk resurs] URL <https://strategy2050>.

kz/ru/news/chto-nuzhno-delat-chtoby-kazakhstantsy-ne-popadali-v-puchinu-ekstremistskogo-mrakobesiya/ 23.08.2021.

10 Vmesto mechetej nado stroit' shkoly – politolog ob islamizacii Kazahstana [Schools Should be Built Instead of Mosques – Political Scientist on Islamization of Kazakhstan]. [Elektrondyk resurs] URL <https://365info.kz/2021/07/vmesto-mechetej-nado-stroit-shkoly-politolog-ob-islamizatsii-kazahstana> 12.07.2021.

11 Shaukenova Z.K., Dunaev V.YU. Ideologicheskoe konstruirovaniye v Respublike Kazahstan: vekhi evolyucii i traektorii razvitiya v kontekste Strategii “Kazahstan-2050” [Ideological Construction in the Republic of Kazakhstan: Milestones of Evolution and Development Trajectories in the Context of the Strategy “Kazahstan-2050”]: monografiya. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2013. – 438 s.

Алтайқызы А., Пирназаров Н.

Определение мировоззренческих ориентиров казахстанских пользователей в социальных сетях и мнений экспертов посредством дискурс-анализа

Аннотация. В исследовательской работе был проведен дискурс-анализ мировоззрения пользователей казахстанского сегмента социальных сетей и мнения экспертов с целью определения процессов религиозизации в Казахстане и идеологических ориентаций населения. А также были рассмотрены результаты социологического исследования и отчет Комиссии США по международной религиозной свободе (USCIRF). Автор статьи делает собственные выводы, анализируя контент социальных сетей и онлайн-платформ.

Ключевые слова: религиозность, мировоззрение казахстанцев, либеральные взгляды, религиозные идеи, дискурс-анализ, религиозные ценности, пользователи социальных сетей.

Altaikyzy A., Pirnazarov N.

Determining the Worldview Orientations of Kazakhstani Users in Social Networks and Expert Opinions Through Discourse Analysis

Abstract. In the research work, a discourse analysis of the worldview of users of the Kazakhstani segment of social networks and the opinions of experts was carried out in order to determine the processes of religiousization in Kazakhstan and the ideological orientations of the population. The results of a sociological study and the report of the US Commission on International Religious Freedom (USCIRF) were also considered. The author of the article draws his own conclusions by analyzing the content of social networks and online platforms.

Keywords: religiosity, worldview of Kazakhstanis, liberal views, religious ideas, discourse analysis, religious values, users of social networks.

ДОРОГОЙ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ!

ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

От всей души поздравляем Вас с прекрасным и торжественным юбилеем!

Ваш творческий путь неординарного ученого более сорока лет был тесно связан с нашим Институтом и его многочисленными научными разработками в области философии. Вы хорошо известны в Казахстане и за его пределами как настоящий, глубоко мыслящий философ, безмерно преданный идеалам Философии и служению ей.

Вы внесли огромный вклад в развитие нашего Института, который по праву относится к ее золотому фонду и блистательной сокровищнице казахстанской науки. Неповторимый и уникальный стиль мышления, методологически выверенные подходы, безупречная аргументированность доказательной базы исследования восхищают и поражают всех, кто прикасается к Вашей творческой лаборатории.

Ваше великолепное владение историко-философским материалом, масштабное видение проблем, блестящая эрудиция, умение быстро и точно проникать в сущность предмета, профессиональная дисциплина и собранность всегда делали Вас незаменимым и наиболее плодотворным сотрудником нашего коллектива.

Вы были активным творцом завоеваний казахстанской школы диалектической логики, признанной одним из ведущих научных центров философии. Ваши труды стали неотъемлемой частью казахстанской науки и образовательной системы, демонстрируя высокий уровень, актуальность и востребованность в обществе. Они выводят казахстанскую философию на новые рубежи и поднимают планку профессиональных требований на новый уровень.

Мы любим и ценим Вас за искренность ученого, свободу мышления и всемерную поддержку молодых и талантливых исследователей. Вопреки всему Вы остаетесь верным Истине, твердо и самозабвенно следуя императивам неустанного труда в профессии, непрекращающегося любознательного интереса к неизведанному и новому.

Александр Александрович, желаем Вам в этот знаменательный день крепкого здоровья, долгих лет жизни, творческого вдохновения, жизне-радостного оптимизма и новых свершений в Философии! Пусть интеллектуальный огонь, зажженный в Вашем сердце, долго согревает Ваших последователей и учеников! Будьте счастливы и любимы, созидайте и живите радостно!

