



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (64) 2018 ж.

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

ҚР БҒМ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ФИЛОСОФИЯ,
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

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

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

2003 ж. шығарыла бастады
Жазылу көрсеткіші – 74671

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

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

- Качеев Д.*
Концепт государства в даосизме.....3
- Мир-Багирзаде С.*
Философия культуры в трактатах Насир ад-Дина Туси.....17
- Молотова Г.*
Устная и письменная традиция передачи наследия
Ахмада Йасави.....33

ТАРИХ АҒЫМЫНДАҒЫ ТҮРКІ ӘЛЕМІ – ТЮРКСКИЙ МИР В ПОТОКЕ ИСТОРИИ

- Оразбаева А.*
К проблеме символизма в политике кочевых социумов Ұлы Дала...41
- Шакиров С.*
К вопросу о возрождении традиционной внесудебной
практики примирения в Казахстане.....56

АДАМ. ҚОҒАМ. МӘДЕНИЕТ – ЧЕЛОВЕК. ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА

- Жусипбек Г., Нагаева Ж.*
Развитие инклюзивных институтов: опыт европейской
интеграции и роль плюралистической идентичности
и культуры.....69
- Аязбекова Дж.*
Репрезентации Востока в западном кинематографе
эпохи постмодерна.....82
- Бейсембаев С.*
Взаимосвязь криминала и насильственного экстремизма:
методологические подходы.....93

ҚАЗАҚСТАН: ҚАЗІРГІ ЗАМАҢНЫҢ САЯСИ ШЫҢАЙЫЛЫҚТАРЫ – КАЗАХСТАН: ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ

- Федорова А.*
Горизонтальные связи - фундамент гражданского
- Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Құрманғазы көшесі, 29,
ҚР БҒМ Ғылым комитетінің РМҚК «Философия,
саясаттану және дінтану институты»
Тел.: +7 (727) 272-59-10, 261-02-73, факс: +7 (727) 261-02-83.
www.alfarabijournal.org



АЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МОН РК

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

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

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

АЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (64) 2018 г.

общества: на примере экологических общественных
объединений Казахстана.....101

Сыдыкназаров М-А.

Конвенция о статусе Каспийского моря 2018 года
как новая точка отсчета вопросов безопасности,
экономики и экологии на Каспии.....120

Sikhimbaeva D.

Interplay of Ethnic Nationalism and Islam within
Nation-Building in Kazakhstan.....135

ЖАҢА ЗАМАНДАҒЫ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ОРТАДАҒЫ ДІН –

РЕЛИГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ СОВРЕМЕННОСТИ

Кенжетай Д., Мырзабеков М.

Орта Азия медреселеріндегі ханафиттік-матуридилік
бағыттағы білім берудің ерекшеліктері.....147

Альмухаметов А., Смагулов К., Смагулов М.

Вакф в системе социальных отношений.....162

ҒЫЛЫМИ ӨМІР – НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

XIV Всемирный философский конгресс «Learning
To be Human» (КНР, г.Пекин) глазами участника.....171

«Интеллектуальная культура Беларуси» в дни
празднования 90-летия Академии наук Беларуси.....176

60 лет на благо Казахстана.....178

МЕРЕЙТОЙЛАР – ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

Сәлима Сағиқызы – 75 жас!.....181

Серік Есентайұлы Нұрмұратов – 60 жас мерейтойы!.....182

Профессор Алтай Тайжанов 70 жаста!.....183

Contents. Abstracts.....184

Біздің авторлар – Наши авторы.....190

Our authors.....192

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

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

www.alfarabijournal.org

Денис Качеев (Костанай, Казахстан)

КОНЦЕПТ ГОСУДАРСТВА В ДАОСИЗМЕ

Аннотация. В данной статье рассматривается одна из малоизученных в истории философии проблем – даосские представления о государстве. Стоит отметить, что в отличие от конфуцианства даосизм не имеет ярко выраженных взглядов на государство и общество. Однако изучение вопросов государственного управления, роли императора как «сына Неба», следующего Дао-пути, дает нам общее представление о концепте «государство».

Даосизм диалектически подошел к проблеме государства как соотношению политики и морали. Нормативность государственного целого зиждется на моральном основании, обе эти стороны уравнивают друг друга, сохраняя баланс общественного развития.

Признавая и оправдывая необходимость сильной авторитарной власти в государстве, даосизм обосновывал это тем, что данная власть – долг и бремя правителя, который своими делами и речами должен заслужить авторитет в народе. Даосы признавали только такой авторитаризм, который ведет государство по пути эволюционного развития, взаимоуважения власти и общества.

Дао в государстве пронизывает собой все, начиная от пути недеяния, по которому должен следовать «сын Неба», и заканчивая законами, которые должны способствовать установлению в обществе гармонии. Даосы были сторонниками господства юридических законов, но при этом считали, что законы должны быть справедливыми, но не жестокими.

Ключевые слова: даосизм, шеньжэнь, у-вэй, Дао, дэ, «сын Неба».

Введение

Даосские представления о государстве и управлении глубже, чем это может показаться на первый взгляд. «Дао дэ цзин» - не просто книга, философский и литературный памятник древнего Китая, а набор «кодов», поверхностное или буквальное истолкование которых сводит на нет понимание смысла даосизма.

В наиболее развернутом виде даосское учение об обществе и государстве представлено в памятнике «Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы», который является одним из самых крупных произведений ханьского периода, длившегося со II века до н.э. по II век н.э. Человек, общество и госу-

дарство рассматриваются с позиций даосской онтологии и «золотого века» – времени процветания и гармонии Поднебесной. От «золотого века» Китай пришел к состоянию упадка и нравственного разложения, так считали авторы «Хуайнаньцзы». Если говорить предметно, то идея государства в данном памятнике раскрывается в трех основных аспектах: рассуждения о правителе, законах и определении подобающего для каждого человека места¹.

Даосизм хорошо осознавал социальную основу любого правящего режима. Властные отношения не возникают сами по себе, но лишь тогда, когда в результате исторической эволюции появляется классовое общество и происходит деление на управляющих и управляемых, конституированное особым образом – ритуально, законодательно и т. д. «Незнатные являются основой для знатных, а низкое – основанием для высокого», – провозглашено в «Дао дэ цзин» [1972, с. 127]. Последнее положение есть не просто констатация очевидного факта, но проникновение в сущность государства как общественного института, упорядочивающего отношения между людьми. Государство есть единое целое, диалектически взаимосвязанные «верхи» и «низы» общества, и успех управления государством заключен в понимании того, что игнорирование интересов народа есть путь саморазрушения, «ложный путь».

«Верхи» (император, правительство) должны следовать принципу «у-вэй» (недеяние, приводящее к победе), широко представленному в даосизме. При этом, активная деятельность «верхов» является причиной несчастья «низов», так как нарушается естественный порядок и Дао искажается. Однако и природа Дао сложна и непостоянна, вечно меняется и переходит из одной противоположности в другую, «кто знает их границы? Они не имеют постоянства» [Дао дэ цзин 1972, с.132]. Интересно, что и активность «низов» недопустима, ибо она также негативно влияет на естественный порядок жизни государственного целого. Возникает довольно странная ситуация сосуществования двух общественных слов, без возможности активного проявления какого-либо из них. Даже в теории это выглядит невозможно, не говоря о практической реализации. Видимо, неслучайно сторонники даосизма никогда не занимали императорский престол.

Методология исследования

Представлена диалектикой как методом всестороннего анализа, учитывающего внутренние закономерности развития даосизма как религиозного, онтологического и социального учения. Также применялись специальные историко-философские методы исследования, такие как компаративистика и дискурсивный анализ текста.

Источниковая база представляет собой ограниченный круг изданий китайских философских текстов, данных в академическом переводе на русский язык. Это трактаты «Дао дэ цзин», «О человеческом существе» и «Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы».

Среди отечественных исследователей следует особо выделить А. Сагикызы, чьи научные изыскания помогли глубже вникнуть в суть конфуцианского учения, чтобы понять основы сходства «цзюнь-цзы» и «шеньжэнь». Безусловно, при изучении даосизма мы не могли обойти труды известного синолога Е.А. Торчинова, в частности «Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания».

Работы Irwin William и Rapp John A., затронутые нами в данной статье, открывают широкие перспективы дальнейших исследований даосизма в контексте идеи анархизма и глобального социально-экономического развития.

Император

Понимание концепта «государство», его природы, в даосизме невозможно без обращения к деятельности «сына Неба» – императора, который, являясь совершенномудрым (шеньжэнь), исполняет принцип «у-вэй» – победоносное недеяние. Смысл недеяния заключался в сохранении гармонии общественного развития путем невмешательства правителя в естественный ход вещей. В «Дао дэ цзин» [1972, с. 119] – это прописано следующим образом: «лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует».

Главное дело правителя, согласно даосизму [Дао дэ цзин 1972, с. 115] – это недеяние (у-вэй), благодаря которому, он, «осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменение вещей, он не осуществляет их сам; ... приводя в движение, не прилагает к этому усилий...». К основным характеристикам совершенномудрого относились также: спокойствие, соблюдение меры, отказ от роскоши и расточительства. Главная цель правителя – «сделать жизнь сытой», а не «иметь красивые вещи» [Дао дэ цзин 1972, с. 118]. Следуя этой цели, совершенномудрый сохраняет спокойствие, остается справедливым, следует Небу, а значит, следует Дао.

Деятельность правителя, его деяния, и в особенности, не-деяния, должны исходить из четкого понимания основ происходящих в мире явлений. Совершенномудрый должен быть реалистом, осознающим то, что «трудное образуется из легкого, а великое – из малого» [Дао дэ цзин 1972, с. 133]. Поэтому, если правитель хочет улучшения жизни в империи или проведения реформ (которые даже при условии сохранения следования у-вэй, необходимы), он самым естественным образом должен начинать не

с «великих», а с «малых» дел, могущих стать великими. При этом в своих обещаниях народу совершенномудрый должен быть умеренным, ибо «кто много обещает, тот не заслуживает доверия» [Дао дэ цзин 1972, с. 133]. Отказаться от «великих» задач, сулящих кратковременную выгоду, в пользу «малых» дел, которые обеспечат стабильность империи и процветание потомкам, – вот мудрость даосского понимания системы государственного управления. Эта же стратегия могла быть реализована не только императором, но и каждым человеком, желающим добиться чего-либо. Главное – четко расставить приоритеты и разделить поставленную задачу на ряд мелких, составляющих ее элементов.

Обращение к даосскому образу шеньжэнь – совершенномудрого человека – правителя, чье сердце вмещает Дао, а поступки являются воплощением дэ, это не просто рассмотрение этического идеала, применительно к концепту государства. Под верхним пластом шеньжэнь – человека, носителя мудрости как совокупности знаний о мире, идет следующий пласт – олицетворение правителем этого образца поведения. В своей сущностной основе оба этих пласта дают новое измерение понимания концепта государства в китайской политико-философской мысли – государство возникает и функционирует как синтез политики (куда относятся классические признаки государства и властные отношения) и нравственности. В трактате Лю Шао «О человеческом существе» [2001, с. 193] (Жэнь у чжи) отмечается: «Те, ... чья дэ – добродетель способна сделать нравы строже, чьи законы способны направить к лучшему Поднебесную, чьим искусством можно достичь победы, не прибегая к оружию, зовутся опорой государства».

Говоря языком китайской философии, Дао государства – это синтез политики и морали. Если политика теряет моральное основание, то нарушается естественный ход вещей как основа порядка. Нарушается иерархичность, «верхи» теряют чувство меры, и страна приходит в упадок. Если руководствоваться одними моральными ценностями, то страна также придет в упадок из-за отсутствия формальных, нормативных регулятивов, которые ограничивают и направляют несовершенную природу человека. Такова двойственная природа государства, похожая на природу «инь-ян» или Дао².

Правитель следует Дао и дэ, что, согласно даосским воззрениям, означает невмешательство в естественный ход вещей и стремление к гармонии – как внутри себя, так и в государстве. Уильям Ирвин [2016. с. 69] дополняет данную мысль понятием «мудрости» (Sage): «Lao-tzu is not calling for anarchy (that is, the complete absence of government), but rather for the unobtrusive government of a Sage. When the Sage models Te and things are allowed to happen naturally, we see spontaneous order emerge / Лао-цзы

не призывает к анархии (тому, что полностью отрицает власть), но скорее к неочевидному правлению Мудрости. Когда Мудрость образует дэ и вещи начинают следовать естественному пути, мы видим возникновение порядка».

Путь правителя – срединный, что означало сохранение баланса между наградами и наказаниями. Если увлечься одними наградами, народ будет ленивым, а недостойные люди добьются высоких почестей. Если же, наоборот, чрезмерно наказывать, то пострадают невинные, а преступники замахнутся на власть. «Поэтому творящие милости рождают порок, творящие бесчинства порождают смуту», – пишется в «Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы» [2004, с.148]. Порок и смута – признаки гибнущего государства, поэтому необходимо избегать их. Это можно сделать, если карать за преступления, а награждать за труд. Народ, знающий, что от правителя ни исходит ни хорошее, ни плохое, но только справедливость, принимает все как должное.

Правитель, хотя и является ключевой фигурой в государстве, не может управлять в одиночку. Он должен опираться на своих слуг и на народ³. Сохранить государство в порядке – значит подобрать подходящих людей, которые будут ответственно относиться к своим обязанностям. Тогда высшие и низшие могут находиться между собой в гармонии, а народ будет покорен. Если же обязанности возлагаются на людей, неподходящих для этого, недостойных, государство встает на путь гибели. В этом случае высшие и низшие не могут найти общий язык, стремясь обмануть друг друга, а народ находится в состоянии смуты. Будет в государстве прядок или смута – это зависит от правителя.

Даосы уподобляли окружение правителя – высших сановников и бюрократический аппарат – колеснице. Знать, обладающая богатством и титулами (рангами), уподоблялась удилам и уздечке. Так вот, правитель помещает себя в колесницу и берет в руки вожжи. Самое главное в искусстве управления государством, как и в управлении колесницей (в которой под лошадью понимался народ, хотя прямо об этом не говорится), – владеть мастерством равномерной, спокойной езды, не перетягивая и не бросая вожжи. Нам известно, что и Конфуций образно сравнивал правителя и народ как наездника и лошадь. Значение подобных сравнений, несмотря на кажущуюся поверхностность, имеет глубокий смысл, показывая тщетность усилий наездника, у которого нет колесницы и лошадей. И в обратном значении – колесница без наездника обречена на бесцельное движение, а лошади без управления разбредутся и одичают. Отсюда вытекает важная для китайской, в частности и в общем для восточной философии, мысль – государству необходима сильная авторитарная власть в лице правителя/императора.

Говоря о необходимости (именно о необходимости, как насущной потребности сохранения сбалансированного развития государственного целого), авторитарной власти, даосы подчеркивали непреходящее значение добродетели правителя, осознание им ответственности за свои слова, поступки и законы – ведь именно от них зависит жизнь общества. И это далеко не праздная риторика, а глубокое осознание властных отношений, в основе которых лежит взаимодействие управляющих и управляемых, основанное не на страхе, не на принуждении силой, но на взаимоуважении. Нельзя только требовать и получать от народа, ничего не отдавая взамен, точно так же как нельзя лишь уповать на правителя и не прилагать усилий для достижения всеобщего блага. Ведь «когда слуга не получает желаемого от правителя, то и правитель не получает желаемого от слуги» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с.154]. Это справедливое взаимоуважение, осознание взаимной ответственности и долга, основа мудрой политики правителя и обеспеченной жизни народа. Нарушение одной из сторон этого негласного сотрудничества, снимает с другой стороны всю ответственность, поэтому правитель не обязан поощрять своих слуг, безучастных к жизни государства и общества, а те, в свою очередь, не обязаны умирать за лишенного добродетели правителя. Однако власть и положение правителя обязывают его к большей, чем народ, ответственности. В противоборстве интересов власти и общества именно правитель должен сделать первый шаг навстречу народу. Именно правитель должен вложить в людей то, что он хочет получить взамен. Ибо «нельзя без дождя ждать созревания колосьев – здесь никакое искусство не поможет», – заключает «Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы» [2004, с. 154].

Главный элемент управления – покой, гармония, эволюционный путь развития государства. Совершенствуя себя, правитель показывает пример народу, и последний стремится к такому же совершенству – интеллектуальному, нравственному и духовному. Бережливость, ограничение себя и своего окружения учит народ экономии, укрепляет авторитет правителя и не дает повода для зависти. Отсутствие всего этого – прямой путь к смуте, в условиях которой некогда заниматься управлением, но необходимо наводить порядок. Плох тот правитель, кто обескровливает свой народ, душил его налогами и роскошествует за счет этого. В «Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы» [2004, с. 155] приводится пример образцового правителя, каковым был Яо, который «смотрел на Поднебесную как на алтарь Земли и Проса, а не как на нечто для себя полезное».

Говоря о совершенномудром человеке (шеньжэнь) в даосизме, нельзя не провести параллель данного этического идеала с идеалом конфуцианского цзюнь-цзы (благородного мужа). Между ними есть существенная разница, истоки которой – в природе учений даосизма и конфуцианства.

Если даосизм – это мистическое, диалектически постигаемое и вертикально построенное учение (Небо – Земля), то конфуцианство – это социально-этическое направление, чьи координаты расположены в горизонтальном виде (традиции, обряды, церемонии, следование старине и т. д.). Соответственно, «земной» цзюнь-цзы более деятелен по сравнению с «космическим» шеньжэнем, чей удел – принцип недеяния. Некоторые западные исследователи, основываясь на принципах «недеяния» и авторитарной власти, основанной не на подчинении, а на уважении, считают, что даосизм – это одна из первых анархистских теорий, а в книгах «Дао дэ цзин» и «Хуайнаньцзы» имеется «four necessary conditions for a «comprehensive anarchism», namely a theory emphasizing a natural «free» condition of human nature, a rejection of all coercive authority, a notion of some kind of «noncoercive, nonauthoritarian society» that could replace coercive authority, and «some practical method» of moving from «authoritarian reality» to the «non-authoritarian ideal» / четыре необходимых условия для «всестороннего анархизма», а именно, теория, подчеркивающая естественное «свободное» состояние человеческой природы, отказ от власти, основанной на принуждении, подчеркивание некоторых видов «непринудительного, неавторитарного общества» которые могли заменить власть, основанную на принуждении», а также некоторый «практический метод», перемещающий «авторитарную реальность» к «неавторитарному идеалу» [John A. Rapp, 2012. с. 36]. К сожалению, мы ограничены размерами научной публикации, чтобы развернуто исследовать данный вопрос, однако можно отметить, что даосизм, при всей своей специфике отношения к власти и государству, все же не был анархистским учением, особенно в том смысле, который экстраполируется на него исходя из современных представлений о природе анархии.

Как и конфуцианцы, даосы считали, что правитель, и только он один может быть воплощением «благородного мужа». Обретя дао и следуя за ним, «благородный муж» сочетает в себе идеальные черты управленца и политика, человека в целом. Смысл бытия «благородного мужа» – отказ от удовлетворения собственных страстей в пользу добродетели и долга. Именно по этой причине «благородный муж боится потерять милосердие и досправедливость», – подчеркивается в «Хуайнаньцзы» [2004, с. 173]. Далее, по уже классической схеме, идет сопоставление «благородного мужа» и «низкого человека». Общим итогом этого сопоставления, которое в основных чертах повторяет конфуцианское, является то, что оба этих «мужа» с одинаковой страстью устремлены к разным целям. Цель «благородного мужа» – соблюдение долга, тогда как цель «низкого человека» – получение выгоды. Моральный кодекс «благородного мужа» не позволяет ему опуститься до удовлетворения своих желаний, низменных потребностей материального обогащения. Низкий же человек в таких условиях, как рыба в воде, и не гнушается ничем.

Дао правителя означает непрерывное движение вперед, исполнение гармонии и недеяния. Дао слуги (народа) – иное дело, заключающееся в умении говорить правду и должным образом исполнять свои обязанности. Различие между этими двумя видами Дао есть основа порядка. Как известно, в конфуцианстве была похожая идея «исправления имен» (чжэн мин). В даосском трактате «Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы» [2004, с. 150] эта идея трактуется следующим образом: «Когда каждый обретает подходящее себе занятие, занимает соответствующее ему место, тогда высшие и низшие служат друг другу».

Однако говорить о том, что конфуцианство более «государственная» философия, нежели даосизм, было бы, по меньшей мере, некорректно. Нельзя согласиться с точкой зрения Е.Ю. Мархель [2014, с. 52], которая пишет о том, что «китайское общество предпочло рациональное конфуцианство мистическому даосизму...» и «возобладало над даосизмом в силу своей доступности, ясности, четкости, рациональности». Ведь, само конфуцианство, как верно отмечает А. Сагикызы [2007, с. 170], представляло собой «гуманистическую теорию, которая, как они (конфуцианцы – Д.К.) думали, достаточна для управления государством. На самом же деле она была совершенно недостаточной. Она исходила из того, что государством можно управлять лишь при помощи морали, без специфического механизма».

Понимание концепта государства в китайской философской мысли, одинаково невозможно без обращения к конфуцианству и даосизму. Как подчеркивает Е. Торчинов [1993, с. 36], «неоднократно на протяжении своей истории даосизм впитывал в себя многочисленные конфуцианские идеи, а взгляды некоторых даосских мыслителей могут просто квалифицироваться как даосско-конфуцианский синтез, причем конфуцианскими были прежде всего их социально-политические взгляды».

Законы

Управлению государством способствуют законы и установления – эта даосская риторика очень сильно напоминает легистскую. Выше нами приводилось мнение Л.Е. Померанцевой о том, что в «Хуайнаньцзы» произошло заимствование из разных (иногда совершенно полярных) философских течений, однако в данном случае, в отличие от легистов, даосы не ставили закон превыше всего, но считали его одним из элементов управления. Е. Торчинов [1993, с. 36] также подчеркивает тесную взаимосвязь даосизма и легизма, отмечая, что «все более ясным становится, что основные понятия даосизма и легизма коррелировали (например, дао-фа)».

«Необходимо принимать их (законы – Д.К.) с учетом всех сложностей, в тиши наблюдать их ход», – учил «Хуайнаньцзы» [2004, с. 153], – «все-

сторонне использовать, внимательно прислушиваться, чтобы следить за ходом изменений». Законы также регулируют отношения между правителем и чиновниками, высшим сословием.

Законы государства очень важны, ведь они «меры и веса Поднебесной, уровень и отвес для правителя» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 158]. Законы устанавливаются для наград и наказаний, и тот, кто соблюдает меру, достоин награды, и наоборот. Законы одинаковы и всеобщы, независимо от происхождения и материального положения. Никто не может иметь привилегированного положения по отношению к законам, и достойный человек, преступивший закон, не может избежать кары. По сути, законы – это инструментальная составляющая дао, открывающая или блокирующая путь его осуществления. Законы сдерживают разгул произвола, помогая дао одержать верх и распространиться в государстве гармонии. Тогда правитель возвращается к осуществлению у-вэй (победоносного недеяния) и все ведет естественно и стабильно⁴.

Иное дело – отсутствие законов, или их игнорирование. «Когда же есть законы, а не используются – это равно тому, что их нет» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с.159]. Такое государство гибнет, а дао не может осуществиться. Никто не повинуется правителю, осуществляя своекорыстные интересы.

Даосы понимали закон не только как юридическую норму или воплощение дао. Законы были определенными правилами жизни и поведения человека, например, закон приобретения доброго имени, завоевания доверия или служения родным. Моральная сила таких законов выше юридической силы законов государства, но это же и делает их труднодостижимыми для большинства людей. Людей, соответствующих высоким нравственным нормам, совсем немного, поэтому «закон увидеть легко, да трудно им овладеть» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с.171].

Необходимость законов в государстве не подвергалась сомнению в «Хуайнаньцзы». Юридический закон есть объективный критерий оценки постулатов людей, руководство к действию, которое одинаково для всех. Беспристрастность – главное качество законов, поэтому правитель должен пользоваться ими, чтобы быть объективным, а следовательно, справедливым. «Властители, применяя закон, отставляли в сторону собственные суждения о добре и зле, потому и могли отдавать приказы», – гласит «Хуайнаньцзы» [2004, с. 146]. Закон объективен, но не жесток. Ведь основное назначение законов – благо общества, а не его угнетение. Наверное, все философские школы древнего Китая, за исключением легистов, понимали это. Суровые законы, влекущие жестокие наказания, по мнению даосов, не являются делом правителя, стремящегося к стабильности и благосостоянию. «Кто щедро пользуется

ся плетью, не обладает искусством дальней езды», – заключали мыслители, отождествлявшие общество с повозкой, а правителя с наездником [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 25]. Нет необходимости овладевать всеми тонкостями искусства управления государством (повозкой), главное – знать основные принципы, то есть овладеть дао. Тогда все пойдет своим чередом, и не нужно прилагать для этого усилий.

Что же даосы понимали под «овладением дао»? и насколько это было достижимо? Ответ прост – «обрести себя и все» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 34]. Обретение себя означало осознание всего хода вещей, слияние с Поднебесной. Тот, кто держится за власть и укрепляет могущество, не добьется успеха, ведь дао приходит только к тому, кто спокоен и чист, не имеет гнева и страха. Правитель, достигший гармонии внутри себя, гармонии своего духа и тела, гармонии с народом, обретает дао. Такой совершенномудрый правитель стремится к постижению истины и избавлен от желаний личного обогащения. Именно поэтому правитель, достойный владения Поднебесной, достигает этого сам, и если он «достоин обладать славой и именем, добивается этого не с помощью активной деятельности» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 47]. Мы снова видим проповедуемую даосами важность недеяния по отношению к искусству государственного управления. «Недеяние» не означает «бездействие» или «безделье», как может показаться нам, привыкшим наблюдать поразительную активность глав государств. Китайская философская традиция была иной и призывала к гармонии. Правителю нужно было быть спокойным и соразмерным естественному ходу вещей, исполнять должное и выбирать мудрое окружение, которое будет его голосом, руками и ушами. Поднявшись над мирскими делами, правитель должен быть беспристрастен, обнимая своей мудростью все и давая свершиться тому, что предначертано Небом. «Лаоцзы говорит: «Когда правление бездейтельно, народ прост; когда правление докучливо, народ погибает» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 235].

Дао

Связь с Поднебесной – это исполнение долга правителем, который всегда осмотрителен, не хочет сделать плохо даже для одного-единственного человека и не стремится быть полезным для всей Поднебесной. Быть полезным и хорошим для всех невозможно, но можно быть полезным только для одного человека, и это уже будет исполнение правителем Дао-Пути. И более глубинный смысл этого – быть полезным для ЧЕЛОВЕКА, а не для общества. То, что представляет собой благо не для какого-то индивида, а для человека в его сущностном понимании, будет в итоге благом

для всех. В этом нет никакого противоречия, и даосы, по нашему мнению, в этом смысле, не были благодушными идеалистами, стремящимися удовлетворить запросы каждого (что de-facto невозможно), но здоровыми реалистами. Поэтому было бы неразумно обвинять их в необоснованной жестокости к общественному целому.

Напротив, даосы даже тосковали по временам, когда правители и народ были вместе, радовались успехам и переносили невзгоды. Это страдание власти народу имело следствием то, что «в стране не было несчастных» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 164]. Потом наступили иные времена, и к власти пришли правители, не имеющие моральных принципов и добродетелей. «И тогда господин и слуга стали ненавистны друг другу», – с горечью констатирует «Хуайнаньцзы» [2004, с. 164], – «был утрачен сам источник радости». Правитель стремился выжать из народа все возможное и невозможное, а народ сопротивлялся этому. Нарушается гармония, теряется связь правителя с Небом, и народа с правителем. Когда желания власти переходят границу разумного, а потребление идет сверх необходимого, идет глубокий раскол во всех сферах – общественной, политической, экономической и т. д. Когда народ испытывает лишения, и прежде всего недостаточное количество пищи, нарушается все государственное развитие, осью которого является связка «правитель-народ». «Пища – это основа народа, народ – основа государства, государство – основа государя», – отмечается в «Хуайнаньцзы» [2004, с. 165], и понятно, что крушение одной из основ ведет к крушению оставшихся. Продолжая эту мысль, даосы сравнивали правителя с «сердцем» государства, благодаря которому функционирует «тело» общества. Соответственно, «у кого сердце в порядке, у того тело и сочленения не докучают друг другу» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 172]. Наконец, «правитель – это корневище и корни, слуги – это ветви и листья» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 183], поэтому при плохих корнях дерево не может расцвести.

Думаем, каждое из трех вышеприведенных образных сравнений хорошо показывает важность взаимодействия правителя с народом, или шире, власти и общества. Это актуальное по сей день положение приобрело в даосской традиции особый, сакральный смысл, где правитель и народ были элементами бытия, и от их гармонии зависела стабильность мира. Потому что нельзя представить Дао, обособленное от человека. Дао – всеобщий закон развития, если рассматривать его сквозь призму человеческого бытия. Без человека Дао было бы неосмысленным, бесформенным объектом, вечной формой материи, не имеющей смысла. Дао не может осмыслить самое себя иначе как через человека, через которого «бытийствует» само бытие.

Конечно, даосы верны своим принципам, считая, что все происходящее в мире является воплощением Дао, суть которого – естественный ход вещей. Государственное управление не требует особых усилий или талантов со стороны правителя, ведь «дела Поднебесной не нуждаются в управлении – они идут, следуя своей естественности» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 23]. Вечное и неизменное дао является главной движущей силой существующего, в том числе политической сферы. Жизнь и развитие государства зависят от дао и мудрого правителя – его воплощения, который получает благословение Неба. Во времена царствования дао самая главная задача правителя – подобрать достойное окружение и поставить чиновников, которые бы работали на благо народа. В эти времена жизнь государства измеряется благом для человека. В другое, неблагоприятное время, государство существует для собственного блага, то есть блага правящей верхушки и богачей; жить же в таком государстве становится невозможным во всех смыслах. Вот что об этом пишется в «Хуайнаньцзы»: «во времена, когда царит *дао*, подыскивают людей для государства, когда нет *дао*, подыскивают государство для людей» [2004, с. 183]. Поэтому дао не просто онтологический принцип возникновения и существования мира, не просто детерминистическое основание всех процессов и явлений, но и закон социального бытия. Данный закон извечен и не установлен правителем, имеет приоритетное положение над всеми установлениями человеческого общества.

Заключение

Были ли даосы идеалистами в своих взглядах на политику управления государством? Отнюдь, и это показано нам в том же трактате «Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы», где они характеризуют свою эпоху словами «разрушающийся мир», в котором правители истощают силы народа, думая о своем благополучии и комфортных условиях жизни. Итог всего этого печален, так как «Поднебесная не в состоянии сохранить свою истинную природу» [Хуайнаньцзы 2004, с. 155]. Последнее значит победу несправедливости и неправды, уход от гармонии, а следовательно, утрату индивидуального и общественного согласия и благосостояния⁵.

Государство и населяющий его народ, по мнению даосов, представляют собой единую систему, взаимосвязанную и взаимозависимую. Государство существует, пока в нем есть милосердие и долг, люди живут благодаря достойному поведению – имеется в виду общественное согласие как основа государства. Государство, которое забывает о долге, обязательно погибнет, точно так же, как и человек, отринувший добро.

Библиография

Irwin, William. 2016. 'Minimal State Taoism', *Reason Papers* 38, no. 1 (Spring 2016), New York, pp. 65-74.

Rapp John, A. 2012. 'Daoism and Anarchism. Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China'. New York, 347 p.

1972. Дао дэ цзин. *Древнекитайская философия. Собрание сочинений в двух томах*, Т.И. М., Мысль, сс. 114-138.

Лю Шао 2001. 'О человеческом существе (III в.)', перев. с кит. Зиновьева Г.В. *Искусство властвовать*. М., Белые альвы, сс. 176-258.

Мархель, Е. 2014. 'Даосизм и конфуцианство как альтернативные пути развития древнекитайского общества', *Вестник Томского государственного университета*, № 384, сс. 50-52.

Померанцева, Л. 2004. 'Вступительная статья', *Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы*, пер. Л.Е. Померанцевой, сост. И.В. Ушаков. М., Мысль, сс. 5-18.

Сагикызы, А. 2007. 'Философия власти (легизм и макиавеллизм)', *Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы*. Алматы, 470 с.

Торчинов, Е. 1993. 'Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания', СПб., Андреев и сыновья, 310 с.

Хуайнаньцзы, 2004. 'Философы из Хуайнани', пер. Л.Е. Померанцевой, сост. И.В. Ушаков. М., Мысль, сс. 19-248.

Transliteration

Irwin, William 2016. 'Minimal State Taoism', *Reason Papers* 38, no. 1 (Spring 2016). New York, pp. 65-74.

Rapp John, A. 2012. 'Daoism and Anarchism. Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China'. New York, 347 p.

1972. Dao deh czin [Tao Te Ching], *Drevnekitajskaya filosofiya. Sbranie sochinenij v dvuh tomah*, Т.И. М., Mysl', ss. 114-138.

Lyu SHao 2001. 'O chelovecheskom sushchestve (III v.)' [About the Human Being], perev. s kit. Zinov'eva G.V. *Iskusstvo vlastvovat*. M., Belye al'vy, ss. 176-258.

Marhel', E. 2014. 'Daosizm i konfucianstvo kak al'ternativnye puti razvitiya drevnekitajskogo obshchestva' [Taoism and Confucianism as Alternative Ways of Development of Ancient Chinese Society], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, № 384, ss. 50-52.

Sagikyzy, A. 2007. 'Filosofiya vlasti (legizm i makiavellizm)' [Philosophy of the Power (Legalism and Machiavellianism)], *Vlast' kak cennost' i vlast' cennostej: metamorfozy svobody*. Almaty, 470 s.

Torchinov, E. 1993. 'Daosizm. Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya' [Taoism. Experience of the Historical and Theological Description]. СПб., Andreev i synov'ya, 310 s.

Huajnan'czy, 2004. 'Filosofy iz Huajnani' [Philosophers From Huainan], per. L.E. Pomerancevoj, sost. I.V. Ushakov. M., Mysl', ss. 19-248.

Примечания

¹ Л.Е. Померанцева замечает, что «Хуайнаньцзы» нельзя назвать абсолютно даосским производением, так как его авторы опирались на легизм и конфуцианство. «Несмотря на спорадические антиконфуцианские выпады, естественные в даосском контексте, наши философы выстраивают схему отношений внутри социума по конфуцианской модели» [Померанцева 2004, с.8].

² Отчасти, эти представления были синтезированы в трактате Лю Шао «О человеческом существе» [2001, с. 255] (III в.н.э.): «Все приходит в свою противоположность – это благородный муж и называет Дао-путем». Приводя этот пример, мы отнюдь не пытаемся отождествить «инь-ян» и дао, как это может показаться на первый взгляд, но хотим обратить внимание на то, что некоторые концепты китайской культуры (и философии как ее феномена), являются базовыми для различных философских направлений, дававших свою интерпретацию этим концептам.

³ «Кто опирается на ум многих – для того нет ноши, которую бы не поднял. Кто использует силу многих – непобедим» [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы 2004, с. 150].

⁴ Характеризуя совершенномудрого правителя, осуществляющего недеяние, «Хуайнаньцзы» [2004, с. 27] отмечает: «Безмолвный, пребывает в недеянии, но ко всему причастен; невозмутимый, не управляет, а все содержит в порядке. То, что я называю «недеянием» означает не опережать хода вещей; то, что называю «ко всему причастен», – это следовать ходу вещей; то, что называю «неуправлением», – не изменять естественности; то, что называю «все содержит в порядке», – соблюдать взаимное соответствие вещей».

⁵ Между прочим, ханьская эпоха, которую Л.Е. Померанцева отождествляет с эпохой римской империи, была действительно далека от идеала. Вместо культа гармонии царил культ крайностей, а коллективное начало в общественной жизни уступило место индивидуальному.

Качеев Д.А.

Даосизмдегі мемлекет тұжырымдамасы

Бұл мақалада философия тарихында аз зерттелген мәселенің бірі – мемлекет туралы даостық көзқарас қарастырылған. Айтып кетуге тиісті жағдай, даосизмнің конфушілдіктен айырмашылығы, оның қоғам мен мемлекетке қатысты анық айқындалған көзқарастары жоқ. Бірақ мемлекетті басқаруда Дао жолын ұстанған «Көктің ұлы» ретінде императордың рөлін зерттеу мәселесінде «мемлекет» тұжырымдамасы туралы бізге жалпылама көзқарасты береді.

Даосизм мемлекеттік мәселені мораль мен саясаттың арақатынасы ретінде диалектикалық тұрғыда қарастырады. Біртұтас мемлекеттің нормативтілігі моральға негізделіп құрастырылған, бұл екеуі қоғам дамуының теңбе-теңдігін сақтай отырып, бір-бірін теңдестіреді.

Мемлекеттегі күшті авторитарлық биліктің қажеттілігін ақтап алу мен мойындалуын көздеп, даосизм бұл билікті, билеушінің ауыртпалықтары мен міндеттері болғандықтан өзінің іс-әрекеті мен сөздері арқылы халықтың абыройына лайықты болуы тиіс деп негіздейді. Даостар тек авторитаризмнің дәл осындай түрі – қоғам мен биліктің бір-біріне деген құрметтілігіне, мемлекеттің эволюциялық жолмен дамуына жетелейтіндігін мойындайды.

Дао мемлекеттігі барлығын қамтиды – «Көктің ұлы» ұстануға тиісті іс-әрекетсіздік жолынан бастап, зандармен аяқтасақ, ол қоғамда сабақтастықтың орнауына үлес қосуы керек. Даостар заңды құқықтың басымдылығын жақтаған, бірақ олар заңдар қатаң емес, керісінше әділетті болуы қажет деп есептеген.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ В ТРАКТАТАХ НАСИР АД-ДИНА ТУСИ

Аннотация. В статье исследованы творчество и деятельность Насир ад-Дина Туси, которые повлияли на культуру ислама Средневековья. Богато и многогранно наследие Насир ад-Дина Туси, охватывающее разные сферы наук: философию, политику, этику, богословие, юриспруденцию, логику, психологию, экономику, литературоведение, физику, астрономию, математику, тригонометрию, геометрию, географию и многие другие. Основанная им в 1259 году Марагинская обсерватория оказала влияние не только на обсерватории исламского Востока, но и Пекина. В статье рассматриваются ряд его работ с точки зрения философии культуры, а также некоторые исследования, посвященные его творчеству: Мамедова А. «Мировоззрение Насир ад-Дина Туси», Кьеджори Ф. «История элементарной математики» и другие. В научной методологии использован сравнительно-исторический анализ. В Багдаде на его надгробье имеется надпись: «Помощник религии и народа, шах страны науки», что является прекрасным показателем высоких достижений азербайджанского ученого, внесший вклад не только в исламскую культуру, но и сокровищницу мировой культуры.

Ключевые слова: Насир ад-Дин Туси, философия, культура, наука, трактат, этика, тригонометрия.

Введение

Культура представляет собой созидательный процесс, обеспечивающий интеллектуальное, этическое, правовое, экономическое и институциональное развитие общества, его поступательный прогресс во времени и пространстве. **Исламская культура** – это целостная система, включающая в себя многообразие культур, объединённых одной верой – исламом. Идеи пророка Мухаммеда и священной книги мусульман – Корана являются базовой идеологией мусульманской цивилизации, позитивно воздействовавшей на социально-культурное развитие Средневековья, география влияния которого включает обширные территории от Испании до Китая. Мусульманская культура возродила науку и искусство Античной Греции и Рима, и явилась связующим звеном между Античностью и Европейским Средневековьем. Она оказала влияние на мировую культуру – через Испанию – на Европу и Латинскую Америку.

Цивилизация характеризуется целостной системой культуры, интегрирующей в себе такие институты как письменность, государственность, управление, наука и образование, религиозные и экономические институты и др., она также характеризуется высоким технологическим развитием. Ярким примером наиболее эффективных локально-исторических цивилизаций являются древнеримская, египетская и другие. **Арабо-исламская цивилизация** также построила могущественное государство, именуемое арабским халифатом, и была объединена общим языком – арабским, на котором написан Коран, имела сложную и высокоразвитую культуру, характеризовалась великими открытиями в области науки и техники (технические достижения в области сельского хозяйства, ирригационная система, инженерные сооружения: канализации, дамбы, водохранилища; обработка металлов, производство бумаги, хлопка, ткани и др) [Мир-Багирзаде 2011, сс. 3-4].

Каждая цивилизация определяет те ценности, которые становятся важными для всех, причисляет себя к ним. Главной связующей силой внутри исламской цивилизации стала религия – ислам. Арабо-исламская цивилизация процветала во множестве крупных самостоятельных государств. Исламская цивилизация объединила географически весьма различные регионы и была создана после провозглашения коранического откровения устами Мухаммада, оставаясь на века без значительных изменений, объединив всех представителей исламского мира. Рождённая исламом цивилизация стала неизменной во времени и пространстве. Это общество, преимущественно укрепившееся в том или ином регионе, процветало и самовыражалось в самобытном интеллектуальном творчестве, в котором имелись и местные культуры, и исламский характер не мешал этому фактору глубоко укорениться. Турецкий ислам османского периода, иранский ислам времён династии Сефевидов или индийский ислам эпохи великих Моголов проявились как оригинальные образования, где приоритет мусульманской религии не препятствовал существованию других весьма специфических течений. В то же время эти культуры, объединённые общностью языка, не могли существовать в изоляции, Эта цивилизация открывается в различных аспектах: с одной стороны, она характеризуется блестящими техническими и материальными достижениями, обеспечивающими комфорт и даже роскошь, с другой – нам открывается религиозная и интеллектуальная ориентация этой цивилизации, благодаря которой можно представить менталитет всего общества.

Первая имперская цивилизация ислама, арабо-мусульманская, которая развивалась вначале под эгидой Омейядов, затем Аббасидов и Фатимидов, и росла вместе с мирским триумфом ислама, может быть названа «классической» в самом общем значении этого термина. Избежавшая уча-

сти остаться всего лишь переходной эпохой, она воспринималась как достойная модель для подражания, как первое и совершенное воплощение общественного типа, порождённое заповедями самого Корана и, таким образом, имеющее авторитетность. Это общество достигло самого наивысшего расцвета культуры эпохи Средневековья, благодаря особым условиям, порождающим гениальных учёных, выходящих за временные рамки.

Методология исследования

Мусульманская культура рассматривается как синкретическая культура, вобравшая в себя древние и современные для своего времени культурные традиции различных народов, в которой огромное влияние имела священная книга мусульман – Коран, сформулировавшая главные правила отображения мира. Азербайджанская средневековая культура рассматривается как неотъемлемая часть исламской цивилизации, которая внесла немалый вклад не только в сокровищницу восточной, но и мировой культуры. Азербайджанская культура дала миру таких талантливых учёных и деятелей искусства как Насреддин Туси, Низами Гянджеви, Физули, Солтан Мухаммед и др.

До настоящего времени исследования мусульманской культуры проводились преимущественно с точки зрения религиозной идеологии, в аспекте художественно-филологического анализа, с позиций религиоведения и исторической арабистики. В современных условиях перед философской наукой стоит задача изучения целостности всемирной истории не только через выявление сходных и совпадающих черт, присущих различным цивилизациям (многообразие в единстве), но и через осознание того, что каждая из них явилась своеобразной формой развития определенных граней человека как культурно-исторического существа. При таком подходе важное значение приобретает раскрытие парадигмы мусульманской цивилизации и постижение ее всемирной исторической роли, которая не просто выявляет, но и определяет социально-культурную сопряженность с другими цивилизациями как их общечеловеческое измерение. Эта духовная парадигма выявляется посредством анализа огромного многообразия культурных и идеологических феноменов, прежде всего, того исторического периода, в течение которого парадигма получила относительно законченную и устойчивую форму. Таким образом, философская реконструкция и описание мусульманской культуры предполагает знание того, что определяло видение мира и человека.

Следовательно, философия истории и культуры и история философии и культуры должны рассматриваться как стороны единого процесса позна-

ния. Одной из важных характеристик классической мусульманской культуры – т. е. в философском аспекте, имея ввиду логические дефиниции, – является то, что ее основными структурными элементами выступают не столько науки (как в западно-европейской мысли), сколько ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира.