*Редколлегия журнала «Аль-Фараби»,
коллектив Института философии, политологии
и религиоведения КН МНВО РК*

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Айзенберг Леора – Гарвардский университет, PhD доторант

Алтайқызы Айкерім – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, жетекші ғылыми қызметкері, PhD

Аязбекова Сабина Шариповна – РГКП «Государственный историко-культурный музей-заповедник «Ботай» Комитета культуры Министерства культуры и спорта РК, ведущий научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, кандидат философских наук, доцент

Батурич Владимир Степанович – Кафедра философии и теории культуры Карагандинского университета им. Е.А. Букетова, доктор философских наук, профессор

Булуктаев Юрий Очирович – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор политических наук, доцент

Бурова Елена Евгениевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, доцент

Возняк Владимир Сергеевич – Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко, доктор философских наук, профессор

Захай Арнагул – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, PhD доторант

Косиченко Анатолий Григорьевич – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, доцент

Лимонченко Вера Владимировна – Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко, доктор философских наук, профессор

Нурышева Гулжихан Жумабаевна – Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Нусипова Гульнара Игенбаевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, ведущий научный сотрудник, PhD

Омарова Гүлнар Сейіткерімқызы – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, философия ғылымдарының кандидаты

Пірназаров Нұрназар – Қарақалпақ мемлекеттік университеті, оқытушы, PhD доторант

Сатыбалдиева Джамиле Скандарбековна – Фонд Евразия, PhD доторант

Сейдуманов Серік Тұрарұлы – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, ҚР ҰҒА академигі, әлеуметтану ғылымдарының докторы, профессор

Терджан Нурфер – Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, PhD доторант

Тышхан Кеңшілік – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент м. а.

Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, доцент

Шайдулина Дарья Рустамовна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, научный сотрудник, магистр гуманитарных наук

OUR AUTHORS

Altaikyzy Aikerim – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Leading Researcher, PhD

Ayazbekova Sabina Sharipovna – Visiting Scholar of Botai, State Historical and Cultural Museum-Reserve of the Committee of Culture of the Ministry of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor

Alzhan Kuanysh Uzakbayevich – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Chief Researcher, Associate Professor

Baturin Vladimir Stepanovich – Karaganda University of the name E.A. Buketov. Department of philosophy and theory of culture, Doctor of Philosophy, Professor

Buluktaev Yury Ochirovich – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Chief Researcher, Doctor of Political Sciences, Associate Professor

Burova Elena Evgenievna – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Chief Researcher, Doctor of Philosophy, Professor

Wozniak Vladimir – Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Doctor of Philosophy, Professor

Eisenberg Leora – Harvard University, PhD Student

Zahay Arnagul – L.N. Gumilev Eurasian National University, PhD student

Kossichenko Anatoliy Grigorievich – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Chief Researcher, Doctor of Philosophy, Professor

Limonchenko Vera Vladimirovna – Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Nurysheva Gulzhikhan – Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Nusipova Gulnara Igenbaevna - CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Leading Researcher, PhD

Omarova Gulnar – CS MSHE RK Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies, Candidate of Philosophical Sciences

Pirnazarov Nurnazar – Karakalpak State University, Lecturer, PhD student

Satybaldiyeva Jamile Skandarbekovna – Eurasia Foundation, PhD student

Seidumanov Serik – CS MSHE RK Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies, academician of NAS RK, Doctor of Sociological Sciences, professor

Tercan Nurfer – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Tyshkhan Kenshilik – L.N. Gumilev Eurasian National University, Candidate of Philosophical Sciences, Acting associate professor

Shaidulina Darya – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Research Officer, Master of Arts (Philosophy)

Shaikemelev Mukhtarbek – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Chief Researcher, Doctor of Philosophy, Associate Professor

CONTENT

PHILOSOPHY OF AL-FARABI: TRANSLATION AND RESEARCH

- Nuryшева G., Tercan N.*
Music as a Science of Mind in the Philosophy of al-Farabi.....3
- Satybaldina Zh.S*
The Category of «Perfection» in al-Farabi’s Philosophy.....15

PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

- Wozniak V.S.*
Dialectical Nature of the “Ability of Judgment”.....26
- Alzhan K.Y., Nusipova G.I.*
Mythopoetic Foundations of Worldview Reflections of the Relationship
«Man and the World» in Traditional Kazakh Culture (Ethico-Ontological Aspect).....39
- Zahai A., Tyshkhan K.*
Features of Religiosity in the Kazakh Worldview.....51

TURKIC WORLD IN THE STREAM OF HISTORY

- Ayazbekova S.Sh.*
Cultural Genesis of the Turkic Peoples: An Interdisciplinary Approach.....66
- Seidumanov S.T., Omarova G.S.*
Zarathustra’s Place in World Culture.....79