Творческое наследие Насир ад-Дина Туси – трактаты

Богато и многогранно наследие Насир ад-Дина Туси, историк математики Ф. Кеджори [1917, с. 141] так характеризует его математические способности: «Насиреддин на далеком Востоке, в период временного прекращения военных завоеваний татарских правителей, разработал в значительной степени как плоскую, так и сферическую тригонометрию».

Марагинская обсерватория, собравшая вокруг себя знаменитых ученых со многих концов мира под руководством Насир-ад-Дина Туси, стала знаменательным событием в научном мире дала колоссальные научные открытия во многих областях, а также изобрела новые и совершенные астрономические приборы и инструменты. Многие известные ученые средневековья и даже нашего времени используют открытия Насир ад-Дина Туси и его обсерватории. Коперник был прекрасно знаком с его научными трудами и теоремой о преобразовании кругового движения в прямолинейное, которое было разработано им на основе наблюдений над движением планет. Он занимался разработкой результатов наблюдательной астрономии, а также проблемами теоретической астрономии. Он также был автором гениального труда «Эльханские таблицы». Известный ученый астроном М.Ф. Субботин [1951, с. 57] писал: «Эти таблицы навсегда останутся лучшим памятником его славы. Создавая эти таблицы на основе специально поставленных наблюдений и критической переработки математических теорий Птолемея, Насиреддин блестяще выполнил ту программу, которую спустя 300 лет сделал целью своей жизни Тихо Барге. Уже это показывает, насколько глубоко Насиреддин понимал потребности науки и как правильно он ставил задачи».

Насир ад-Дина Туси внес большой вклад в историю развития математики, в частности, в разработку принципиального подхода к теории параллельных линий и создание плоской и сферической тригонометрии как самостоятельной дисциплины. Он выдвинул идею возможности сравнения прямых и кривых поверхностей с помощью движения (качания), что стало одним из важных принципов новой математики [Максудов & Мамедбейли, 1981 с.19]. Насир ад-Дином Туси написано много научных трудов, включая трактаты, их более 100, и среди них необходимо отметить:

1. «Зидж Эльхани». Астрономический каталог Марагинской обсерватории, составленный самим Туси, но являющийся плодом 12-летнего труда всех ученых Марагинской астрономической обсерватории. В предисловии к этому каталогу он называет имена его 4 выдающихся ученых: Мувайидэдин Орди, Фахреддин Мараги, Фахреддин Ихлати, Наджемеддин Дебирани. Полного печатного издания этих таблиц нет, некоторые таблицы изданы отдельно - таблица координат 256 городов. Одна из древнейших рукописей «Зидж Эльхани» находится в Париже. Эта копия переписана сыном Туси Асильэдином Хасаном (Париж, 169). «Зидж Эльхани» написан на персидском языке, но известны 2 перевода на арабский язык: перевод Шахабеддина Халеби (Оксфорд, 1897) и перевод Али бен аль Хусейн в Готе (1404).

2. «Трактат об астролябии» в 20 главах. Эта работа является руководством для наблюдения при помощи астролябии, написана на арабском и персидском языках. Имеется перевод на азербайджанский язык (ГПБ, Опись Дорна №317). Рукопись находится в ИВАНе (А, 261 Р) в отделе Восточных рукописей библиотеки АГУ.

3. «Собрание сочинений по астрономии и геометрии».

4. «Шаклул гита» или «Трактат о полном четырехстороннике». На русском языке эта работа Насир ад-Дина Туси издана в 1952 году в Баку (Мухаммед Насирэддин Туси «Трактат о полном четырехугольнике» (под ред. Г.Д. Мамедбейли и Б.А. Розенфильда). Об этой работе Туси написан ряд исследований.

5. «Трактат о постулатах Эвклида» Единственный экземпляр этой работы находится в Париже (2467,5).

6. «Основание геометрии» работа заимствована у Эвклида. Рукопись этого труда находится только во Флоренции.

7. «Об отражении и преломлении света». Единственный экземпляр находится в Берлине. В других источниках эта работа называется «Книга об отражении лучей».

8. «Книга о драгоценных камнях». Насир ад-Дина Туси подробно описывает свойства драгоценных камней, а также их месторождения и способы обработки. Хорошо сохранившаяся рукопись хранится в ИВАНе (Р.1861 12). Этот труд имеет определенное значение в истории геологии и минералогии.

9. «Мораль Насири» (Ахлаг-Насири). Наиболее распространенная на Востоке книга о морали и воспитании. Она написана в 1235 г., когда Насир ад-Дин находился в Кужистане, и посвящена тогдашнему правителю Кужистана – Насиреддину Мохташаму. В этом произведении связаны воедино рассуждения Туси о философской основе чистоты морали, о руководстве семей и воспитании детей, о политике управления страной.

«Ахлагхи Насири» состоит из 3 частей: «Чистота морали», «Руководства семьей», «Политика управления страной». «Ахлагхи Насири» неоднократно издавался в Бомбее, в Тегеране и других городах типографским и литографским способами. Труд Туси ценен и заслуживает глубокого и тщательного изучения. Его включали и в исследования советской педагогики.

10. «Комментарии к «Обозначениям» главы Шейхов (Авиценны)». «Обозначения» («Инарат...») – это философский трактат Абу Али Сины. Фахр Рази в своих комментариях сильно критиковал эту работу и Туси в своих комментариях к «Обозначениям» выступает в защиту Абу Али Сина. Самая древняя рукопись «Шахр ишарат» Насир ад-Дина Туси датирована 1246 г. (644 г.х.). Эта работа Туси издана в Турции. Немецкий ученый Хортен написал несколько работ, посвященных анализу философских взглядов Насир ад-Дина Туси и Фахр Рази.

11. «Основные извлечения из логики». Этот труд представляет огромный интерес для изучения, так как является заметным явлением в истории логики вообще, на Востоке в частности. Он был издан в 1947 году в Тегеране в типографии университета. Книга отредактирована доцентом Резеви.

12. «Ихтиярат» (Избрание счастливых дней). Книга астрологического содержания, переведена на азербайджанский язык. Во введении к труду «Основные извлечения из «Логике» доцент Тегеранского университета Резеви, перечисляя научные труды Туси, указывает на некоторые. К сожалению, он дает только простое перечисление названий трудов Насир ад-Дина, не указывая, где они хранятся.

13. «Таджрид аль этигад». Богословский трактат, отражающий философские мысли автора о каламе с точки зрения логики.

14. «История Багдада» – приложение к книге Джахангуша Джувейни.

15. «Книга законов».

16. «Книга о халифате».

17. «Книга поучений»

18. «Трактат о верном утре».

18. «Трактат об изучении радуги».

19. «Описание высокочтимых».

20. «Кетаб аль-фусус фи аль-усул».

21. «Рисалие исбат-е ваджиб»(Трактат о доказательстве необходимого (необходимо-сущего)).

22. Насир ад-Дин Туси «Рисалие андар гисмет-е мовджудат» «Трактат относительно видов сущего» (или «Трактат о разделении (классификации) сущих»).

Отражение философии культуры в трактатах Насир ад-Дина Туси

Труды Туси характеризуются многогранностью знаний и их энциклопедичностью. Он был ученым-теоретиком и практиком. Он также был прекрасным политиком и дальновидным человеком, которого интересовали общественно-политические проблемы на государственном уровне, но как ученого его интересовали философские проблемы, которые были основой всех наук, как в античном мире, так и в средневековом мусульманском Возрождении, в котором он жил.

В философских произведениях Туси уделяет особое внимание онтологической проблематике. В отличие от предшественников - перипатетиков, он в своей теории придерживался принципа детерминизма в вопросе бытия.

Туси посвящает свою уникальную работу «Рисалиеи исбат-е ваджиб» (Трактат о доказательстве необходимого (необходимо-сущего) обоснованию исходно независимой бытийности и самодостаточности необходимо-сущего. Он [Туси 1992, с. 2] делит конкретно сущее на *необходимо-сущее* и *возможно-сущее*: «Несомненно, все существующее в бытии находится не вне сферы разделенности на 2 группы: все или сущностно необходимо-сущее или же сущностно возможно сущее».

Автор [Туси 1956, сс.15-16] ставит в полную зависимость бытийность возможно-сущего от бытия необходимо-сущего: «Если не будет необходимого бытия, то не будет вообще никакого бытия: возможное бытие не может существовать само по себе, при отсутствии до себя предшествующего другого (бытия). Все конкретно-сущее является возможно-сущим и, чтобы могло существовать это возможно сущее, обязательно существование необходимо-сущего». «Бытие же необходимо-сущего не зависит ни от чего,...оно всегда было, оно есть и всегда будет» [Туси 1956, с.17]. Ученый затрагивает данную проблему - доказательство необходимого (необходимо-сущего) также в ряде других работ, среди которых можно выделить «Трактат относительно видов сущего» [Туси 1987, сс. 35-36].

Насир ад-Дин Туси [1987, с.4] в своих работах приводит различные высказывания и доводы, аргументирующие бытие необходимо-сущего на основании принципа детерминизма. «Все возможно-сущее имеет причины». Для реализации нечто, оно должно быть обусловлено определенной причиной (или причинами). «Ясно, что актуализация или неактуализация чего-либо зависит от необходимости (т.е. необходимой причины). Бытие делится на три самостоятельных вида: необходимо актуальное, необходимо неактуализирующееся, т.е реализация чего определяется как невозможное, и на то, актуализация или неактуализация чего возможна».

Необходимость (актуализации) находится или в сущности или в не в сущности (актуализирующегося)...К первому (виду) относится то, что

причина необходимости бытия, которое заключена в его сущности, ко второму (виду) – то бытие, чего необходимо в силу других (причин); к третьему (виду) – то, (бытие) чего невозможно или в силу сущности, или по другим (причинам) [Туси 1987, с.7].

Бытийность необходимо-сущего обусловлена самодостаточностью его сущности, которой присуща необходимость существования. Туси подчеркивает, что бытийность возможно-сущих, напротив, полностью зависит от определенных причин, обуславливающих актуализацию их существования. Казуальная-причинная связь, образуемая сущностно актуализирующими причинами, не может образовывать ряд бесконечного регресса.

«Неразумно полагать, чтобы творцом или породителем действия было тело, ведь оно, в свою очередь, также должно было бы иметь другого создателя. В этом случае подразумевается обратное движение, а бесконечное обратное движение невозможно. Таким образом, необходимо, чтобы создателем мира было нечто другое, чем тело» [Туси 1987, с. 6].

Причинно-следственные связи должны иметь одну цель, которая имеет в своей основе изначальное звено - нетелесную первопричину, с помощью которой все остальные сущие обретают действительность существования. Бытийно-необходимое выступает подобной причиной.

Как отмечает Туси [1987, с.1]: «Самой замечательной из наук и благороднейшей в мистическом гностицизме ... является та, что познает сущность бытийно-необходимого. Поскольку величие науки соразмерно величию познаваемого ею предмета и поскольку сущность бытийно-необходимого, несомненно, является самой величественной, то наука о его сущности и является самой величественной из наук».

Бытийно-необходимое определение в онтологии Туси наделяется статусом первоначала всего сущего, которое не может быть телом, то есть, материальным началом; определяющие параметры сущности необходимого не конкретизируются.

Восточные перипатетики, в том числе и Насир ад-Дин Туси, бытийно-необходимое называет «Аллахом, Создателем», но иногда уточнение и представление этих понятий не идентично с религиозным смысловым содержанием. Туси к понятию «Аллах» обращается в своем онтологическом учении только тогда, когда перед ним встает задача определения исходных оснований (или исходного основания) бытия, точки отсчета развития конкретно-сущих: от простейших форм до высших. В своем учении он [Туси 1987, с. 36], опираясь на признание всеобщего и абсолютного детерминизма, Аллаха полностью идентифицирует с первопричиной: «Так как бытийно-необходимое является причиной всего сущего, то его можно называть Прародителем, Создателем, Аллахом», в котором Аллах-Бог выступает синонимом философского понятия «бытийно-необходимое».

Он [Туси 1956, с. 77] подчеркивает: «Пока не будет необходимости, не будет ни необходимого, ни возможного...Исключением из сказанного является обязательно необходимое, результатом чего выступает истина». Бытийно-необходимое или «Аллах» выступает как первопричина, Истина, Логос, закономерность, детерминированность бытия.

Насир ад-Дин Туси для метафизического, философского объяснения слова «Аллах» использует философское определение «необходимо-сущее» и применяет принцип детерминизма при рассмотрении проблем, связанных с миром возможно-сущих.

Как пишет автор [Туси 1992, сс. 9-10]: «Все, что достигло состояния актуализации, его актуализация необходима. Но эта необходимость возможного приложима к нему (т.е. быть признана таковой) только после его актуализации; необходимость предшествует его актуализации и является причиной актуализации. И актуализирующееся является результатом этой необходимости».

То, что присуще системе религиозных представлений, не отражается в философском видении: Туси [1992, с.43] считает, что нельзя приписывать Аллаху наличие у него воли: «Воля – понятие, абстрагируемое людьми и присуще только им». Аллах как бытийно-необходимое – это сугубо метафизическая категория, это первопричина – Логос».

Ученый, рассматривая проблему причинной обусловленности существования конкретно-сущих и отдельных аспектов, закономерностей и их бытийности, рассматривает *причины: необходимые, полные и неполные, внутренние и внешние* и т. д. Казуальные – причинные – отношения не подводятся к абсолютной детерминированности, он допускает наличие случайностей, где становление каждого конкретно-сущего, возникновение того или иного явления в зависимости от различия условий, множества факторов, причин в совокупности своей обуславливающих реализацию определенных феноменов (будь-то тело или явление), может быть, как закономерным, так и случайным. Но, по его версии, возможно влияние случайности в отношении актуализации отдельных конкретных вещей, отдельных конкретных явлений, а общий ход развития, становление бытия, его видов подчинено детерминированной закономерности.

Насир ад-Дин Туси рассматривает виды бытия в произведениях: **«Ахлаг-и-Насири»** и **«Трактате о разделении (классификации) сущих»**.

В своей характеристике бытия ученый [Туси 1987, с. 34] отмечает, что бытия как такового нет, потому что «абсолютное бытие как таковое – понятие - сугубо умственное, оно не является внешне (оформленным)».

«Первой разновидностью бытия является необходимое, второй разновидностью является истина» [Туси 1987, сс. 35-36]. Истина как высшая разновидность бытия определяется как Высший – Космический Разум,

после идет Космическая Душа, девять небесных сфер, четыре элемента, минералы, растения, животные. Данная формула бытия схожа с иерархией бытия сторонников эманационной теории нисхождении бытия из единого начала – Аллаха.

Ученый, как и многие восточные перипатетики, различает 5 субстанционных основ возможно-сущего бытия: разум, душа, материя, форма, тело. И ни одно из них не существует обособленной, самостоятельной самостью в расчлененном виде, все они рассматриваются лишь в сознании исследователей при необходимости определения подлинных оснований существования и сущностной специфики того или иного конкретно-сущего явления действительности.

В реальности вне познающего субъекта эти 5 субстанций, вернее, их различные сочетания, в конкретных феноменах действительности образуют нерасчлененное единство [Туси 1987, с. 36]. Рассматривая также категориальные акциденции, философ отмечает определенную значимость акциденций «количество» и «качество», считая их непосредственно связанными с субстанцией.

В своих онтологических исследованиях, Туси особое внимание уделял проблеме соотношения материи и формы. По версии Туси, материя извечна и неуничтожима. «Если кто-нибудь с позиции внимательного и знающего исследователя обратит внимание на изменение веществ, на разрушение и восстановление их структур и составов, на их превращения и противоречия между ними и будет знать об обмене веществ, процессах становления и исчезновения, то обязательно поймет, что ничего в мире полностью не исчезает; изменяются только формы, состояние, состав, структура, цвет, качества (одних конкретно-сущих), превращаясь в (другие) сложные тела или же в простые вещества. Например, вода превращается в воздух, а воздух - в огонь. Вещество (материя), превращаясь, продолжает свое существование во всех этих состояниях, в противном случае нельзя было бы говорить о превращении воды в воздух, а воздуха – в огонь. Потому что, если бы не было общего свойства между уничтожающими сущими и вновь возникающем сущем, то нельзя было бы говорить о превращении одного сущего в другое сущее. Вещество (материя) некоего конкретно-сущего имеет определенное (сущностное) качество, при изменении (тех или иных) качественных данных, он становится лишь новым конкретно-сущим, потому что вещество телесно-сущих не обладает свойством уничтожения» [Туси 1989, с. 67].

Насир ад-Дин Туси [1989, с. 49] придерживался концепции атомарного строения материи «Каждое тело, в силу соответствующих в каждом случае причин, состоит из определенного количества частиц, именуемых атомами (т. е. частицами, которые неделимы и называются единичными

субстанциями, сущностями). Четыре разновидности первоматерии: *земля, вода, воздух, огонь* – несмотря на свои различия, их субстанция (материя) едина. Различие же первоначальных четырех элементов обусловлено различием их «телесной формы».

По учению Аристотеля, мир конкретно сущих состоит из смешения четырех элементов, состоящих из первоматерии и элементарных форм. Не объясняя, как происходит воссоединение тех или иных определенных элементарных форм с первоматерией, он предполагал, что воссоединение происходит под влиянием космического разума.

Как онтологическая категория, выражающее единство материи и формы, Ибн Сина для разграничения материи и элементарных форм, ввел понятие «тело» и «телесная субстанция». Но определяя элементарные формы, как то, что предрасположено к принятию протяженной материи, он допускал их разделенность.

Насир ад-Дин Туси считал, что материя как таковая не существует, даже самые ничтожно малые частицы ее представляют единство элементарной формы и материи, являются одновременно и материей, и формой, иными словами, оформленной материей.

И форма характеризуется как внутренняя определенность частиц, различающихся по своим видовым качествам, а также всего многообразия конкретно-сущих. «Следует знать, что каждая из частиц мира получает сущностную определенность под влиянием присущей ей собственной формы. Вещество земли, воды, огня и воздуха базируется на единой основе. Различаются они потому, что в основе этой возникают различные влияния; так, в форме сущности огня возникает такое влияние, какое не может возникнуть в формах земли и воды, имеющих ту же основу. Каждая из частиц мира оказывает такое влияние, которое не может исходить из другой, не обладающей этой формой частицы» [Туси 1992, с. 3]. Исходя из этого изложения Туси, форма определяется как суть бытия каждого сущего, его качественно-сущностная, органически присущая ему определенность.

Интересно Туси характеризует единство формы и материи и их соотношение в стихотворном комментарии к поэме Авхададина Рази на примере воска и его формы (т.е. внешней его оформленности). Он различает форму, сущностно непосредственно сопричастную данному конкретно-сущему, и форму его внешней оформленности: «основу его (воска) составляет единство двух вещей», т. е. материи и имманентной ей формы; что же касается формы, придающей воску внешнюю оформленность, то она непосредственно, органически воску не принадлежит. Здесь в его стихотворном произведении превалирует суфийская онтология мысли, что все исходит от Аллаха и к нему возвращается, но в нем мы видим также

утверждение: «...материя постоянно создает соответствующие ей формы», «материей создаются сотни форм, и каждая из них является как бы ключом, открывающим новые формы»*.

Формы являются изначально имманентными несотворенной перво-материи, они сопричастны ей, переходя при определенных условиях из потенциального состояния в актуальное, превращаются друг в друга, сочетаясь, образуют сложные тела, качественное многообразие видов материального бытия.

«Абсурдно, чтобы сущность (основа множественности) происходила от него (Аллаха), от некоей Его самоизбыточности; этот атрибут Его является той ступенью, которой не присущи множественность и многообразие. А что касается божественного волеизъявления, то (понятие) воли неприменимо к Нему (Аллаху), оно присуще людям. Причиной актуализации сущего не может быть какая-то иная природа или какая-то иная сила, она находится в самой сущности актуализирующего. Сказано и достаточно» [Туси 1992, с. 43].

В работах Туси нередко встречается выражение «Даритель форм», в котором он имеет в виду Аллаха. Здесь отражена средневековая философская мысль о том, что Аллах является исходной формообразующей силой, обуславливающей многообразие форм мира множественности. Но такое представление и признание Аллаха трансцендентным миру множественности формообразующим началом характерно для его более ранних работ. И данная мысль выражалась при рассмотрении других проблем, но не проблемы непосредственного соотношения материи и формы, в которой анализируется проблема образования форм, их взаимосоотнесенности с материей.

По мнению Туси [1992, с. 43], «все многообразие конкретно-сущих не является результатом самоизбыточности, эманирования божественной сущности, так же, как не создано по желанию и воле Аллаха. Ученый представляет нам философское осмысление понятия «Аллах», выступающего как необходимо-сущее, как обозначение формы форм, первоначала, актуализирующего бытие (совокупность конкретно-сущих), оно не трансцендентно актуализирующимся. Форма форм как первоначало (так же как и первоматерия) не имеет самостоятельного существования, а является как бы исходной энергетической силой, актуализирующей многообразие различных форм, выступающей как генетический код, сущностная определенность соответствующих конкретно-сущих и основная причина их актуализации – но причина, которая находится в самой сущности актуализирующегося».

* Поема А. Рази и стихотворный комментарий Туси к ней опубликованы в книге: Мухаммед.Мударриси (Зенджани) Саргзеште ве агаиде фалсафейе хадже Насиреддин Туси. Тегеран, сс. 155-159.

Мир материальный – мир конкретно-сущих рассматривается как развивающийся от низших форм к высшим на основе элементарных частиц, которые автор именуется «материальными».

«Низшая ступень всего возникающего – минералы, (ступень) выше них составляют растения, они превосходят и минералы, и (элементарные) частицы, которые используют, что является причиной их развития. А ступень, которая выше растений, представляет животный мир; он, в свою очередь, будучи выше растений, минералов, «материи» (т. е. элементарных частиц), подчиняет их себе, в частности, использует растения для питания. Ступенью выше животного мира является человек. Он, будучи высшей «материей», выше минералов, растений, животных, подчиняет их своей природе. Человек отличается от четырех элементов, минералов, растений и животных своим умом и речью: он обладает особыми способностями, благодаря которым появляются различные науки и виды искусства» [Туси 1987, с. 4].

Автор анализирует каждую из более высоких ступеней градации материального бытия, подчеркивает связь и преемственность последующих, утверждая эволюционность процесса развития.

Эволюционный характер развития проявляется и в трактовке «душевных сил», специфичных для определенной группы феноменов органической природы. Души, органически присущие своим носителям, составляют с ними неразрывное целое и находятся в зависимости от своей принадлежности к соответствующей иерархии бытия, на различных стадиях совершенства. Самой простой формой души является растительная душа, за ней следует животная душа, наиболее совершенная видовая форма души – это душа человека.

Насир ад-Дин Туси [1987, с. 43] характеризует душу так: «Человеческая душа – такая простая субстанция, благодаря которой разум познает все (в том числе и ее самою (эту душу))...Все изменения в теле и любая деятельность (человека) осуществляются благодаря ей. Признание существования души не нуждается в доказательстве, для этого не требуется никаких доводов, так как самым очевидным и убедительным доводом является сам факт существования людей. Сонный – во сне, бодрствующий – в полном сознании, пьяный – в нетрезвом состоянии могут отрицать все, что угодно, но ни один из них не может отрицать свое существование».

Как пишет Туси [1989, с. 36]: «Если человек будет воздерживаться от всего, что вредит и ослабляет его душу, то обязательно активизируются внутренние силы его (человеческой души). Он начнет проявлять активность в той области, которая соответствует ему (т. е. сущности) – заниматься науками, постигать истину, приобщаться к просвещению».

Заключение

Насир ад-Дин Абу Джафар Мухаммад ибн Мухаммад Туси – перс. محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (Тус, 18 февраля 1201 – Марага, 26 июня 1274) – азербайджанский ученый-энциклопедист средневековья, философ, астроном, математик, механик, историк, финансист, правовед, обладающий глубокими всесторонними системными знаниями, написал много ценных научных работ (среди них можно выделить такие произведения, как «Этика Насири», «История Багдада», «Трактат об отражении и преломлении света», «Евклидова оптика», «Трактат об изучении радуги», «Книга о драгоценных камнях», «Законы медицины», «Трактат о государственных финансах», «Отбор счастливых дней» (астрология), «Астрономические таблицы Ильханидов», состоящие из четырех частей, благодаря которым имя ученого вошло в историю мировой астрономии и др., автор 150 трактатов и писем – из них 25 написаны на фарси, остальные – на арабском, знал греческий язык и науку, комментировал труды Евклида, Архимеда, Автолика, Феодосия, Менелая, Аполлония, Аристарха, Гипсикла, Птолемея, открывших путь к началу науки тригонометрии и развитию многих других наук – таких как математика, философия, религиоведение, литературоведение, науковедение, география, музыка, оптика, медицина, минералогия и т. д.

Известный труд «Этика Насири», написанный по просьбе руководителя кухистанских исмаилитов Насираддина Мохташам, отражающий многогранное видение автора в разрешении многих этических, правовых, семейных проблем общества, основанное на изучении многих теоретических исследований как греческих философов, так и собственно Коранических текстов, отражали основные законодательные и морально-этические нормы существования человеческих взаимоотношений, традиций и мировоззрений, основанные на познании природы, человека и общества.

В 1259 году основанная им Марагинская обсерватория оказала влияние на многие обсерватории мира. Здесь сотрудничало более 100 ученых, среди которых можно выделить Ас-Самарканди, Аль-Казвини, Аль-Магриби, Аш-Ширази и др. В ее стенах было создано много фундаментальных работ, послуживших развитию и разветвлению многих наук и дающих ключ к современным наукам, а в медресе при обсерватории изучались такие предметы как философия, религия, общественная политика и все фундаментальные науки исламской цивилизации, были также изобретены многие астрономические приборы и проводились все работы от проектирования зданий обсерватории до монтажа астрономических приборов, осуществляемые при непосредственном участии самого Насир ад-Дина Туси. В результате 12-летних наблюдений марагинских астрономов с 1259 по 1271 год были созданы «Ильханские таблицы» («Зидж Ильха-

ни»), в которых содержались таблицы для вычисления положения Солнца и планет, звёздный каталог, а также первые шестизначные таблицы синусов и тангенсов с интервалом $1'$. На основании наблюдений звёзд Туси очень точно определил величину предварения равноденствий ($51,4''$). В отличие от птолемеевского «Альмагеста» и других трактатов, например «Трактат Муинийа по астрономии», он изложил свою схему кинематики небесных тел.

Насир ад-Дин Туси в 21 год великолепно знал ислам, ему было разрешено читать хадисы, за что его почетно называли Ходжа (господин), Мовла, он был последователем школы Ибн-Сины и Бахманияра. В трактате «Джабр ве гедр» он считал положительным свободу воли человека. Его религиозными, философскими трудами могут пользоваться и шииты, и сунниты, и весь мусульманский мир, так как в них выражена основная идея становления и совершенствования человека, на которую оказала влияние философия суфизма. В Багдаде, недалеко от могилы имама Мусы ибн Казима, покоится могила Насир ад-Дина Туси, на надгробье которой имеется надпись: «Помощник религии и народа, шах страны науки», что является прекрасным показателем высоких достижений азербайджанского ученого, внесшего вклад не только в исламскую культуру, но и сокровищницу мировой культуры.

Библиография

- Къеджори, Ф. 1917. 'История элементарной математики'. Одесса, 141 с.
- Максудов, Ф. & Мамедбейли. Г. 1981. 'Мухаммед Насираддин Туси', Баку, 198 с.
- Мамедова, А. 2000. 'Мировоззрение Насираддина Туси'. Баку, изд-во «Элм», 126 с.
- Мир-Багирзаде, С. 2011. 'Культура исламской цивилизации'. Баку, изд-во «Элм», 250 с.
- Мударриси (Зенджани), М. 1984. 'Саргозеште ве агаиде фалсафейе хадже Насираддин Туси'. Тегеран, сс. 155-159.
- Субботин. М. 1951. 'Работы Мухаммеда Насираддина по теории движения Солнца и планет'. *Известия АН Азерб. ССР*, №5, сс. 52-57.
- Туси, Н. 1956. 'Кетаб аль-фусус фи аль-усул'. Тегеран, 146 с.
- Туси, Н. 1987. 'Рисалийе андар гисмет-е мовджудат'. Тегеран, 128 с.
- Туси, Н. 1989. 'Ахлаги – Насири'. Баку, изд-во «Элм», 238 с.
- Туси, Н. 1992. 'Рисалийе исбат-е ваджиб', Рисалийе андар гисмет-е мовджудат. Нью-Йорк, сс. 2-36 (В сборнике «Маджмуе'и аз расаил'е Хаджа Насираддин Мухаммед Туси» – в этом сборнике трактаты Н. Туси опубликованы на персидском и английском языках).
- Хумаи, Д. 1969. 'Взгляд Ходжа Насираддина на практическую мудрость'. Иран, 114 с.

Transliteration

- K'edzhorі, F. 1917. 'Istorija jelementarnoj matematiki' [The History of Elementary Mathematics]. Odessa, 141 s.
- Maksudov, F. & Mamedbejli. G. 1981. 'Muhammed Nasiraddin Tusi', Baku, 198 c.
- Mamedova, A. 2000. 'Mirovozzrenie Nasiraddina Tusi' [The Worldview of Nasireddin Tusi]. Baku, izd-vo «Jelm», 126 s.
- Mir-Bagirzade, S. 2011. 'Kul'tura islamskoj civilizacii' [Culture of the Islamic Civilization]. Baku, izd-vo «Jelm», 250 s.
- Mudarrisi (Zendzhani), M. 1984. 'Sargozeshte ve agaide falsafeje hadzhe Nasiraddin Tusi'. Tegeran, ss. 155-159.
- Subbotin. M. 1951. 'Raboty Muhammeda Nasiraddina po teorii dvizhenija Solnca i planet' [Works of Mohammed Nasiraddin on the Theory of the Movement of the Sun and planets]. *Izvestija AN Azerb. SSR*, №5, ss. 52-57.
- Tusi, N. 1956. 'Ketab al'-fusus fi al'-usul'. Tegeran, 146 s.
- Tusi, N. 1987. 'Risaliye andar gismet-e movdzhudat'. Tegeran, 128 s.
- Tusi, N. 1989. 'Ahlagi – Nasiri'. Baku, izd-vo «Jelm», 238 s.
- Tusi, N. 1992. 'Risaliye isbat-e vadhhib', Risaliye andar gismet-e movdzhudat. N'ju-Jork, ss. 2-36 (V sbornike «Madzhmue'i az rasail'e Hadzha Nasiraddin Muhammed Tusi» – v jetom sbornike traktaty N. Tusi opublikovany na persidskom i anglijskom jazykah).
- Humai, D. 1969. 'Vzgljad Hodzha Nasiraddina na prakticheskuju mudrost'' [Khoja Nasireddin's View on Practical Wisdom"]. Iran, 114 s.

Самира Мир-Багирзаде

Насир ад-Дин Тусидің трактаттарындағы мәдениет философиясы

Мақалада Ортағасырдағы ислам мәдениетіне ықпал еткен Насир ад-Дин Тусидың шығармашылығы мен қызметі зерттелінген. Насир ад-Дин Тусидың бай және жан-жақты мұрасы ғылымның барлық салаларын: философия, заң, логика, психология, экономика, әдебиеттану, физика, астрономия, математика, тригонометрия, геометрия, география және басқа да салаларын қамтиды. Ол 1259 жылы негізін өзі салған Маригандық обсерватория исламдық Шығыстың обсерваторияларымен қатар Пекинге де ықпал етіп тұрды. Мақалада оның бірқатар жұмыстары мен оның шығармашылығына арналған кейбір зерттеулер мәдениет философиясы көзқарасы тұрғысынан қарастырылады: Мамедова А. «Мировоззрение Насир ад-Дина Туси», Къеджори Ф. «История элементарной математики» және т.б. Ғылыми әдіснамада салыстырмалы-тарихи талдау қолданылған. Бағдатта оның зиратында жазба қалдырылған: «Дін мен халықтың көмекшісі, ғылым әлемінің шахы», яғни ислам мәдениетіне ғана емес, әлемдік мәдениеттің қазынасына орасан зор үлес қосқан әзірбайжандық ғалымның ең жоғарғы жетістіктерінің ерекше көрсеткіші болып табылады.

УСТНАЯ И ПИСЬМЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ПЕРЕДАЧИ НАСЛЕДИЯ АХМАДА ЙАСАВИ

Аннотация. Автором статьи рассматривается вопрос о сохранности наследия Ахмада Йасави. Изучены рукописи *хикматов*, списки рукописей агиографических сочинений и их литографических изданий, хранящихся в рукописных фонда г. Алматы, г. Санкт-Петербурга (Россия). На основе полученных данных исследован вопрос письменной традиции передачи наследия Ахмада Йасави. В востоковедной науке малоизученным остается традиция устной передачи *хикматов* из поколения в поколение. Возникновению вербального способа передачи *хикматов* способствовало их первоначальное распространение среди населения Туркестана устно. Письменная фиксация *хикматов*, агиографических сочинений относится к XIV-XV векам. Исследование устного пути передачи хикматов базировалось на полевом материале автора статьи, который был накоплен в течение длительного периода, записей коллег, осуществленных в Восточном Туркестане. Подчеркивается, что *хикматы* распевались на специальной мелодии, которая не менялась в течение уже многих столетий. Существование традиции исполнения *хикматов* женщинами является одним из показателей феномена общности в культуре тюркских народов Центральной Азии. Делается вывод, что сохранности вербальной традиции способствовали странствующие суфии и использование *хикматов* при зикрах. Немаловажным фактором является и существование обычая «талкин ейтмақ», который основывается на декламации *хикматов* Ахмада Йасави, отрывков из поэзии суфийских поэтов. Осуществлен сравнительный анализ материала, собранного специалистами на территории Узбекистана в начале и конце XX столетия. Сделан вывод, что из-за ритмичности мелодии *хикматов*, они пелись во время зикров, приуроченных к мусульманским праздникам.

Ключевые слова: тарикат Йасавийа, *хикматы*, суфизм, *зикр*, Восточный Туркестан, Центральная Азия, рукопись, компаративистика.

Введение

Эпоним известного в Центральной Азии тариката Йасавийа – Ахмад Йасави, упоминаемый в источниках как «Пир-и Туркестан», «Х^{ва}джа Ахмад», «Султан ал-‘арифин», «Хазрат-и Султан Х^{ва}джа Ахмад Йасави» указывает на незаурядную личность, достигшую признания населения широкого ареала своим знанием, святостью. Наследие Ахмада Йасави привлекало внимание исследователей разных стран и эпох. Первым исследователем творчества великого святого тюрков выступает Мехмед Фуад Кепрю-

лю. Он впервые опубликовал свой труд «Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar» (Первые мистики в тюркской литературе) в Стамбуле в 1918 году. Большая часть книги посвящена Ахмаду Йасави. Он же написал статью об Ахмаде Йасави для «Энциклопедии ислама» в 1940 году. В 1927 г. в узбекском журнале «Маориф ва ўкутувчи» опубликована статья Абдурауфа Абдурахима Фитрата, которая была переиздана Сирожидином Ахмадом [1991, сс. 19-20]. Немного позже издана статья А.В. Боровкова [1948] «Очерки по истории узбекского языка (определение языка хикматов Ахмада Ясави)». Обширная статья В.А. Гордлевского «Ходжа Ахмед Ясави», написанная в 1928 г., посвящена ритуальной практике *тариката* Йасавийа. В статье приводятся также его личные наблюдения [Гордлевский 1986, сс. 361-368].

Перевод и сбор произведений Ахмада Йасави были начаты еще в XIX веке. Пожалуй, одним из первых Н.С. Лыкошин перевел *хикматы* Ахмада Йасави на русский язык. К.Г. Залеман собирал легенды и другие материалы, касающиеся представителей *тариката* Йасавийа. Наследие Ахмада Йасави стало источником для исследования суфизма и суфийской поэзии Центральной Азии для таких выдающихся востоковедов, как В.В. Бартольд, А.Н. Самойлович, С.Е. Малов и другие. Большинство современных исследователей освещают вопрос истории Йасавийа.

Суфийским взглядам Ахмада Йасави, отраженным в *хикматах*, посвящена статья К.Х. Таджиковой [1978, сс. 57-62]. К *хикматам* обратился и узбекский исследователь И. Хаккулов. Он подготовил *хикматы* к изданию, снабдив предисловием и комментариями. Основой послужили тексты, изданные литографическим способом. В 1983 г. профессором Кемал Ерасланом опубликован «Divan-i Hikmet'ten secmeler» – «Избранные отрывки из «Диван-и хикмат». Он же переиздан в 1991 году.

История *тариката* Йасавийа стала объектом исследования американского ученого профессора Девин ДеУиса. Он опирался на данные агиографических сочинений на фарси. Популярность Ахмада Йасави среди тюркоязычных народов он объясняет тем, что шайхи Йасавийа «на простонародном уровне» строили отношения «на общинной основе как с кочевыми группами, так и с оседлым населением» [Девин ДеУис 2001, с. 230]. Изучением истории *тариката* Йасавийа в течение многих лет занимается А.К. Муминов на основе документов, хранившихся в мавзолее Ахмада Йасави, эпиграфики. Результаты длительных поисков отражены в его статьях, а также в коллективной монографии «Исторические документы мавзолея Ходжи Ахмада Йасави» [Муминов и др. 2017].

Письменные источники о жизнедеятельности Ахмада Йасави

О жизнедеятельности Ахмада Йасави представителями этого *тариката* создавались агиографические сочинения. Как отмечает американский

исследователь Девин ДеУис [2003, с. 9], сохранились сочинения его последователя Хазини – шайха Йасавийа (XVI), «Ламахат мин нафахат ал-кудс», написанный ‘Алим-шайхом ‘Алийабади в начале XVII в., «Наса‘им ал-махабба» *мира* ‘Али-шира Нава’и (XV), «Рашахат ‘айн ал-хийат», который содержит важный материал, касающийся биографии Ахмеда Йасави. Исследователь перечисляет и такие труды, как «Манакиб», составленный его учеником Суфи Мухаммадом Данишмандом, трактат, написанный *имамом* Сигнаки – Хусам ад-дином Хусайном бин ‘Али Сигнаки, выдающимся ханафитским правоведом конца XIII – начала XIV века. Известны его списки, переписанные в XVII веке. Подобные агиографические сочинения создавались вплоть до XIX века.

Хикматы, приписываемые перу Ахмеда Йасави, достаточно распространены в мусульманском мире. В рукописных фондах мира хранится множество списков рукописей *хикматов*. Некоторые из них включены в рукописи, которые являются сборниками суфийской поэзии или трудов по проблемам суфизма. В рукописных фондах мира хранится сочинение «Мират ал-кулуб». По-мнению специалистов, его автор – Ахмад Йасави. В редком фонде Национальной библиотеки г. Алматы хранится список рукописи данного сочинения, переписанный в XVII веке. В редком фонде Центральной научной библиотеки «Гылым ордасы» хранится рукопись сочинения «Нур-наме» (шифр 1572), приписываемого перу Ахмеда Йасави, а также рукопись *хикматов* Ахмеда Йасави (шифр 1370), Диван-и Ахмад Йасави (шифр 640). В этом же фонде хранятся литографические издания *хикматов* Ахмеда Йасави: Ахмад Йасави (Константинополь, 1868); *Хикматы* Ахмеда Йасави (1896); Диван-и *хикмат* (Казань, 1901); «Некмэт-и Нэзрэт-и Султан-ул ‘арифин» (1904 г.); Диван-и *хикмат* (Ташкент, 1908); *Хикматы* Ахмеда Йасави (1912).

В рукописном фонде Института восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург) хранится огромный пласт рукописей, среди которых нами выявлены 26 рукописей. Из них несколько рукописей полностью содержат тексты *хикматов*, некоторые являются сборниками суфийских трактатов или суфийской поэзии, в которые включены *хикматы* Ахмеда Йасави. География распространения *хикматов* достаточно широка. Есть рукописи, переписанные в Поволжье. Большинство из рассмотренных нами рукописей переписаны в Центральной Азии. Две рукописи, в которые вошли *хикматы*, переписаны в Восточном Туркестане. Они приобретены Н.Ф. Петровским в г. Кучар. Хронологические рамки переписки рукописей – XVIII-XIX века. В процессе работы нами установлено, что в рукописи вошли также *хикматы*, подписанные именами Хаким-ата, Сулайман, Шамси. Следует отметить, что одна из рукописей, в которую вошли *хикматы*, из коллекции академика А. Маргулана. Нами проведены кодикологическое и палеографическое исследования рукописей. В процессе исследования установлены: имя переписчика, дата и

место переписки, имя переплетчика некоторых рукописей. Следует отметить, что изученные нами рукописи относятся к XVIII-XIX векам. Специалистами выдвигается мнение, что, вероятнее всего, изначально *хикматы*, создавались устно и передавались из поколения в поколение вербально. Письменная их фиксация относится к эпохе Тимуридов [Бабаджанов, 2006, с. 426].

Устная традиция передачи хикматов Ахмада Йасави

Устная форма передачи *хикматов* у большинства тюркоязычных народов способствовала возникновению традиции. Несколько столетий назад *хикматы* вошли в репертуар странствующих дервишей, каландаров. В течение нескольких лет записывали сведения о традиции передачи *хикматов* из поколения в поколение. Данный раздел статьи базируется на нашем полевом материале, а также записей моих коллег. Согласно нашим материалам, в Восточном Туркестане *тарикат* Йасавийа и произведения его основателя имели огромное влияние. С распространением влияния Йасавийа *хикматы* стали частью репертуара странствующих суфиев в целях пропаганды идей ислама. Так, по улицам городов, на базарных площадях Кашгарии ходили странствующие суфии и декламировали *хикматы* Ахмада Йасави, лучшие стихи Хафиза, Са'ади, Наво'и и других. Традиция, выполнявшая воспитательную функцию, существовала вплоть до XXI века. Наблюдается декламация на распев *хикматов* Ахмада Йасави во время *зикра* в Узбекской ССР. Согласно полемому материалу Б.М. Бабаджанова, традиция исполнения *зикра* на территории Узбекской ССР существовала до 80-х годов прошлого столетия. Шайх Гулам-ата Норматов (86 лет к моменту публикации статьи в 2001 г.) из Намангана был *пиром халка* (кружка) Йасавийа. Исследователь отмечает, что структура кружков неустойчивая, состав исполнителей *зикра* не постоянен. Постоянными являлись шайхи (их – 9), которые поочередно вели собрания с *зикрами* под сопровождение ударных инструментов (да'ира, награ). Здесь наблюдается сходство с традицией, сохранившейся в Восточном Туркестане. При исполнении *хикматов* Ахмада Йасави использовался также ударный инструмент. В случае записи на территории Восточного Туркестана – *дап*. *Зикр* проводился в разных местах, не чаще одного раза в месяц или во время праздников, особенно на день рождения Пророка – *маулуд*. Некоторые *закиры* – опытные участники *зикра* – начинали исполнять ритуальный танец (*ракс*). *Закиры* во время *зикра* устанавливают *нисбат* (связь) с духом Ахмада Йасави [Бабаджанов, сс. 341-342]. Как отмечает Б.М. Бабаджанов [2006, с. 426], «Хикматы были и остаются основой всех видов йасавийского *зикра*». Некоторые стихи стали использоваться как многократно повторяющиеся формулы *зикра*. *Хикматы* часто распевались под музыкальный аккомпанемент. Это придавал особый ритм *зикру*.

Запись исполнения *хикматов* женщинами в Восточном Туркестане осуществлялась такими исследователями, как Рахилия Давут, Рейчел Харрис. В нашем распоряжении были две записи, одна из которых свидетельствует об исполнении *хикматов* женщинами. *Хикматы* исполнялись под музыкальное сопровождение. Часто аккомпанировали бубном (*дан*). Основной исполнитель, судя по записям, пожилая женщина – *закир*, которая располагалась в середине исполнителей, а женщины помоложе садились с двух сторон за столом после трапезы, подпевали. Интересен тот факт, что мелодия ритмичная и, как показывают наши полевые материалы, она не меняется в течение многих столетий. Интересным является тот факт, что *хикматы* в данной традиции передавались от матери дочери (это касается исполнения *хикматов* женщинами). По мнению Б.М. Бабаджанова [2006, с. 426], чтение *хикматов* не завершалась этим. В конце начитанные и уважаемые женщины сопровождали ритуал подробными комментариями, разъясняя «сокровенный» смысл *хикматов*.