CULTURE. IDENTITY. JUSTICE

- Eisenberg L.*
Culture Shock: the Russian Media’s Soviet Response to the Kazakh Alphabet Shift.....98
- Shaikemelev M.S-A.*
Methodology of Ethno-Social Research: Analysis of Foreign and
Kazakh Experience in Ethnicity Research.....122
- Baturin V.S.*
Justice and the Liberal Democratic World Order.....139

RELIGION IN SOCIO-CULTURAL CONTEXTS OF MODERNITY

- Limonchenko V.V.*
The Foolishness of Religious Philosophizing in the Modern World.....153
- Buluktaev Y. O., Kossichenko A.G., Burova E.E., Shaidulina D.R.*
Discursive Analysis of Religious and Secular Values Balance Ratio in Modern Kazakhstan...173
- Altaikyzy A., Pirnazarov N.*
Determining the Worldview Orientations of Kazakhstani Users in Social
Networks and Expert Opinions Through Discourse Analysis.....188

ANNIVERSARY DATES

- Dear Alexander Alexandrovich!.....200
- Our authors**.....201

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ ЖӘНЕ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Бас редактор *Құрманғалиева Ғалия Құрманғалиқызы*, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Бас редактор орынбасары: *Нұрмұратов Серік Есентайұлы*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану, дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Жауапты хатшы *Нүсіпова Гүлнар Игенбайқызы*, PhD, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ МҮШЕЛЕРІ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, ҚР ҰҒА академигі, атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы (Алматы қ., Қазақстан), *Әмребаев Айдар Молдашұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Саяси зерттеулер орталығының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Алматы қ., Қазақстан), *Азербиев Аслан Дыбысбекұлы*, Қазақстан Республикасы Тұңғыш Президенті - Елбасы кітапханасының жетекші ғылыми қызметкері, PhD (Нұр-Сұлтан қ., Қазақстан), *Бижанов Ақан Құсайынұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, саяси ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Қадыржанов Рүстем Қазақбайұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Качеев Денис Анатольевич*, Ахмет Байтұрсынов атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты (Костанай қ., Қазақстан), *Масалимова Әлия Рымгазықызы*, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Сатершинов Бақытжан Меңдібекұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Дінтану орталығының директоры, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан).

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Нысанбаев Әбдімәлік, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы қ., Қазақстан); *Сейдуманов Серік Тұрарұлы*, ҚР ҰҒА академигі, төраға орынбасары (Алматы қ., Қазақстан); *Кныш Александр*, Мичиган университетінің профессоры (Энн Арбор қ., АҚШ), *Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск қ., Беларусь); *Мехди Санаи*, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран қ., Иран); *Смирнов Андрей Вадимович*, ҰҒА академигі, РФА Философия Институты (Москва қ., Ресей); *Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу*, Әзірбайжан ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку қ., Әзірбайжан); *Тогусакоев Осмон Асанқулович*, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы (Бишкек қ., Қырғызстан); *Хейл Генри*, Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон қ., АҚШ); *Шынай Бюлент*, Бурса университетінің профессоры (Бурса қ., Түркия); *Шермухамедова Низинахон Арслоновна*, Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент қ., Өзбекстан); *Фэн Юйцзянь*, Фудан университеті профессоры, Халықаралық зерттеулер институты директорының орынбасары (Шанхай қ., Қытай); *Эшмент Беата*, Гумбольдт университетінің профессоры (Берлин қ., Германия).

Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік кәсіпорын.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Дизайн және беттеу: *Ж. Рахметова*

Терілетіні 21.09.2022 ж. берілді. Басуға 28.09.2022 ж. қол қойылды.
Форматы 70x100/16 . Таралым 500 дана. Есепті баспа табағы 12, 87.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ И РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Главный редактор *Курмангалиева Галия Курмангалиевна*, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

Заместитель редактора *Нурмуратов Серик Есентаевич*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

Ответственный секретарь *Нусипова Гульнар Игенбаевна*, PhD, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук (г. Нур-Султан, Казахстан); *Амребаев Айдар Молдашевич*, директор Центра политических исследований Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, кандидат философских наук, (г. Алматы, Казахстан); *Азербаетов Аслан Дыбысбекович*, ведущий научный сотрудник Библиотеки Первого Президента РК – Елбасы, PhD (г. Нур-Султан, Казахстан); *Бижанов Ахан Хусаинович*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор политических наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Кадыржанов Рустем Казахбаевич*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор, (г. Алматы, Казахстан); *Качеев Денис Анатольевич*, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова, кандидат философских наук (г. Костанай, Казахстан); *Масалимова Алия Рымгазиевна*, декан факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Сатеришинов Бахытжан Менлибекович*, директор Центра религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан).