Исполнение *зикра* женщинами отражено в статье А.Л. Троицкой, которая участвовала в подобном собрании и вела записи в г. Ташкент в 1926 году. Результаты проведенной работы она опубликовала в виде статьи. Она весьма интересна для нашего исследования, ибо прослеживается много сходств с традицией, существовавшей в Восточном Туркестане. Так, у *ишана* Иля-махалла г. Ташкента, было много *муридов* обоих полов Ташкентского, Чимкентского уездов, что свидетельствует о влиянии жены *ишана*. Согласно материалу, записанному А.Л. Троицкой, проводились женские *зикры*, которыми руководила жена *ишана*. Ее почтительно называют «ишан-бу» (сокращенное от «ишан-биби»). Ей помогают *халфа* (заместитель ее, помощница) и «*отын*». *Халфа* назначается *ишаном* из числа благочестивых *муридов*. *Отын* – поет во время *зикра* духовные песни, обычно она считается хорошей чтицей. Как отмечает А.Л. Троицкая, во время *зикра* пели и *хикматы* Ахмада Йасави, что выступает показателем популярности его *хикматов* в широком центральноазиатском ареале. *Хикматы* приводятся в статье А.Л. Троицкой с переводом на русский язык, осуществленный Н.С. Лыкошиным [1926, с. 195-198]. Данный феномен является показателем общности культуры тюркских народов Центральной Азии.

Ритуальные песнопения совершались во время посиделок «*машраб*», что способствовало возникновению термина «*хикмат-хонлик*» (чтение *хикматов*). Б.М. Бабаджанов [2006, с. 426] отмечает, что подобные ритуальные песнопения проводили и на *мазарах* суфийских шейхов. Например, на *мазарах* знаменитых шайхов как «Занги-ата» в Ташкенте, на мазаре шайха Худай-дада в Самарканде, Катта Лангар в районе Кашка-дарьи. Одна из наших информаций свидетельствует о том, что исполнение *хикматов* передавались от матери к дочери. Это достаточно интересный

факт, требующий дальнейшего изучения. Во время одного из научных форумов презентовали запись, осуществленную в Восточном Туркестане, исполнение *хикматов* на мазаре святого.

Во второй записи, которая есть в нашем распоряжении, *хикматы* пелись группой мужчин, исполнителями народного ансамбля. Аккомпанировали народными инструментами. Мелодия отличительна от других народных песен. Ей свойственна ритмичность. Именно ритмичность мелодии *хикматов* способствовала их использованию во время *зикров*.

Роль рассматриваемой традиции неопределима в отношении передачи *хикматов* Ахмада Йасави из поколения в поколение, воспитательной функции. Молодому поколению прививаются нравственные ценности, уходящие вглубь истории.

Следует отметить, что распространению поэзии, принадлежащей перу Ахмада Йасави, способствовал также *талкын*. Термин (арабское слово), означающий «учение, втолковывание, наставление». В народе сохранилось словосочетание «тэлкин эйтмақ» (декламировать талкын). Эту информацию мы зафиксировали во время одной из бесед с информатором, родом из Кашгара. О *талкыне* упоминал С.Н. Лыкошин в своих комментариях к изданию «Дивана-йи Машраб».

Заключение

Исследование наследия Ахмада Йасави развивалось по-разному в прошлом и в настоящем. Востоковеды XIX в. начали сбор *хикматов*, агиографических сочинений, написанных его *муридами* и последователями его учения в более поздние периоды, а также представителями *тариката* Накшбандийа. Благодаря усилиям ученых прошлых столетий накоплен богатый пласт рукописей, переписанных в Поволжье, Центральной Азии. Несмотря на осуществленные исследовательские работы наследия Ахмада Йасави в конце XIX – начале XX в., проблема до сих пор остается актуальной. С обретением независимости изучение наследия Ахмада Йасави, истории тариката Йасавийа набирает новые обороты. Объектами исследования современных отечественных специалистов становятся эпиграфический материал, документы, которые хранились непосредственно в мавзолее Ахмада Йасави, рукописи *хикматов*, рукописи сборников, в которые вошли тексты *хикматов*. Раскрываются новые грани данной проблемы, вводятся в научный оборот неизученные и малоизученные материалы. Нами в этом году выявлены два восточнотуркестанских списка *хикматов*, хранящихся в коллекции шведского ученого Гуннар Ярринга. Осуществлена транслитерация, что способствует в дальнейшем проведению сравнительного анализа с другими списками рукописей *хикматов*.

В процессе работы в рукописном фонде Института восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург) выявлены две рукописи, приобретенные Н.Ф. Петровским в г. Кучар Восточного Туркестана. Все эти материалы дают возможность раскрыть новые грани изучаемых рукописей.

Второй вопрос, рассмотренный в рамках статьи, – устная традиция передачи *хикматов* из поколения в поколение – недостаточно исследован по сей день. Нами привлекаются записи Рахилия Давут, Рейчел Харрис, осуществленные на территории Восточного Туркестана (ныне СУАР КНР). Учитывая тот факт, что ныне там запрещена традиция дервишей, читающих *хикматы*, *талкын*, эти записи становятся уникальными. Одна из записей свидетельствует о чтении *хикматов* именно женщинами. В этом случае зафиксирована передача традиции чтения *хикматов* по женской линии. Следует отметить, что существует еще много проблем йасавийского введения, которые предстоит изучить.

Библиография

Бабаджанов, Б. 2006. 'Хикмат'. *Ислам на территории бывшей Российской империи*. Москва, Восточная литература, т. 1, 655 с.

Боровков, А. 1948. 'Очерки по истории узбекского языка (определение языка хикматов Ахмада Ясави)', *Советское востоковедение*, V. Москва-Ленинград, сс. 229-250.

Гордлевский, В. 1986. 'Ходжа Ахмед Ясави', *Избранные сочинения*, т. 3. Москва, 591 с.

Девин, ДеУис. 2001. 'Маша'их-и турк и х'аджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа', *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования), сборник статей памяти Фритца Майера (1912-1998)*. Санкт-Петербург, Филологический факультет СПбГУ, 394 с.

Девин, ДеУис. 2003. 'Ахмад Йасави', *Ислам на территории бывшей Российской империи*, вып. 4. Москва, Восточная литература, 160 с.

Муминов, А. и др. 2017. 'Исторические документы мавзолея Ходжи Ахмада Йасави'. Астана, Мастер ПО ЖШС, 216 с.

Сирождин Ахмад. 1991. 'Фитрат и Ясавий'. *Санъат*. Ташкент, № 8, сс. 20–24.

Таджикова, К. 1978. 'Особенности суфизма в средневековом Казахстане'. *Известия АН Казахской ССР. Серия общественных наук*. Алма-Ата, сс. 57–62.

Троицкая, А. 1926. 'Женский зикр в старом Ташкенте'. *Сборник музея антропологии и этнографии*, т. VII. <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08mae.vii/>©МАЭ РАН (дата обращения: 12.11.2018).

Transliteration

Babadzhanov, B. 2006. 'Hikmat'. *Islam na territorii bivshey Rossiyskoy imperii*. Moskva, Vostochnaya literature, t. 1, 655 s.

Borovkov, A. 1948. 'Ocherki po istorii uzbekskogo yazika' [Sketches on history of Uzbek language [Definition of Language of the Hikmats of Ahmad Yasavi]], *Sovetskoe vostokovedenie*, V. Moskva-Leningrad, ss. 229-250.

Gordlevsky, V. 1986. 'Khodzha Akhmed Yasavi [Khwaja Ahmed Yasavi]', *Izbrannie sochineniya*, t. 3. Moskva, 591 s.

Devin, DeWees 2001. 'Masha'ikh-i turk i khwajagan: pereosmislenie svyazey mezhdru sufiyskimi traditsiyami Yasaviya i Nakshbandiya [Masha'ikh-i Turk and Khwajagan: Rethinking of Communications between Sufi Traditions of Yasaviya and Naqshbandiya]', *Sufism v Central'noy Azii (zarubezhnie issledovaniya), sbornik statey pamyati Fritsa Mayera (1912-1998)*. Sant Petersburg, Philologicheskiiy facultet SPbGU, 394 s.

Devin, DeWees 2003. 'Ahmad Yasavi', *Islam na territorii bivshey Rossiyskoy imperii*, t. 4. Moskva, Vostochnaya literature, 160 s.

Muminov, A. et al. 2017. 'Istoricheskie dokumenti mavzoleya Khodzhi Akhmada Yasavi [Historical Documents of the Mausoleum of Khwaja Ahmad Yasavi]'. Astana, Master PO ZhShS, 216 s.

Sirozhdin Ahmad. 1991. 'Fitrat i Yasaviy [Fitrat and Yasavy]', *Sanat*. Tashkent, № 8, pp. 20–24.

Tadzhikova, K. 1978. 'Osobennosti Sufizma v srednevekovom Kazakhstane [Features of Sufism in Medieval Kazakhstan]', *Izvestiya AN Kazakhskoy SSR. Seriya obshestvennikh nauk*. Alma-Ata, pp. 57–62.

Troitskaya, A. 1926. 'Zhenskiy zikr v starom Tashkente [Women's Zikr in the old Tashkent]', *Sbornik muzeya antropologii i etnographii*, t. VII. [http:// www/kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08mae.vii/©МАЭ of RAS \(data obrascheniya: 12.11.2018\)](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08mae.vii/©МАЭ of RAS (data obrascheniya: 12.11.2018).).

Молотова Г.М.

Ахмет Ясауи мұрасын таратудың ауызша және жазбаша дәстүрі

Берілген мақалада Ахмет Ясауидің мұрасының: ауызша және жазбаша дәстүрлерінің сақталуы қарастырылады. Зерттеушімен ұзақ уақыт бойы жинақталған сауалнама материалдарына және Шығыс Түркістан аумағында жүргізілген әріптестердің жазбаларына сүйене отырып Ахмет Ясауи хикметтерінің ұрпақтан ұрпаққа берілу дәстүрі зерттелді. Мұсылмандық мерекелер, зікір жасау кезінде хикметтерді орындау дәстүрі қарастырылған. Бірнеше ғасырлар бойы әуендерді сақтап жүрген әйелдердің хикметтерді орындауы ерекше қызығушылық тудырып отыр. Салыстырмалы талдау үшін Өзбекстанда табылған материалдар қолданылған. Хикметтерді ауызша тарату дәстүрі Орта Азиядағы түркі халықтары мәдениеттеріндегі ортақтық феноменінің бір аспектісі деген тұжырым жасалады. Екінші мәселе – Ахмет Ясауи мұраларының жазбаша берілу дәстүрі әлемдік қолжазба қорларымен жұмыс жасау кезінде жинақталған материалдарға негізделеді.

К ПРОБЛЕМЕ СИМВОЛИЗМА В ПОЛИТИИ КОЧЕВЫХ СОЦИУМОВ ҰЛЫ ДАЛА

*«...не искать никакой науки
кроме той, которую можно найти
в себе самом или в громадной книге света...»*

Рене Декарт

Аннотация. Ценностное измерение политий как социокультурного института, призванного служению во имя и во благо человеческого общества, раскрывает перед исследователями широкие возможности в осмыслении подлинной сущности различных их типов и вариаций. Попытка изучения истории политико-правовых образований на территории Ұлы Дала в отрыве от живого этносоциального организма кочевников Евразии, без учета аксиологических оценок их внутренней природы, ценностных ориентаций, сложившегося мировоззрения, символики неминуемо потеряли бы свою подлинность и достоверность. В заданном ключе, рассматриваемая в рамках настоящей статьи феноменология символизма также подлежит углубленному изучению его проявлений в качестве целостного мировоззрения, миропонимания кочевого социума, своеобразной философии восприятия окружающей действительности. Тем более, что символизм, являющийся истоком архетипа политико-правовых форм традиционного кочевого социума казахского народа, все еще остается абсолютно репрезентативным и по отношению к реалиям современности.

Ключевые слова: символизм, социум, полития, архетип, мировоззрение язык, власть.

Введение

По классическом определению «символ» (от греч. «symbolon» – знак, опознавательная примета) – это предмет, идея, образ или объект, имеющий как содержательный, так и обобщающий характер. В нем имплицитно (от лат. «implicitum» – запутанно, спутанно, неявно) заложен триединый сплав идейного дискурса, интеллектуального обобщения и эмоциональной оценки. По «Философии символических форм» Э. Кассирера [2002], который превратил письмо, язык, миф, искусство и науку в ряд совершенств в плане

образов вселенского восприятия человеческой подсознательности, в символизме открывается сама суть исторического процесса. В этом смысле он подсказывает нам сущность значений и смыслов, определяющих личностные и коллективные позывы в социуме, которые выступают в качестве структурно-конструктивного принципа, закона, определяющего социальную идентификацию человека. Согласно теории архетипов К. Юнга, символизм – первоначальная мотивация социальности. Скажем, на примере широко известного образа волка, являющегося тотемом у всех тюркских народов, можно было бы наблюдать как социум оформляет себя через ассоциацию с животным миром и как он становится символом единства происхождения рода и племени придавая тем самым этническому сообществу особое таинство бытия. Поэтому, не напрасно А. Лосев [1991, с.273], подчеркивает, что «...символ ... есть...знак, однако не мертвый и неподвижный, а рождающий собою, многочисленные, а может быть, и бесчисленные закономерные и единичные структуры, обозначенные им в общем виде как отвлеченно данная идейная образность». У тюркских народов в целом, и у казахов в частности, по сей день существует своеобразный ритуал, при котором обсуждение всех более-менее важных дел происходит лишь после обмена информацией о семье, роде, племени и т. д., и символизм выступает здесь в качестве целостного мировоззрения, миропонимания кочевого социума, а также своеобразной философии восприятия окружающей действительности. Ведь именно символизм служил истоком архетипа политико-правовых форм традиционного кочевого социума казахского народа, который все еще абсолютно репрезентативен и по отношению к реалиям современности.

Методология

В ходе рассмотрения в разрезе социокультурного подхода феноменологии символизма в политике кочевых социумов Ұлы Дала в настоящей статье автор апеллирует к известному синтезу несколько взаимообусловленных методологических приемов: репродукций-воспроизведению явлений в теоретической плоскости; интерпретаций, что включает их понимание, объяснение и толкование; и реконструкций на гипотетическом уровне, то есть воссоздание явлений путем их конституирования и институционализации [Лаппо-Данилевский 2013].

Символизм и язык

Первопричина символизма кроется, прежде всего в языке, который априори представляет собой определенный способ мышления и универсальную форму идеологии. Еще Клод Леви-Строс [2008, с.82] отмечал,

что основой общества, моделью для изучения и объяснения всех социальных и общественных структур является «язык», обозначающий не столько средство коммуникаций между человеческими организмами, сколько «продукт культуры». К этому можно добавить и сигнификативную (от лат. *significo* – подаю знак, сигнализирую; *signum* – знак, сигнал и *facio* – делаю), аккумулятивную или же познавательную (сбор и хранение информации) и нормативную функции языка потестарно-политической культуры кочевников Евразии. Таким образом, с языковым общением между индивидами, семьями, родовыми общинами, а затем уже племенами и племенными союзами возникает понятие единства на основе сначала лингвистического (согласно наукометрической статистике, тюркские языки делятся на 40 языков и более 100 диалектов, тогда как в современном мире существуют около 6000 языков), а затем и генеалогического родства.

Этнологический смысл языка «заключается в том, что народы, принадлежащие к одной языковой семье, обычно имеют общие элементы в своей материальной и духовной культуре» [Садохин 2002, с.105]. Языковое родство и языковая общность, в свою очередь, являются одними из тех самых архетипов потестарно-политического устройства кочевых обществ, которые в последующем выступают основой реального или мифического генеалогического родства, соответственно, родоплеменной иерархии, а в последующем – этнической государственности как таковой [Қайдар 2014]. Этим собственно и было обусловлено появление действительных, исходящих из исторического опыта существования и сосуществования социальных единиц и этнических групп, а зачастую мнимых, мифических образов общественного бытия, где главенствовали вера и верования. Скажем, по справедливому определению М. Вебера, социальная единица и этническая группа – это когда ее члены обладают субъективной верой в их общее происхождение по причине обычаев или же по причине общей памяти.

Обратимся за примерами к анналам истории Ұлы Дала. Создавший державу, сравнимую с самой Срединной империей, Великий шаньюй (от китайского: «величайший») хуннов Моде, конское войско которого «на западной стороне все сидели на белых лошадях, на восточной стороне на серых с белым пятном на морде, на северной стороне – на вороных, и на южной стороне – на рыжих лошадях», определенным образом означал символизм языка в форме четырех сторон света – *«тәрткүл дүние»*.

В «Китаб-и-дедем Коркут», героическом эпосе тюркского племени, феноменология символизма передается уже словесно: «...если не помолиться богу, дело не удастся; если не подаст всемогущий бог, человеку не разбогатеть. Если не предопределено от века, раба (божьего) беда не постигнет; без того чтобы не настал смертный час, никто не умрет... Умершему человеку не ожить, вышедшей (из тела) душе не вернуться. Накопив богатств до вер-

шины черной горы, джигит все собирает, копит, ищет, (хоть) больше своей доли ему не съест. Как бы ни разделились и разлились воды, моря им не наполнить... Как бы густо не выпал снег, до весны ему не остаться; цветущему зеленому лугу до осени не остаться. Старый хлопок тканью не станет, старый враг другом не станет. Не сгубив коня, дороги не пройти; без ударов черным булатным мечом избиения не отвратить. Дочь без примера матери наставления не примет, сын без примера отца угощенья не устроит. Сын для матери все, что ей нужно; он для нее как один из двух ее глаз; если сын вырастет на радость, он – глаз ее очага. Но что делать сыну, если после смерти отца не осталось имущества? (но и) что за польза от имущества отца, если нет царя в голове...» [Восточная литература, библиотеки-онлайн].

Далее, внимательный взгляд на памятник Культегина, звучащее как публичное заявление, опирающееся в свою очередь на материальную составляющую мира земного – народ, территорию, власть, не может не заметить заложенную в нем глубокую озаряющую силу симфоний слов и гимна торжества духовного над всем и вся. Как видим, «Царство слова» становится магическим инструментом политического действия и воздействия, а его символизм постепенно приобретает образ идеи как таковой. Символы, атрибутика, имена, печати, тамги, штампы, знамена, флаги, доспехи: *дулыга* (шлем), мечи и кинжалы, щиты, «*тэж*» (корона), золотые троны из парчи, облакиваемые «сильных мира всего» – всего лишь символическое проявление политеса (от фр.: «*politesse*» - этикет, нравственная и поведенческая категория, черта характера). Ибо символизм – это учение не о вещах, а об идеях, в них заложенных, где символы выступают средством познания и коммуникации.

К слову, вот как описывает ставку Истеми-кагана Менандр Протектор в VI веке, «... Они обедали, и весь тот день провели в пировании в этом самом шатре. Он был сделан из шелковых тканей, искусно испещренных разными красками. Они пили вино, но не такое, какое у нас выжимается из винограда... На другой день они (римляне) были переведены в другую кушу, обитую и испещренную также шелковыми покрывалами... Дизавул (Истеми - каган) сидел на ложе, которое было все из золота. На середине этого помещения были золотые сосуды и кропильницы, и бочки также золотые... В следующий день они пришли в другую комнату, где были столбы деревянные, покрытые золотом, также и ложе вызолоченное, поддерживаемое четырьмя золотыми павлинами. Перед комнатой на большом пространстве в длину были расставлены телеги, на которых было множество серебра, блюда и корзины и многие изображения четвероногих, сделанные из серебра, ничем не уступающие тем, которые делают у нас. В этом состоит роскошь тюркского князя» [Византийские историки 1860].

На вопрос Оэлуна, матери Чингиз-кагана о том, что же будет дальше над «кочевьем твоим», последний отвечает: «Мы одни, но с нами копыта

наши, нет коней – найдем коней чужих. Пусть они пускают кругом чаши, скоро горькой станет чаша их. Мы непоправимое – оплатим, но пройдем во все концы дорог. Потому что с нами бог Удачи, Бог Победы, копьеносный Бог» [Арабески истории..1995, с.38]. Чингиз на всю свою жизнь проникся символом «Сульде» и пронесся по миру с идеей «Сульде».

«Сульде» (от монг.: «сүлд» – «дух», «жизненная сила», «знак», «знамя») – древнейший военный символ монголов, имеющий свое начало в мифологических представлениях, который неизменно находится рядом с правителем и является хранителем его божественного духа. Где бы ни находился «правитель вселенной» – рядом «сульде» или же «туг» (на каз: «ту» – «знамя»). Важно то, что Сульде обладал двумя ипостасями: белой и черной. Первое, знамение мира, изготовлявшееся из грив белых жеребцов, имело, по понятиям современности, девять иконографических частей: центр – главное, ведущее знамя, с четырех сторон восемь ведомых. Черное же – из грив вороных лошадей, означало «*войско и воинственный дух*». И при всех случаях при Сульде находились по девять знаменосцев. Надо заметить, что у казахов исстари в почете цифры семь и девять. Добавим лишь то, что внук Чингиз кагана Бату говорил: «Бог войны только один – наш величайший бог Сульдэ. Он невидим, и никаких истуканов ему ставить не надо» [Скрынникова 2013, сс. 241-253].

Символизм и мировоззрение

Известно, что потестарно-политическая и социальная организация саков во многом была предопределена восприятием вселенской материи в качестве трехчастности и триединости мироздания: нижний – подземный, средний – земной и высший – мир неземной, небесный. Понятие саков о вселенной также ярко выражено в головном уборе сакского принца, найденного в Исыкском кургане: золотые украшения в головном уборе сакского вождя располагались в три яруса [Акишев 1978, с.46]. Даже жертвенные котлы сакской культуры казахстанского Семиречья в основном имеют форму треножников [Тасмагамбетов 2003, сс. 41-49].

Здесь стоит заметить, что триединство в мировоззренческом восприятии ранних кочевников сыграло огромную системообразующую и ценностно-символическую роль в идеологии традиционного казахского общества в частности и в сложении формулы государственности казахов в целом.

Не говоря о том, что основатель империи Хунну Великий шаньюй Моде (годы правления с 209 по 174 г. до н. э.) имел титул «рожденного небом и землей, поставленного солнцем и луной» [Бичурин 1998, с.58], в древнетюркском обществе V-VII вв. также существовало триединое начало восприятия мироустройства, основанное на космологической концепции трех миров с возможностями взаимного обогащения: культ неба «Кок

Тенгри» (каз.: «*көк Тәңірі*»; отсюда и титулы «тенгрикут», «идикут»); культ матери земли, семьи «Умай» (каз.: «*Ұмай-ана*») и культ подземного мира со своим божеством «Ерлик» (каз.: «*Ерлік*»).

Несмотря на мнения ряда исследователей о том, что тенгрианство было религией с элементами канонических установлений, мы склонны рассматривать его все же в форме религиозной идеи, основанной в большинстве случаев на устной и визуальной базах, включающих в себя скорее ритуал и практику, вытекающие из повседневных «космогонических представлений» и духовной жизни древнетюркского социума. На это указывает и наличие божества «Умай-ана» – покровительницы домашнего очага, более приземленной по сравнению с «Кок Тенгри» [Сабетказы, 2001].

В рамках синкретического тенгрианского мировоззрения вера в Тенгри, как вера в высшего творца (у казахов «*Тәңірі*», «*Жаратқан*», «*Кұдай*», отголоски коих мы встречаем в благословлении «*тәңірі жарылқасын*»), имеет не только трансцендентное начало жизни как абсолютной и непостижимой реальности, но Бога повседневного бытия, находящегося не вне вселенной, который имеет превосходство над всеми, а являющегося в гармонии со всей природой, стихией, родом человеческим и людьми, распоряжающимся их судьбами, судьбами рода, племени, народа, государства. «*Көк Тәңірі*» почитали как само Ее величество природу – активное начало всех и вся: жизни и смерти («*дүние*» – «*о дүние*», «*бұ дүние*» – в мусульманском значении «*бақи*» и «*фәни*» соответственно); радости и печали («*кұт*» – в общетюркском значении слово означает: а) душа, жизненная сила, дух; б) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех; в) достоинство, величие; г) стремление и упущение («*кұдірет*» от слова «*кұттың реті*» – букв: «воля құт»).

Тенгрианское мировоззрение обожествляло природу как обитель духов предков и рассматривало как одушевленную субстанцию с ее гармонией с окружающим миром: небесной синевой, земной переменчивой и многоликой стихией и потусторонним миром, несущим в себе отпечаток духа Тенгри.

Отсюда и развитое чувство кочевника как поклонение перед душами умерших предков – «*аруақ*», почитание старших и старейшин, в совокупности составляющих ту духовно-религиозную культурную реальность, вместе с чьим появлением и образований нить неразрывности и механизм преемственности поколений, веры и верований, обычаев, нравов, обрядов и обрядности, порядка и приличия социального общежития как условия сохранения единства сначала родоплеменной, а затем уже этнической общности: «то, что входит в нашу культуру – это также проявление нашей религии, органично проживаемой нами» [Элиот 2004, с.88].

Разумеется, вера, верования, ритуалы и символы древних кочевых обществ нельзя отделить от таких архетипов социума как миф и мифологи-

ческое восприятие окружающей действительности, ибо вера и верования древних кочевников берут свое начало из мифа о появлении вселенной: «Когда возникло вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между ними были сотворены сыны человеческие». В этой связи уместно напомнить заключение А. Лосева: «...миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это... не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность... категория мысли и жизни, далекая от случайности и произвола» [Лосев 2008, с.40]. Понятно, что здесь имеет место философский подход, не лишенный определенной доли иронии, согласно которому «нужно быть очень плохим идеалистом, чтобы отрывать миф от самой гущи исторического процесса...».

Таким образом, в представлении древних тюрков человек сам является мифическим существом, всегда озабоченным в отношении судеб, оставшихся в миру даже в загробной жизни. Они свято верили в перерождение душ и свято чтили дух умершего. Именно поэтому церемония похорон как у саков, усуней, хуннов, так и у тюрков включала одновременно и таинство самого ритуала, и земную составляющую, т.е. практическую сторону процесса захоронения в виде заранее подготовленного количества слуг, золота, серебра, воинских снаряжений и коней, которые пригодились бы для жизни в потустороннем мире усопшего. Конечно, это касалось в основном лишь вождей, старейшин и весьма зажиточных людей той эпохи, что указывает на специфический характер и природу властно-подчиненных отношений кочевых обществ раннего средневековья Казахстана.

Еще одним из мифологических проявлений религиозных верований древних тюрков выступает широко известный образ волка в древнетюркской мифологии, дающий нам право перейти к символическому обоснованию их веры и верований в целом, и религиозных представлений в частности, выступивших как раз теми архетипами культурного, политического и правового самосознания и самопознания социума, заключающихся, опять-таки, в триединой схеме: социум – власть – государство. Право мы здесь рассматриваем как производное от общества и властно-подчиненных взаимоотношений, аксиологическое значение которого трудно переоценить.

Культ природы и предков древних кочевников мы находим в образе мифологического тотема «*Bәri*» (Волка, наземного воплощения Тенгри), представляющий собой своеобразный зооморфный код, язык, выражающий «коммуникативную систему, некоторое сообщение...», социальный способ, смысл которого – «превращение истории в природу» [Барт 2008, с. 289], поскольку они «призывают взор не спешить, помедлить и задержаться на них, наслаждаясь их откровением» [Кэмпбелл 2002, с. 7].

Необходимо заметить, что образ Волка, связанный с происхождением человека, политическим составляющим социума и власти, являлся сим-

волом не только древнетюркской мировоззренческой идеи. Тотем Волка – древнейшее составляющее дискурса воинской славы, почести и доблести, выполнявший особую роль в качестве культово-ритуального и социального символа, имеющего общечеловеческий духовно-религиозный смысл. Так, имеются исторические сведения о том, что еще в XVII в. до н.э. хеттский царь Хаттусили I перед сражениями обращался к войску «быть единым, как род волка». Помимо этого, в Древнем Египте значится волк-божество – Упуат, расчистивший согласно легендам путь для дальнейшего продвижения армии вперед. Далее, едва ли, не зародились древнегреческие мифы, где волки везут колесницу Марса и Аполлона [Куклев 1998, с.98], как появилась легенда о Руме и Ромуле, матерью которых выступала не иначе как волчица, в честь которой установлен памятник в музее Капитолия, являющийся сегодня символом самого Рима. Не говоря уже о сходстве родового тотема далеких североамериканских индейских племен тлинкитов-кагвантанов. Заметьте, все это без учета древнеиранской легенды о волчице, вскормившей великого Кира, исторического персонажа, имеющего непосредственное отношение к эпистемологии истории Казахстана.

В порядке размышления хотелось бы поделиться здесь авторской гипотезой касательно этимологии древнегреческой скифо-сакской ойкумены «Борисфен», что означало современную реку Днепр, красочное описание которой мы встречаем у Геродота [Великая степь... 2006, сс. 49-51]. «Борисфен» может происходить от слова «бори» или же «бөрі» (волк) и «сфен» или же «сфера» (от греч. «σφην» – клин; сфера – «σφαῖρα» – шар соответственно), что, в свою очередь, указывает на: а) клинообразное географическое расположение; б) область действия, пределы распространения чего-либо (напр., сфера влияния); в) общественное окружение, среда, обстановка [Словарь иностранных слов 1998, с. 481].

Мифологическое толкование происхождения древних тюрков также связано с тотемом небесного синего волка «бори» (на казахском «қасқыр», «бөрі»). Необходимо обратить внимание на семантику казахского слова «қасқыр», от корня «қас», в общетюркском значении «қас» – «нагыз», поистине, подлинный, и суффикса «қыр» – букв. «уничтожь» [Қазақ тілінің сөздігі 1999, с. 388]. В этом смысле слово «қасқыр», «бөрі» означает «реально уничтожающий».

В найденном в 1968 году в монгольских степях надгробном памятнике в виде барельефа изображен волк, у ног которого можно увидеть человека с обрубленными руками и ногами. Согласно китайским источникам, тюрки произошли от волчицы, вскормившей мальчика без рук и без ног, единственно оставшегося в живых от вражеского набега. Волчица родила от него десять сыновей во главе с Ашиной (от слова «шина» – волк; «а» – префикс, используемый при уважительном обращении в китайском языке,

что означает «благородный»), которые впоследствии стали вождями десяти тюркских родов («он оқ бодын») [Бичурин 1950, сс. 224-226]. В этом же контексте может быть считан Степной обычай: когда золотая волчья голова красовалась на тюркских победоносных знаменах, все воинство и народ склоняли головы перед ней вплоть до времен золотоордынских ханов.

Кстати, тотем и образ волка, осуществляющего миссию спасителя, обнаруживаются и в памятниках письменности более позднего периода. К примеру, в эпосе «Огуз-наме» правитель огузов обращается к своим соплеменникам с подобной речью: «Я стал вашим каганом, возьмем луки и щиты, тамгою (в контексте цитируемого последнее использовано скорее в значении «знамя») ... сивый волк пусть будет «ураном» (боевой клич) ... солнце, небо – шатром» [Бернштам 1935, сс. 33-34]. Аналогии встречаются и касательно средневекового государства Дешти-Кыпчак [Ахинжанов 1995, сс. 273-279]. Следует добавить к сказанному также, что в последующем культ волка «көк бөрі» находит свое выражение в казахских личных именах: *Бөлтірік*, *Бөрібай*, *Байбөрі* и т. д. К слову, по поводу знамени тюрков с золотой волчьей головой Сүйінбай жырау (1815-1898) спустя почти тринадцать веков после Великого тюркского каганата воспевает: «Бөрі басы ұраным, бөрілі менің байрағым, бөрілі байрақ көтерсе, қозып кетер қайдағым» (букв.: волчья голова мой клич, мое знамя, если поднимется знамя с волчьей головой, воспрянет дух мой...).

Символизм и власть

Если власть как символ представляет собой одаренность, талант, харизму, мощь, силу, влияние, господство, верховенство, то все эти качества были присущи в той или в иной степени затронутым нами историческим персонажам, находившимся во главе потестарно-политических и государственных образований Евразии средних веков. Здесь, разумеется, необходимо учесть и личностный фактор в истории человечества, поскольку она не имела бы, по словам М. Блока, «жизненный смысл» без отдельного человека.

Для понимания феномена власти в кочевой среде казахов, необходимо различать две ее разновидности: социальную и политическую. Так, социальная власть определяется как «характерный признак группы взаимодействующих индивидов, их общая способность к действию, и она существует как распределение знания..., а знание – это общеприемлемое убеждение, признанная вера, устойчиво связанная с социальной деятельностью» [Иванов 1994, с. 92], тогда как, в отличие от нее, политическая власть характеризуется способностью влиять на направление деятельности людей, социальных групп, классов посредством экономических, идеологических, организационно-правовых воздействий, а также с помощью авторитета,

традиций, насилия. Иначе говоря, главное отличие политической власти от власти как таковой коренится в ее нерасторжимой связи с той или иной формой и степенью развития государственности.

Общеизвестно, что начиная с древности, представления о власти у кочевников евразийских степей ассоциировались, прежде всего, с традиционностью и сакральностью, справедливостью и законностью. Такие архетипы восприятия власти были признаваемы и в традиционном казахском обществе периода XV–XVIII вв., поскольку, согласно классификации исследователя Е. Шацкого, оно относится к интегральному типу традиционализма, когда в течение длительного времени в этнической среде остаются неизменными, соблюдаются и достоверно воспроизводятся усвоенные традиции, «понятия как ценные для жизни и обеспечивающие ее благосостояние», знания и опыт. Такой традиционализм «бывает удовлетворенным лишь в случае, если традиционалистский взгляд проникает во все сферы – сферу политики, экономики, культуры и религии и объединяет их в общем понимании полученного от прошлого *sakrum*» [Шацкий 1990, с.370].

Вполне закономерным выглядит то, что в традиционных обществах такого рода и тип власти отличался традиционностью. Согласно указанной в начале работы теории М. Вебера, «традиционной власти» свойственно то, что: «...наряду с системой непреложных, абсолютно священных норм... действует свободный произвол и милость господина, основанные, в принципе на чисто “личных», а не объективных отношениях, и поэтому (они) «иррациональные» [Вебер 1994, с. 69].

Таким образом, традиционная власть основана на личностном характере, на преданности и вере в святость легитимно избранного по харизме лица, управляющего своими подданными на основании закона и справедливости. Отсюда и вытекает характерность черт консенсуальности, сакральности, демократичности власти в традиционном казахском обществе. Так, представление о правителе как о некоей харизматичной личности, от которой зависит благосостояние всего народа, было широко распространено среди тюрков. Правителями степных держав обычно выступали лица, «обладающие небесной (священной) благодатью» – «*күт*». Небесная благодать, дававшая право на власть, была присуща не только данному правителю, но и являлась принадлежностью всего правящего рода, династии. В древнетюркском языке и современных тюркских диалектах семантика слова «*күт*» содержит множество значений: душа, жизненная сила, достоинство, отвага, удачливость, везение, счастье, благоденствие и т. д. В данном контексте для нас особую значимость обретает еще один смысл этого слова: «мощь политической власти, сила и правомочие, управление государством, величие (величие власти)». Слово «*күт*», входившее в титулы всех этих тюркских правителей, несомненно, содержало в себе смысл, отличающийся от смысла «счастье».

Поднявшись на вершину власти благодаря своим исключительным качествам: отважного воина, талантливого организатора, политика и дипломата, законодателя, искусного гения-полководца, непреклонно волевого стратега, мудрого предводителя и отца, Чингиз каган получил столь великий трон не по наследству, но сделал его наследственным. Как писал еще Н.М. Карамзин: «Сей отрок, воспитанный матерью в простоте жизни пастырской, долженствовал удивить мир геройством и счастьем, покорить миллионы людей и сокрушить государства, знаменитые сильными воинствами, цветущими искусствами, науками и мудростью своих древних законодателей» [Карамзин 1991, с. 480].

Наряду с функцией главы государства и высшего военачальника, Чингиз каган как харизматический лидер, вобравший в себя волю Тенгри и земного «*құт*», олицетворял собой неизменную победу в захватнических войнах, магическое управление подданными, защиту всего и вся.

Общая численность монголов в начале правления Чингиз кагана составляла не более двух миллионов человек. Не преувеличением считается тот факт, что к середине XIII в. весь Китай с его 60-миллионным населением оказался под властью монголов благодаря неустанным деяниям Чингиз кагана и его наследников. Полагаем, что в этом и состоял символизм, облаченный в традиционную для степи схему сильной централизованной власти.

Далее интеллектуально-волевой символизм, заключающийся в харизме властителя мы находим и в источниках, касающихся образа мышления и политического портрета Бату и Узбек ханов. К примеру, известно, что тюркоязычные и персидские авторы средних веков называет Бату, скончавшегося в возрасте 48 лет, не иначе как «Саин-ханом», (по-монг: «саин» – «справедливый», «благородный», «великодушный»). Западные авторы также характеризуют Бату как очень «милостивого к своим людям, а все внушающего им сильный страх. В бою он весьма жесток, но очень пронизателен» [Путешествия... 1993, с. 63]. Полагаем, и Л.Н. Гумилев, не имея на то веских оснований, сравнивал Бату хана с Карлом Великим, держава которого распалась в тотчас после его смерти, а Золотая Орда около двух столетий пережила своего основателя.

Летописцы тех лет, особенно мусульманские, пишут, что Узбек хан с почтением и любовью относился к ученым, поощрял занятия наукой и литературой. Аль-Умари: «Пребывающий там (в г. Сарай) султан его, Узбек-хан построил в нем медресе для науки, (потому что) он очень предан науке и ее людям». Он же: «...одежда его, впрочем, не особой доброты и не высокой цены...». Салах Ад-Дин Ас-Сафади: «Он питал любовь и склонность к беднякам. Посещая некоторых суфиев, он говорил: – Я очень хочу быть убитым! – По причине чего? – спрашивали его. – Ибо вы говорите, что страдания всех, кто во власти моей, висят у меня на шее». Ибн Тагриберди: «Он не надевал (татарских) колпаков, а стал надевать булатный пояс и говорил: «Надевать зо-

лото запрещено мужчинам». Неизвестный персидский автор «Продолжения сборника летописей Рашад Ад-Дина» пишет: «Узбек был царевичем, соединившим в себе (все) совершенства по части наружной красоты, нравственности и религиозности, по упрочнению мусульманства и основательному знанию добра [История Казахстана... 2006]. Все это более чем понятно, учитывая то, что Узбек-хан превратил ислам в государственную религию, приняв мусульманское имя Султан-Мухаммад Узбек-хан. Тем не менее, схожесть личности оценки Узбека наталкивает на определенные выводы в отношении его скромности, мудрости и богобоязненности, опять-таки, указывающих на символическое восприятие им данной всевышним власти.

Выводы

Таким образом, символизм в кочевых обществах есть порождение сути их мировосприятия и культуры, когда окружающий мир символов служил не только в качестве материальных знаков и предметов, но и свойств, слова, цвета и т. д. Даже в праве кочевых обществ мы встречаем символизм правовой реальности, подобно сравнению Джамбаттиста Вико: «Древнеримское право было серьезной поэмой, которая представлялась римлянам на Форуме, а древняя юриспруденция была суровой поэзией» [Вико 1940, с. 422]. Правовой символизм кочевников Евразии отнюдь не связан исключительно с игровыми и мифологическими интерпретациями права, его обусловленность более основательна, — это наружная оболочка тех внутренних явлений, которые «происходят в духе отдельных людей» [Калмыков 1839, с. 12], и внешность, материальность есть необходимое условие для бытия права.

Библиография

- Акишев, К. 1978. 'Курган Иссык. Искусство саков Казахстана'. М., Искусство, 132 с.
- Арабески истории: Мир Льва Гумилева, 1995. 'Пустыня Тартари'. *Альманах*, Вып.2. М., ДИ-ДИК, Танаис, 620 с.
- Ахинжанов, С. 1995. 'Кипчаки в истории средневекового Казахстана'. Алматы, Гылым, 296 с.
- Барт, Р. 2008. 'Мифологии'. М., Академический проект, 351 с.
- Бернштам, А. 1935. 'Историческая правда в легенде об Огуз-кагане' *Советская этнография*, №6, сс. 33-43.
- Бичурин, Н. 1950. 'Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена', Т.1. М.-Л., АН СССР, 380 с.
- Бичурин, Н. 1998. 'Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена', Т.1. Алматы, Жалын, 390 с.
- Вебер, М. 1994. 'Избранное. Образ общества', Пер. с нем. М., Юрист, 704 с.

Великая Степь в античных и византийских источниках, 2005. Сборник материалов, Составление и редакция Александра Николаевича Гаркавца, Изд. 1-е. Алматы, Баур, 1304 с.

Византийские историки, 1860. 'Менандр', Перевод с греческого Спиридоном Дестунисом, примечания Гавриила Дестуниса. СПб, сс. 378-379.

Вико, Дж. 1940. 'Основания новой науки об общей природе наций'. Л., Художественная литература, 619 с.

Восточная литература. 'Средневековые исторические источники Запада и Востока' [Электронный ресурс]. URL <http://www.vostlit.info/Texts/rus9/Korkut/text0.phtml> (дата обращения: 22.07.2018).

Иванов, В. и др. 1994. 'Технологии политической власти. Зарубежный опыт'. Киев, Вища школа, 263 с.

'Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды' 2006. *История Казахстана в персидских источниках*, Т. IV. Извлечения из персидских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. Алматы, сс. 41; 173; 392; 394-395.

Калмыков. П. 1839. 'Символизм права вообще и русского в особенности'. СПб, Типография К. Крайя, 124 с.

Карамзин, Н. 1991. 'История государства Российского', в 12-ти томах. Т. II-III. М., Наука, 832 с.

Кассирер, Э. 2002. 'Философия символических форм', в трех томах. М., СПб., Университетская книга.

Куклев, В. 1999. 'Энциклопедия символов, знаков, эмблем'. М., Локид, 490 с.

Кэмпбелл, Дж. 2002. 'Мифический образ', Пер. с англ. К.Е. Семенова. М., ООО «Издательство АСТ», 683 с.

Қазақ тілінің сөздігі, 1999. Алматы, Дайк-Пресс, 755 с.

Қайдар, Ә. 2014. 'Ғылымдағы ғұмыр. Қазақ тілі этимологиясының ғылыми-теориялық негіздері'. Алматы, Сардар, 256 б.

Лаппо-Данилевский, А. 2013. 'Методология истории'. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 602 с.

Леви-Строс, К. 2008. 'Структурная антропология'. М., Академический проект, 555 с.

Лосев, А. 1991. 'Философия. Мифология. Культура'. М.: Политиздат, 525 с.

Лосев, А. 2008. 'Диалектика мифа'. М., Академический проект, 303 с.

Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука, 1993. Алматы, Ғылым, 248 с.

Сабетказы, А. 2001. 'Древние культы и традиционная культура казахского народа'. Алматы, Казниики, 2001. 363 с.

Садохин, А. 2002. 'Этнология'. М., Гардарики, 207 с.

Скрынникова, Т. 2013. 'Харизма и власть в эпоху Чингис-хана'. СПб, Евразия, 384 с.

Словарь иностранных слов, 1988. М, Русский язык, 608 с.

Тасмагамбетов, И. 2003. 'Кентавры Великой степи'. *Художественная культура древних кочевников*. Алматы, Берел, 336 с.

Шацкий, Е. 1990. 'Утопия и традиция', Пер. с польского. М., Прогресс, 454 с.

Элиот, Т. 2004. 'Избранное', Т.1-2, *Религия, культура, литература*, Пер. с англ., Сост. Т.Н. Красавченко. М., РОССПЭН, 752 с.