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Нысанбаев Абдумалик, академик НАН РК, председатель (г. Алматы, Казахстан); *Сейдуманов Серик Турарович*, академик НАН РК, зам. председателя (г. Алматы, Казахстан); *Кныш Александр*, профессор Мичиганского университета (г. Энн Арбор, США); *Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь); *Мехди Санай*, профессор Тегеранского университета (г. Тегеран, Иран); *Смирнов Андрей Вадимович*, академик РАН, директор Института философии РАН (г. Москва, Россия); *Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу*, директор Института философии НАН Азербайджана, доктор философских наук (г. Баку, Азербайджан); *Тогусаков Осмон Асанкулович*, член-корреспондент НАН КР, доктор философских наук (г. Бишкек, Кыргызстан); *Хейл Генри*, профессор Университета Дж. Вашингтона (г. Вашингтон, США); *Шынай Бюлент*, профессор Университета Бурса (г. Бурса, Турция); *Шермухамедова Нигинахон Арслоновна*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека, доктор философских наук (г. Ташкент, Узбекистан); *Фэн Юйцзянь*, профессор, заместитель директора Института международных исследований, Фуданьский университет (г. Шанхай, Китай); *Эшмент Беата*, профессор Гумбольдского университета (г. Берлин, Германия).

Учредитель:

Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного ведения
«Институт философии, политологии и религиоведения»

Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.
Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.
Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Дизайн и верстка: *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 21.09.2022 г. Подписано в печать 28.09.2022 г.
Формат 70x100¹/₁₆, Тираж 500 экз. Уч.изд.л. 12, 87.

EDITORIAL BOARD AND EDITORIAL COUNCIL:

Chief Editor *Kurmangalieva Galiya*, Doctor of Philosophical, Associate Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*),

Deputy Editor *Nurmuratov Serik*, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

Executive Secretary *Nusipova Gulnar*, PhD, Leading Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

Abdildina Raushan, Doctor of Philosophy, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Kazakh branch of Lomonosov Moscow State (*Nur-Sultan, Kazakhstan*); *Amrebayev Aydar*, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Political Studies Center of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), *Azerbayev Aslan*, PhD, Leading Researcher of the Library of the first President of the Republic of Kazakhstan - Elbasy (*Nur-Sultan, Kazakhstan*), *Bizhanov Akhan*, Doctor of Political Sciences, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), *Kadyrzhanov Rustem*, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), *Kacheev Denis*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Baitursynov KRU (*Kostanay, Kazakhstan*), *Masalimova Aliya*, Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science of the al-Farabi KazNU (*Almaty, Kazakhstan*), *Satershinov Bakhytzhann*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Religious Studies Center of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL:

Nysanbaev Abdumalik, Academician of the RK NAS, Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), Seidumanov Serik, Academician of the RK NAS, Deputy Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), *Knysch Alexander*, Professor of Michigan University (*Ann Arbor, USA*), *Lazarevich Anatoly Arkadievich*, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus (*Minsk, Belarus*); *Mehdi Sanai*, Professor of Tehran University (*Tehran, Iran*); *Smirnov Andrey Vadimovich*, Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the RAS (*Moscow, Russia*), *Mammadzade Ilham Ramiz oglu*, Doctor of Philosophy, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (*Baku, Azerbaijan*); *Togusakov Osmon Asankulovich*, Doctor of Philosophy, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic (*Bishkek, Kyrgyzstan*), *Hale Henry*, Professor of George Washington University (*Washington, USA*), *Shynay Bulent*, Professor of the University of Bursa (*Bursa, Turkey*); *Shermukhamedova Niginahon Arslonovna*, Doctor of Philosophy, Professor of Ulugbek NUU named (*Tashkent, Uzbekistan*); *Feng Yujun*, Professor, Deputy Director of the Institute of International Studies, Fudan University (*Shanghai, China*); *Eschment Beata*, professor at the Humboldt University (*Berlin, Germany*).

Founder:

Republican state enterprise on the right of economic management
«Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies»
of Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.

Published materials don't necessarily reflect the points of view of the editorial board.
Editorial staff reserves the right to select quality articles and is not responsible for the reliability
of information in the submissions.

design and layout: *Zh. Rakhmetova*

Passed to the set on 21.09.2022. Signed in print on 28.09.2022.
The format is 70x100/16. Circulation 500 copies. Found.edit.page 12, 87.