Transliteration

- Ahinzhanov, C. 1995. 'Kipchaki v istorii srednevekovogo Kazakstana' [Kipchaks in the History of Medieval Kazakhstan]. Almaty, Gylym, 296 s.
- Akishev, K. 1978. 'Kurgan Issyk. Iskusstvo sakov Kazakhstana' [Kurgan Issyk. The art of Kurgan Saks]. M., Iskusstvo, 132 s.
- Arabeski istorii: Mir Lva Gumileva, 1995. 'Pustynya Tartari' [Tartari Desert]. *Almanah*, Vypusk 2. M., DI-DIK, Tanais, 620 s.
- Bart, R. 2008. 'Mifologii' [Mythologies]. M., Akademicheskii proekt, 351 s.
- Bernshtam, A. 1935. 'Istoricheskaya pravda v legende ob Oguz Kagane' [Historical Truth in the Legend of Oguz Khanate]. *Sovetskaya etnografiya*, N6, ss 33-43.
- Bichurin, H. 1950. 'Sobranie svedenii o narodah, obitavshih v Srednei Azii v drevnie vremena' [The Book About the Nations, That Lived in Middle Asia in Ancient Times], T.1. M.-L., AN SSSR, 380 s.
- Bichurin, H. 1998. 'Sobranie svedeniy o narodah, obitavshih v Srednei Azii v drevnie vremena' [Book About the Nations, Lived in the Middle Asia in Ancient Times], T.1. Almaty, Zhalyln, 390 s.
- Eliot, T. 2004. 'Izbrannoe' [Favorites], T. 1-2, *Religia, cultura, literature*, Per. S angl., Sost. T.H. Krasavechenko. M., Rospen, 752 s.
- 'Sbornik materialov, odnosyashihsya k istorii Zolotoi Ordy' [Materials Related to the History of Gold Orda], 2006. *Istoriya Kazakstana v persidskikh istochnikah*, T IV. Izvlecheniya iz persidskikh sochineniy, sobrannyye V.G. Tizengauzenom i obrabotannyye A.A. Romaskevchem i S.L. Volinym. Almaty, ss. 41; 173; 392; 394-395.
- Ivanov, V. i dr. 1994. 'Tehnologii politicheskoi valsti. Zarubezhnyi opyt' [Technologies of Political Power. World Experience]. Kiyv, Visha shkola, 263 s.
- Kaidar, A. 2014 'Gylymdagy gumyr. Kazakh tili etimologiasynin gylymi-teoreticallyk negizderi' [Life in Science. Theoretical Foundations of the Etymology of the Kazakh Language]. Almaty, Sardar, 256 b.
- Kalmykov, P. 1839. 'Simvolizm prava voobshe i russkogo v osobennosti' [Symbolics of Law in General and Russian Law Specifically]. SPb, Tipografiya K. Kraya, 124 s.
- Karamzin, N. 1991. 'Istoria gosudarstva Rossiyskogo' v 12-ti tomah [History of Russian State], T II-III. M., Nauka, 832 s.
- Kassirer, E. 2002. 'Filosofia simvolicheskikh form' v treh tomah [Philosophy of Symbolic Forms in 3 Volumes.]. M., SPg, Universitetskaya kniga.
- Kazakh tilinin sozdigi [Kazakh Language Dictionary], 1999. Almaty, Dayk-Press, 755 s.
- Kembell, Dzh. 2002. 'Mificheskii obraz' [The Myth Image], Per. s angl. K. E. Semenova. M., OOO "Izdatelstvi AST", 683 s.
- Kuklev, V. 1999. 'Enciklopedia simvolov, znakov, emblem' [Encyclopedia of Symbols, Signs, Emblems]. M., Lokid, 490 s.
- Lappo-Danilevskiy, A. 2013. 'Metodologa istorii' [The Methodology of History]. M., Akademicheskii proekt, Ekaterinburg: Delovaya kniga, 602 s.
- Levi-Stroc, K. 2008. 'Strukturnaya antropologia' [Structural Anthropology]. M., Akademicheskii proekt, 555 s.
- Losev, A. 1991. 'Filosofia. Mifologia, Kultura' [Philosophy. Mythology. Culture]. M., Politizdat, 525 s.

- Losev, A. 2008. 'Dialektika mifa' [Dialectic of Myth]. M., Akademicheskyyi proekt, 303 s.
- Puteshesviya v vostochnye strany Plano Karpini i Gil'oma de Rubruka, [Trips to Eastern States Plano Carpini and Gilyom Rubruc]. 1993. Almaty, Gylym, 248 s.
- Sabetkazy, A. 2001. 'Drevnie kul'ty i tradicionnaya cultura kazahskogo naroda' [Ancient Cul'ts and Traditional Culture of Kazakh Nation]. Almaty, Kazniiki, 363 s.
- Sadoin, A. 2002. 'Etnologia' [Ethnology]. M., Gardariki, 207 s.
- Shackiy, E. 1990. 'Utpoia i tradiciya' [Utopia and Traditions], Per. s polskogo. M., Progress, 454 s.
- Slovar inostrannyh slov, 1988. [Dictionary of foreign words]. M.: Russkiy yazyk, 608 s.
- Srkynnikova, T. 2013. 'Harizma i vlast v epohu Chingiz Hana' [Charisma and Power in Times of Chingiz Khan]. SPg, Eurasia, 384 s.
- Tasmaganbetov, I. 2003. «Kentavry Velikoi Stepi» [Kentaurs of the Great Steppe]. *Hudozhestvennaya kultura drevnih kochevnikov*. Almaty, Bered, 336 s.
- Veber, M. 1994. 'Isbrannoe. Obraz obshestva' [Favourites. Image of Society], Per. s nem. M., Urist, 704 s.
- Velikaya Step v vizantiskih istochnikah [The Great Steppe in Byzantium Sources]. 2005. *Sbornik materialov*, Sostavlenie i redakcia Aleksandra Nikolayevicha Garkavca, Izd 1. Almaty, Baur, 1304 s.
- Viko, Dzh. 1940. 'Osnovaniya novoy nauki ob obshei prirode nacy' [Basics of New Science About Unite Nature of Nations]. L., Hudozhestvennaya literatura, 619 s.
- Vizantiyskie istoriki, 1860. 'Menandr' [Menandre], Perevod s grecheskogo Spiridonom Destynisom, primechaniya Gavriila Destunisa. SPg, ss. 378-379.
- Vostochnaya literatura, 'Srednevekoveye istoricheskie istochniki Zapada i Vostoka'. [Elektronnyi resurs]. [Medieval historical sources of East and West]. [Electronic resource]. URL <http://www.vostlit.info/Texts/rus9/Korkut/text0.phtml>. (data obrasheniya: 22.07.2018).

Оразбаева А.И.

Ұлы Дала көшпелі әлеумет политияларындағы символизм мәселесіне

Политиялар атаулының адамзат қоғамына қызмет ету мақсатында пайда болған әлеуметтік-мәдени институт ретіндегі құндылықтық өлшемді зерттеушілер алдында оның саналуан типтері мен вариацияларының мәнін айқындай түсуге мүмкіндік береді. Ұлы Даладағы саяси-құқықтық құрылымдар тарихын Еуразия көшпелілерінің жанды этноәлеуметтік организмдерінен тыс, олардың ішкі табиғатының аксиологиялық бағаланымынсыз, құндылықты бағыт-бағдарынсыз, қалыптасып үлгерген дүниетанымдық ерекшеліктердің есебінсіз қарастыру өзіне тиесілі шынайылық пен ақиқаттылығынан айрылары хақ. Сол себепті, аталмыш қатардағы мақала шеңберінде сөз қозғалар, бүгінгі күнге дейін өзектілігін жоймаған дәстүрлі қазақ қоғамының саяси-құқықтық формалар архетипінің қайнаркөзі болып табылатын символизм феноменологиясы, оны көшпелі әлеуметтің кешенді дүниетанымы, әлемтану мен қоршаған ортаны қабылдау философиясы ретінде өз алдына дербес қарастыру мен терең зерттеуді талап етеді.

Сымбат Шакиров (Астана, Казахстан)

К ВОПРОСУ О ВОЗРОЖДЕНИИ ТРАДИЦИОННОЙ ВНЕСУДЕБНОЙ ПРАКТИКИ ПРИМИРЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. В данной статье рассматриваются вопросы развития института медиации, который, как отмечает автор статьи, для Казахстана относительно не нов, так как элементы этого правового института можно отметить в историческом факте, как суд биев. Автор указывает, что развитие медиации в нашей стране – социальная необходимость, способная урегулировать достаточное количество конфликтов вне заседаний суда.

Ключевые слова: суд биев, конфликт, разрешение конфликтов, примирение, медиация, развитие процедуры медиации, подготовка медиации.

Введение

Каждый день люди погружаются в различные социокультурные взаимоотношения, которые не всегда могут быть бесконфликтными. В таких случаях спорные ситуации нельзя оставлять без внимания и, возможно, без соответствующего правового оформления. С точки зрения философии и нравственности разрешение споров в правовом пространстве заслуживает особой характеристики с последующим формированием альтернативной внесудебной практики примирения.

Во II половине XX в. в странах с англосаксонской системой права возникло направление практической конфликтологии – медиация (лат. mediate быть посередине), целью которой является нахождение обоюдодовлетворительного решения по спорным юридическим и не юридическим вопросам.

В Казахстане Закон о медиации был принят в 2011 году. Однако создание центров и кабинетов примирения в каждом регионе нашей страны до сих пор не принесли должного результата, нет ожидавшегося спада гражданских конфликтов, продолжают расти иски в судах. На пленарном заседании, прошедшем в апреле 2018 года, Председатель Верховного суда Республики Казахстан Жакип Асанов [2018в] отметил, что каждый судья, рассматривающий гражданское дело, обязан применять основы медиации.

Тем не менее, в сентябре 2018 года на международной конференции «Механизмы разрешения инвестиционных и коммерческих споров в Казахстане и странах ОЭСР» Жакип Асанов [2018а] констатировал, что «су-

дья так и не научились примирять стороны, не умеют приводить их к компромиссу, не используют колоссальный потенциал применения знаний и опыта в своей среде, не повышают культуру разрешения споров».

Для того, чтобы разобраться в причине столь длительного адаптационного периода медиации считаем необходимым провести исторический экскурс, в ходе которого представится возможным осветить процесс развития института примирения в Казахстане.

Материалы и методы

Примирительные процедуры в разрешении конфликтов были закономерным явлением для обычного права, основанного на традиционном укладе казахского народа, где социальные отношения обеспечивались родовой обязанностью.

Все члены казахского общества (исключение составляли султаны и ходжи) принадлежат к определенному роду (ру). Институты родов, родовых общин, являясь продуктом общиннородового строя, возникли как социальная форма отношений общественной собственности на орудия и средства производства и как результат невозможности присвоить продукт отдельным субъектом ввиду низкого уровня производительности.

Защита чести и круга социальных интересов рода являлась обязанностью всех его представителей. И если действительным носителем социального конфликта, как и любого социального изменения стабильности, становился социальный субъект, то разногласия одного члена рода с представителем другого рода, его обида, воспринимались в казахском обществе как нападение на целый род, как родовая обида. В таком случае основой всякого носителя конфликта являлась порождаемая определенными условиями неудовлетворенность его субъектов-носителей. Для временного или окончательного погашения конфликта существовали разнообразные формы его урегулирования. Например, обычай «кровной мести» за убийство или членовредительство со стороны членов рода, к которому принадлежал потерпевший. Вот почему кровная месть, как правило, была обращена против всех представителей оскорбленного рода. Только исполнение мести, в конечном счете, могло принести удовлетворение всему роду. В то же время существовала возможность уладить конфликт мирным путем, путем переговоров старейшин. По существу данный обычай и стал толчком к прогрессивному развитию института примирения сторон, поскольку его применение в рамках обычного права изначально было направлено на урегулирование социальных конфликтов.

Большинство споров в средневековом Казахстане разрешалось внутри самого рода на судах биев и советах старейшин. Только самые крупные конфликты подлежали рассмотрению султанами-правителями.

Поэтапное присоединение казахских жузов к России предполагало принятие юридических документов, в том числе, законов о территориальном оформлении. На фоне реформы казахского судопроизводства, введения должности уездных судей, строительства тюрем продолжали действовать суды биев.

На съездах биев, проходивших несколько раз в год по волеизъявлению народа и по мере необходимости, рассматривались только спорные вопросы землевладельческого характера, многолетние семейные и брачные конфликты, а также споры по штрафным санкциям. Для справедливого судебного решения бии и старейшины обязаны были знать предания и обычаи, иметь ясную память для устного изложения деталей решения дела, и обязательно быть объективными – для справедливого вынесения приговора. Более того, решения подобных съездов всегда были согласованы с юридическими обычаями казахов, их нравственно-этической, правовой картиной мира.

Таким образом, несмотря на российскую колонизацию, высшей инстанцией для казахского народа априори являлся суд биев.

Достаточный авторитет, знание норм обычного права и красноречие юридически позволяли любому свободному общиннику выполнять функции бия, но высшую судебную власть и право пересмотра постановления суда биев имел только хан.

Возбуждение дела по факту преступления производилось только если согласие давал потерпевший, в таком случае в процессе принимали участие представители потерпевшего и ответчика, а также свидетели и присяжные. Слушанье начиналось, только если стороны отказывались от предложения о примирении. На процесс приходили не только заинтересованные, но и все желающие. Не только истец или его представитель имели право изложить в устной форме необходимую информацию, но и ответчик тоже. Социальный статус свидетелей играл в обычном казахском праве огромную роль, например, в свидетельстве отказывали женщинам, несовершеннолетним, сумасшедшим, а также близким родственникам истца и ответчика. Клятва свидетелей в честности была обязательным условием для всех, за исключением свидетельств облеченных властью лиц. Вообще институт присяги являлся важным институтом судебного процесса. В казахском обычном праве его использовали в случае отсутствия возможности узнать истину. Приговор бия выносился в устной форме и завершался символическим разрезанием пестрой веревки, а бию выплачивался гонорар в размере 10% от суммы иска и назначенные нарушителям штрафы. В случае отказа от выполнения решения бия применяли такую законную процессуальную норму, как барымту (насильственный угон скота).

Таким образом, цель суда биев заключалась в определенной направленности не столько разоблачить виновного, сколько примирить и прекратить конфликт.

Как мы уже отмечали, целью суда биев являлось примирение конфликтующих сторон. Посредник как нейтральное лицо устраивал добровольные переговоры с целью разрешения конфликтной ситуации и составления взаимовыгодного договора.

Однако с приходом Советской власти данный институт биев был в корне разрушен.

Как видим, для казахского общества медиация как способ примирения конфликтующих сторон относительно не нова. На протяжении сотни веков традиционным способом разрешения споров было привлечение биев или уважаемых аксакалов. Сегодня Казахстан возрождает традиционную внесудебную практику примирения сторон.

Необходимость внесудебного разрешения споров обоснована снижением количества исковых заявлений, соответственно, и разгрузкой судей, что позволяет им более внимательно и глубоко рассматривать трудные и сложные дела. Если первоначально внесудебная практика примирения применялась исключительно в вопросах семейных отношений, то далее сфера ее применения заметно расширилась, и на данный момент уже есть определенное содействие медиаторов в урегулировании конфликтов в гражданском и уголовном праве.

Существенное различие внесудебной практики примирения от прочих процедур заключается в нейтральной позиции посредника, помогающего задействованным лицам конфликта достигнуть соглашения без ощущения проигрыша дела. Преимущество внесудебной практики примирения получение конфликтующими сторонами вероятности разрешить спор, учитывая интересы всех участников. Доказательность эффективности данного метода представлена в ювенальной юстиции, в сфере семейно-правовых, потребительских, трудовых отношений.

Отметим, что процедура внесудебной практики примирения значительно отличается от судебного разбирательства затратой меньшего количества времени (в среднем от нескольких часов до рабочего дня), меньшими финансовыми затратами, а также отсутствием последующих апелляций и возможностью мирно урегулировать конфликт.

Обзор литературы

Категория примирения в философском аспекте была разработана и детализирована в трудах таких философов, как Ж.Ж. Руссо, И. Кант, Г. Спенсер, В.С. Соловьев и др. [Куликова & Прохорова 2016].

Однако в казахском обществе, начиная со средних веков, многие примирительные постановления съездов биев опередили историческое время, неся в себе прогрессивный характер.

В статье «Нужен ли для киргиза суд биев», опубликованной в «Киргизской степной газете» (1890 г., № 2), исследователь А.Е. Алекторов [2005] писал о том, что казахи, в случае бытовых конфликтов, шли разбираться к биям и уважаемым старикам. Каждый бий и аксакал считали своим долгом отнестись беспристрастно при разбирательстве дела, с терпением выслушать подробности как жалобы, так и оправдания, и затем вынести свой вердикт, беспрекословно принимаемый и выполняемый.

Данный факт также был отмечен в работе Ч.Ч. Валиханова [2005], что внедрение новшеств российской политикой в общественную жизнь, никак не повлияло на суд биев, вполне удовлетворявшего настоящему развитию казахского народа.

Т.М. Культелеев [1955] писал, что к биям также обращались и русские крестьяне, купцы из приграничных районов с просьбой рассмотреть их споры. Это также свидетельствует о доверии к существовавшему в Казахстане институту примирения.

Законодательно внесудебная практика примирения используется в спорах (конфликтах), зарождающихся из семейных, трудовых, гражданских и иных правоотношений с участием физических и (или) юридических лиц, а также при рассмотрении уголовных дел небольшой и средней тяжести. Однако, согласно Закону Республики Казахстан «О медиации» [2011, с. 54], применять внесудебную практику примирения запрещено, если одной из сторон является государственный орган.

Таким образом, внесудебной практикой примирения демонстрируется совместимость интересов потерпевших, преступников и общества в целом. Подходы социально-конструктивного характера для решения проблем благоприятны для заинтересованных сторон.

Примираяющая природа данного института помогает имеющейся системе уголовной юстиции восстанавливать равновесие и общественное спокойствие, нарушенные преступлением, поддерживая безопасность и мир в обществе [Сулейменов].

Успешность процесса внесудебной практики примирения зависит от коммуникативного дара медиатора: конструктивность в беседе, точность постановки вопросов, вынуждающих сторону честно отвечать, контроль над переговорами, позволяющий сторонам выслушать друг друга и т. д. – вот основные качества, которые необходимы медиатору. Как отметила председатель правления Центра медиации и миротворчества Светлана Романовская [2011, с. 58], помимо разрешения конфликта, медиатор дает возможность сторонам возобновить мирные взаимоотношения. Планиру-

ется заключение меморандумов о сотрудничестве с Министерством юстиции РК с целью улучшения нормативно-правовой базы; Верховным судом РК для информирования граждан об институте медиации через суды и судей; Генеральной прокуратурой – для контролирования законности в деятельности медиаторов. Также планируется создание Всемирной Ассоциации Медиаторов. Внесудебная практика примирения начинает этап возрождения в нашей стране, только уже с учетом достижений развития медиации на Западе, что непосредственно оказывает влияние на мир и согласие, стабильность в обществе [Общий курс медиации].

Основатель Центра медиации и права Российской Федерации Ц.А. Шамликашвили [2012, с. 5] отмечает, что «судебная система перегружена, рассмотрение дел тянется месяцами, а то и годами. Судьи не располагают достаточным временем, чтобы подробно изучить материалы дела, соответственно снижается качество выносимых ими решений... Но выход все-таки есть! Разрешение конфликта вне суда».

З.Х. Баймолдина [2018], будучи вице-министром юстиции РК, в своем выступлении отметила о необходимости поощрения сторон, согласных на разрешение конфликта мирным путем. Поэтому заключение мирового соглашения включено в перечень оснований для возврата государственной пошлины.

Для эффективности примирительных процедур необходим комплексный подход по развитию института примирения совместно с представителями суда, органов прокуратуры и юстиции. Например, Генеральной прокуратурой Республики Казахстан был разработан проект «бітімгершілік–примирение» в уголовном и гражданском процессах. Данный проект предусматривает изменение системы разрешения споров в сторону более широкого использования примирительных процедур и других внесудебных механизмов [Касимова 2018]. Цель данного аспекта заключается в том, чтобы на начальном этапе судебного разбирательства была возможность для встреч сторон, где можно было бы рассмотреть доказательства, взвесить свои шансы и, в итоге, закончить конфликт.

Результаты и обсуждение

Возможно, в будущем отечественные государственные органы, ориентируясь на европейский опыт, будут привлечены в сферу внесудебной практики примирения благодаря тому, что институт судебной медиации будет функционировать наравне с внесудебной медиацией, например, когда в производстве суда находится дело, но стороны с целью достичь соглашения проводят судебную медиацию. В подобной ситуации возможно и приостановление судопроизводства, здесь же с целью примирительного

процесса дело переходит другому судье, причем без дополнительных затрат. В случае получения иска и возражения на возникновение примирительного процесса, судья подвергает рассмотрению возможность передачи спора посреднику. Такого рода передача дела возможна при наличии двух обстоятельств:

- 1) если на разрешение представлен неправовой вопрос;
- 2) если в споре не задействованы третьи лица.

В случае успешного внесудебного примирения производство по делу прекращается. Если соглашение не достигнуто, то производство по делу возобновляется и продолжается судебное разбирательство (опыт Германии).

Благодаря внесудебной практике примирения существует возможность использования сторонами гибкой процедуры защиты личных прав и интересов, помимо коммерческой и юридической стороны спора, возможен личный интерес обеих сторон в виде выходящей за рамки закона компенсации. Помимо сэкономленных времени и средств, сохраняются и взаимоотношения сторон, растет уверенность в самостоятельном и эффективном решении собственных проблем. Полагаем, что недостаточное использование внесудебной практики примирения связано с тем, что человек, права которого были нарушены, зачастую изначально обращается к адвокатам, большинство из которых видят во внесудебном примирении причину основательного снижения собственных гонораров. В связи с этим у адвоката возникают веские основания отговорить своего потенциального клиента от применения внесудебной практики примирения, способствующей скорому разрешению конфликта.

Согласно Закону «О медиации» начальная стадия рассмотрения дела должна предваряться рекомендацией обеим сторонам обратиться к медиаторам с целью возможного примирения без привлечения органов следствия и правосудия. Более того, сторонам уголовного процесса, предлагается обратиться к медиатору одновременно без приостановления дела.

Значительным отличием внесудебной практики примирения от классического уголовного судопроизводства считается смена основных сторон процесса. Если под главными действующими лицами в классическом уголовном судопроизводстве подразумевались государство и правонарушитель, то в рамках примирения приоритетное место в уголовном деле в качестве сторон занимают пострадавший и правонарушитель. Таким образом, первичная цель внесудебной практики примирения – дать возможность сторонам обсудить и урегулировать сложившийся конфликт, в результате чего возникает возможность раскрыть активность и конструктивность конфликтующих сторон.

Пострадавший, участвуя в процессе примирения, получит извинения и объяснения от обидчика и сформулирует свое отношение к произошед-

шему факту, что в целом содействует оптимальному излечению душевных травм и помогает преодолеть ярость и страх. Кроме того, примирительная встреча позволяет пострадавшему обговорить обстоятельства искупления правонарушителем вины в более широком контексте с полным удовлетворением иска. Такая встреча позволит пострадавшему понять причины поведения правонарушителя, а признание вины и раскаяние последнего чаще всего ведет к его прощению.

Что касается правонарушителя, предоставление ему возможности встретиться с пострадавшим лицом к лицу, объясниться с ним и принести ему извинения есть важное средство дать правонарушителю прочувствовать причиненный им вред, а также боль и страдания, которые он или она навлекли на пострадавшего. К тому же посредничество дает правонарушителю возможность непосредственно участвовать в урегулировании конфликта и в обсуждении условий возмещения ущерба (например, денежной компенсации), что затем может помочь ему восстановить связи с местным сообществом. Так медиация способствует социальной реабилитации правонарушителя и возвращению его в общество. У местного сообщества есть возможность сблизиться с системой уголовной юстиции благодаря участию выделенных из своей среды добровольных посредников в примирительных переговорах. Проведение программ примирения возможно и службами при органах местного самоуправления. Вовлекая общественность в процесс медиации, достигается лучшее понимание природы преступлений, принимаются меры по профилактике преступлений, поддержке пострадавших, социальной реабилитации преступников.

Однако область внесудебной практики примирения настолько переполнена различными государственными и частными программами, что требуется создание системы координации сотрудничества и усилий на общих началах. Практические знания и навыки действующего примирительного института отличаются от тех, которые используются в уголовном судопроизводстве, в результате чего возникает необходимость в обучении посредников и приобретении опыта для применения специальных умений. В связи с гибкостью системы примирения требуется кодификация ее основных принципов, что позволит поручиться за качество услуг, сохранив тем самым доверие к медиации, используемой на различных этапах уголовного процесса. К тому же нужно учитывать доступность примирения на разных фазах судопроизводства: если в одной стране использование программы возможно на любой стадии, то в другой она связана исключительно или с прекращением уголовного преследования (условным или иным), или с сопровождением полицейского предостережения, параллельным развитием уголовного преследования, составлением элементов приговора или проведением после назначения судом наказания.

При этом следует учитывать не только доступность посредничества в процессе всего уголовного судопроизводства, но и неготовность сторон использовать медиацию в самом начале процесса, хотя урегулирование конфликта в большинстве случаев требует своевременной реакции. Соответственно, гарантия осуществления внесудебной практики примирения на базе нехарактерных для уголовной юстиции соображений обеспечивается независимостью представительств в рамках системы данного института. Следовательно, для гибкости и ответственности в отношении оппонентов нужна достаточная независимость служб примирения.

Разумеется, об абсолютной самостоятельности данных служб от системы уголовной юстиции никто не говорит. Системе уголовной юстиции необходимо достаточное полномочие в связи с правоохранительной ответственностью, лежащей на ней, так как именно она является надзорным органом, контролирующим соблюдение законности судебного процесса. Система уголовной юстиции соблюдает официальный интерес и гарантирует законные права сторон во время принятия решения до и после процесса примирения. Кроме того, необходим контроль органов уголовной юстиции над соблюдением прав человека в ходе самого процесса.

Следует добавить, что профессионально посредничеством в примирении сторон могут заниматься люди, начиная с 25 лет, с высшим образованием, прошедшие подготовку в специализированном центре, устанавливаемом правительством Республики Казахстан, с последующей выдачей сертификата [Назарбаева 2012]. Следовательно, было бы разумно обучать отдельным процедурам молодых юристов в целях формирования компетенции и овладения навыкам мирного урегулирования конфликтов между людьми. Это не только повысит качество и конкурентоспособность специалистов, но и позволит быстро снизить значение классического правоведения в глобальном понимании и усилить признание ведения переговоров и компетентного управления конфликтами. Действительно, внесудебная практика примирения становится наиболее эффективным способом разрешения конфликтов, что нашло отражение в своевременно принятом Законе «О медиации» в Казахстане в 2011 году. Многие вопросы, благодаря принятому закону, разгрузят суды, так как будут разрешаться в рамках закона. Процесс медиации позволит высвободить время, что положительно скажется на качестве правосудия. Стороны разбирательства избегают продолжительных судебных процедур и дополнительных расходов.

И снова, возвращаясь к истории, мы отмечаем миролюбивость казахского народа, ведь до XIX-XX веков на территории Казахского ханства отсутствовали тюрьмы и лагеря [Тынышпаев 1998]. Уважаемые аксакалы, бии, казы, разбиравшие конфликтные ситуации, первые казахские медиаторы. Получается, что медиация институт с казахским лицом. Про-

цесс развития института медиации – очевидная необходимость, «и здесь не надо ставить целью заработать деньги, хотя во всем мире медиаторы очень даже прилично зарабатывают. Вы только представьте себе: благодаря медиатору сохранилась семья, стоявшая на грани развода; молодой парень избежал тюремного заключения; соседи стали снова друг друга в гости звать; деловые партнеры возобновили бизнес; сын, ушедший из дома, нашел общий язык с отцом; работодатель вернул ключи от кабинета уволенному ранее работнику. Если бы о медиаторах знали жанаозенцы, то и крови бы ни капли не пролилось. Медиатор это, в конечном итоге, миротворец» [Абдиканов 2007].

Заключение, выводы

Учитывая развитую и эффективную систему судопроизводства в казахском традиционном обществе необходимо тщательно анализировать судебные реформы наряду с внедрением достижений развитых стран.

В Казахстане сегодня активно прорабатываются проблемы развития института примирения сторон с целью интегрирования в современную правовую систему. В Концепции правовой политики Республики Казахстан (с 2010 до 2020 г.) отражена идея внедрения форм посредничества в разрешении разногласий [Указ 2009].

Тем не менее, принятый Закон «О медиации» пока еще не снизил нагрузку на суды, что связано с недостаточным развитием и распространением медиации среди населения. Путем примирения завершается низкий процент гражданских дел. В то же время исковые заявления подаются по вопросам, разрешимым внесудебным способом, что влечет дополнительную нагрузку на судей, на прокуроров и на судoisполнителей. В итоге – некачественное судебное решение и создание конфликтности в обществе, с последующим снижением уровня доверия к органам власти.

Тормозит процесс внедрения института примирения также необязательность суда, согласно Гражданскому процессуальному кодексу, призывать истца и ответчика к мировому соглашению. Дело в том, что для суда важнее быстро рассмотреть дело и вынести приговор.

Предполагается борьба с бюрократизмом, что позволит не проводить судебных заседаний по делам ряда категорий, а вынесение судебного решения будет производиться только на основе представленных материалов.

Такой порядок с последующим неукоснительным следованием ему даст возможность конфликтующим сторонам до суда взвесить все «за» и «против» и прийти к желаемому примирению.

Необходимо донести до общественности о расширении сферы действия института примирения. Уже сегодня несовершеннолетние, бере-

менные, матери, имеющие на иждивении малолетних детей, пенсионеры имеют право на примирение по совершенным впервые тяжким преступлениям, без причинения смерти или тяжкого вреда здоровью.

Следовательно, институт примирения развивается, включая новые способы в разряд средств, с помощью которых можно разрешить конфликты, не обращаясь в судебные органы.

Таким образом, расширенная сфера досудебного разрешения споров, введение упрощенной формы рассмотрения исков даст возможность дальше развиваться доступному правосудию.

Библиография

Абдиканов, Н. 2007. 'В связи с примирением сторон'. [Электронный ресурс]. URL: <https://journal.zakon.kz/203504-v-svjazi-s-primireniem-storon.html> (дата обращения: 22.10.2018).

Алекторов, А. 2005. 'Суд биев - суд народный. Древний мир права казахов. Материалы, документы и исследования', Т.10. Алматы, Жети-жаргы, 194 с.

Асанов, Ж. 2018а. 'Каждый судья должен стать профессиональным медиатором'. [Электронный ресурс]. URL: https://bnews.kz/ru/news/asanov_kazhdii_sudya_dolzhen_stat_professionalnim_mediatorom (дата обращения: 20.10.2018).

Асанов, Ж. 2018в. 'Закон о медиации работает плохо'. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kazpravda.kz/news/obshchestvo/zakon-o-mediatsii-rabotaet-ploho-spada-konfliktnosti-net-iski-rastut--zhakip-asanov> (дата обращения: 21.10.2018).

Баймолдина, З. 2018. 'Выступление на конференции «Бітімгершілік – Примирение сторон (в уголовном и гражданском процессах)»'. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravo.zakon.kz> (дата обращения: 18.09.2018).

Валиханов, Ч. 2005. 'Записка о судебной реформе'. Павлодар, ЭКО, 290 с.

'Закон Республики Казахстан «О медиации»'. 2011. *Вестник медиатора*. № 1, сс. 54-56.

Касимова, А. 2018. 'Выступление на конференции «Бітімгершілік – Примирение сторон (в уголовном и гражданском процессах)»'. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravo.zakon.kz> (дата обращения: 18.09.2018).

Куликова, Л. & Прохорова, О. 2016. 'Исследовательские подходы к дискурсу медиации в фокусе междисциплинарности' [Электронный ресурс]. URL: www.gramota.net/materials/2/2016/2-2/27.html (дата обращения: 21.10.2018).

Культелеев, Т. 1955. 'Уголовное обычное право казахов'. Алма-Ата, изд-во АН КазССР, 302 с.

Назарбаева, Г. 2012. 'Профессия миротворец'. [Электронный ресурс]. URL: <http://avestnik.kz/professiya-mirotvorets/> (дата обращения: 22.03.2018).

'Общий курс медиации'. [Электронный ресурс]. URL: http://www.mediation.kz/obuchenie/study/obshii_kurs (дата обращения: 06.03.2018).

Романовская, С. 2011. 'За медиацией будущее!'. *BR -«Безупречный обзор»*, № 12, сс. 56-62.

Сулейменов, М. 'Развитие медиации как альтернативного способа разрешения споров'. [Электронный ресурс]. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31644604 (дата обращения: 25.10.2018).

Тынышпаев, М. 1998. 'История казахского народа'. Алматы, Рауан, 224 с.

Указ 2009. 'О Концепции правовой политики Республики Казахстан на период с 2010 до 2020 года'. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pavlodar.com/zakon/index.html?dok=04450&oraz=11&noraz=1> (дата обращения: 22.11.2018).

Шамликашвили, Ц. 2012. 'Медиация как инвестиция в развитие правовой культуры'. *Магнат*, № 6, сс. 3-6.

Transliteration

Abdikanov, N. 2007. 'V svyazi s primirenem storon'. [In Connection With the Reconciliation of the Parties]. [EHlektronnyj resurs]. URL: <https://journal.zakon.kz/203504-v-svjazi-s-primirenem-storon.html> (data obrashcheniya: 22.10.2018).

Alektorov, A. 2005. 'Sud biev - sud narodnyj. Drevnij mir prava kazahov. Materialy, dokumenty i issledovaniya' [The Court of Biys - the People's Court the Ancient World of the Rights of the Kazakhs. Materials, Documents and Studies], T.10. Almaty, ZHeti-zhargy, 194 s.

Asanov, ZH. 2018a. 'Kazhdyj sud'ya dolzhen stat' professional'nym mediatorom' [Every Judge Must Become a Professional Mediator]. [EHlektronnyj resurs]. URL: https://bnews.kz/ru/news/asanov_kazhdii_sudya_dolzhen_stat_professionalnim_mediatorom (data obrashcheniya: 20.10.2018).

Asanov, ZH. 2018b. 'Zakon o mediacii rabotaet ploho' [The Mediation Law Does Not Work Well]. [EHlektronnyj resurs]. URL: <https://www.kazpravda.kz/news/obshchestvo/zakon-o-mediatsii-rabotaet-ploho-spada-konfliktnosti-net-iski-rastut-zhakup-asanov> (data obrashcheniya: 21.10.2018).

Bajmoldina, Z. 2018. 'Vystuplenie na konferencii «Bitimgershilik – Primirenie storon (v ugovnom i grazhdanskom processah)»' [Speech at the Conference «Peacekeeping - Reconciliation of the Parties (in Criminal and Civil Proceedings)»]. [EHlektronnyj resurs]. URL: <http://pravo.zakon.kz> (data obrashcheniya: 18.09.2018).

Valihanov, CH. 2005. 'Zapiska o sudebnoj reforme' [Note on Judicial Reform]. Pavlodar, EHKO, 290 s.

'Zakon Respubliki Kazahstan «O mediacii»' [Law of the Republic of Kazakhstan «On Mediation»]. 2011. *Vestnik mediatora*, № 1, ss. 54-56.

Kasimova, A. 2018. 'Vystuplenie na konferencii «Bitimgershilik – Primirenie storon (v ugovnom i grazhdanskom processah)»' [Speech at the Conference «Peacekeeping - Reconciliation of the Parties (in Criminal and Civil Proceedings)»]. [EHlektronnyj resurs]. URL: <http://pravo.zakon.kz> (data obrashcheniya: 18.09.2018).

Kulikova, L. & Prohorova, O. 2016. 'Issledovatel'skie podhody k diskursu mediacii v fokuse mezhdisciplinarnosti' [Research Approaches to the Discourse of Mediation in the Focus of Interdisciplinarity]. [EHlektronnyj resurs]. URL: www.gramota.net/materials/2/2016/2-2/27.html (data obrashcheniya: 21.10.2018).

Kul'telev, T. 1955. 'Ugolovnoe obychnoe pravo kazahov' [Criminal Customary Law of the Kazakhs]. Alma-Ata, izd-vo AN KazSSR, 302 c.

Nazarbaeva, G. 2012. 'Professiya mirotvorec' [Profession Peacemaker]. [EHlektronnyj resurs]. URL: <http://avestnik.kz/professiya-mirotvorets/> (data obrashcheniya: 22.03.2018).

'Obshchij kurs mediacii'. [General Course of Mediation]. [EHlektronnyj resurs]. URL: http://www.mediation.kz/obuchenie/study/obshii_kurs (data obrashcheniya: 06.03.2018).

Romanovskaya, S. 2011. 'Za mediaciej budushchee!' [Mediation is the Future!]. *BR -«Bezuprechnyj obzor»*, № 12, ss. 56-62.

Sulejmenov, M. 'Razvitie mediacii kak al'ternativnogo sposoba razresheniya sporov' [The Development of Mediation as an Alternative Dispute Resolution]. [EHlektronnyj resurs]. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31644604 (data obrashcheniya: 25.10.2018).

Tynyshpaev, M. 1998. 'Istoriya kazahskogo naroda' [The History of the Kazakh People]. Almaty, Rauan, 224 s.

Ukaz 2009. 'O Konceptii pravovoj politiki Respubliki Kazahstan na period s 2010 do 2020 goda' [About the Concept of Legal Policy of the Republic of Kazakhstan for the Period From 2010 to 2020]. [EHlektronnyj resurs]. URL: <https://www.pavlodar.com/zakon/index.html?dok=04450&oraz=11&noraz=1> (data obrashcheniya: 22.11.2018).

SHamlikashvili, C. 2012. 'Mediaciya kak investiciya v razvitie pravovoj kul'tury' [Mediation as an Investment in the Development of Legal Culture]. *Magnat*. № 6, ss. 3-6.

Шәкіров С.Е.

Қазақстанда соттан тыс бітімгершілікке келу дәстүрін жаңғырту мәселесі

Бұл мақалада Қазақстан үшін ескі дәстүрдің бірі болып табылатын медиация институтының даму мәселелері қарастырылады, өйткені қазақ тарихында осындай құқықтық институт ретінде билер сотын атап өтуге болады. Автор біздің елімізде Медиацияны дамыту – сот отырыстарынан тыс қақтығыстардың жеткілікті санын реттеуге қабілетті әлеуметтік қажеттілік екенін көрсетеді.

РАЗВИТИЕ ИНКЛЮЗИВНЫХ ИНСТИТУТОВ: ОПЫТ ЕВРОПЕЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ И РОЛЬ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Конструктивистский подход, учитывающий такие феномены как нормы, идентичность, убеждения, приобрел важное значение для анализа различных аспектов европейской интеграции. Авторы утверждают, что развитие инклюзивных институтов и успешная выработка стратегий инклюзивного развития в странах европейской интеграции, особенно на его стержневых участниках, стали возможными в результате конструирования плюралистической идентичности и формирования плюралистической культуры, предполагающих уважение к своей самобытной культуре и взаимодействие с культурным разнообразием. Конструирование плюралистической идентичности стало логическим и закономерным результатом того, что европейская интеграция взяла за основу уважение и защиту прав человека. Натурализация человеко-центричных, гуманистических моделей образования и воспитания явилась одной из граней формирования единого общеевропейского правопорядка, основанного на защите прав человека. В общем, опыт европейской интеграции показал, что уважение и защита прав человека зиждется не только и не столько на базе нормативных документов, а на культуре, создаваемой моделями образования и воспитания. Авторы хотят показать, что существует прямая связь между развитием прав человека и формированием плюралистической культурой, которые необходимы для развития инклюзивных институтов в странах евразийской интеграции.

Ключевые слова: европейская интеграция, инклюзивные институты, инклюзивное развитие, права человека, конструктивизм, плюралистическая идентичность и культура.

Введение

Представляется важным изучение теоретическо-концептуальных основ, объясняющих связь между созданием в ходе европейского интеграционного процесса зоны мира, стабильности и экономического благополучия и зарождением, в конечном счете, плюралистической культуры, предполагающей уважение к своей самобытной культуре и взаимодействие с культурным разнообразием и инклюзивных политических и эко-

номических институтов, являющихся экологически дружелюбными, с целью применения данного опыта в странах евразийской интеграции, включая Казахстан.

В общем, развитие инклюзивных институтов и выработка стратегий инклюзивного развития являются на данный момент актуальными темами, привлекающими к себе внимание не только ученых различных дисциплин, направлений и мировоззрений, но и политиков, журналистов, да и простых граждан. Прежде всего, следует прояснить концепции инклюзивных институтов и инклюзивного развития, так как для постсоветского пространства эти понятия и концепции относительно новы, и многие, включая исследователей, могут быть полностью не осведомлены о них. Хотя в последние годы стало чаще говориться об инклюзивности в образовании (“инклюзивном образовании”), означаящему включение в процесс образования людей с ограниченными возможностями, особенно детей, однако, данный смысл инклюзивности – это только одна грань широкого и гуманистическо-демократического понимания инклюзивности. В социальных науках не бывает простых дефиниций, тем не менее, инклюзивными институтами могут быть определены те институты, которые построены и функционируют на принципах меритократии, то есть, любой достойный, вне зависимости от происхождения, мировоззрения, пола, веры, возраста, имеет полное право работать, реализовывать свои способности и пользоваться этими институтами для своего развития и всеобщего блага. А стратегия инклюзивного развития может быть представлена как комплекс политик, ставящих своей целью улучшение социального благосостояния всех слоев населения и экологичность моделей развития [Gupta and et al 2015, 542].

В целом, концептуализация и развитие инклюзивных институтов и разработка стратегий инклюзивного развития являются на сегодняшний день междисциплинарными феноменами, определяющими “успешность” стран в средне- и долгосрочной перспективе (а в случае появления эксклюзивных или “экстрактивных” институтов, страны превращаются в «неуспешные»), которым посвящены исследования многих ученых из ведущих научных центров и университетов мира. Например, работы Дарона Аджемоглу из Массачусетского Института технологий и Джеймса Робинсона из Университета Чикаго и Гарварда [Acemoglu & Robinson 2008a, 2008b, 2008c, 2012] предлагают сравнительный анализ в институциональной экономике и истории институтов. Примечательно, что лауреаты Нобелевской премии по экономике за 2018 год работали в областях, близких к концепции «инклюзивное развитие». У. Нордхаус является основателем современной экологической экономики и получил премию за поиск стратегий экологичности экономики, а другой лауреат П. Ромер удостоился

премии Нобеля за исследования в области экономики, основанной на знаниях (knowledge-based economy), которые являются неотъемлемыми граничами инклюзивного развития [Касянчук 2018].

Европейская интеграция: нематериальные аспекты и концепция социального конструктивизма

В научной литературе широко признается, что нет единой теории, которая могла бы объяснить основные аспекты европейской интеграции, многогранного и многоуровневого феномена. Европейская интеграция – это не только экономическая или политическая интеграция, но и интеграция, направленная на создание мира и безопасности [Rosamond 2000]. Более того, это интеграционный проект, формирующий идентичности, который можно условно описать как «цивилизационный», но не в смысле христианская или западная цивилизация, а как проект «плюралистический», ориентированный на защиту права человека и экологически ответственный. Следует признать, что на сегодня Евросоюз ассоциируется с высокими стандартами защиты прав человека, инклюзивными политическими и экономическими институтами и с понятием «правовое государство», хотя по сей день могут существовать проблемы расизма, ксенофобии, но не на системном уровне [Жусипбек 2015]. Можно утверждать, что европейская интеграция создала плюралистическую культуру, инклюзивные идентичности и инклюзивную европейскую идентичность.

Классические позитивистские и рационалистические теории не способны объяснить нематериальные аспекты Европейской интеграции, в частности формирование “плюралистической культуры” и “инклюзивных идентичностей”. Поэтому конструктивистский подход, учитывающий такие феномены как нормы, идентичность, убеждения, приобрел важное значение для анализа различных аспектов Европейской интеграции [Risse 2001]. Конструктивизм (необходимо подчеркнуть, что нет единой теории которая называлась бы конструктивизмом, это скорее, “эпистемологическая традиция” научный подход, имеющий множество вариаций. С другой стороны, в различных науках конструктивистский подход может иметь различные понимания, например, в политологии и международных отношениях, или социологии) утверждает, что структуры сообществ определяются прежде всего общими идеями, а не материальными факторами и что идентичность и интересы формируются (конструируются) этими общими идеями, а не являются чем-то “природным”, т. е. данным от природы [Wendt 1999, 1]. Конструктивистский подход в понимании социальных явлений заключается в том, что люди делают мир таким и тем, каким и чем он является, посредством своей деятельности - словами, обсуждени-

ями, “производством текстов”. Перефразируя Онуфа, говорить и писать – есть то, что создает этот мир, поэтому, когда люди говорят и пишут, это является главным способом сделать мир тем, чем он является [Onuf 2013, 4]. Однако идея о том, что «слова делают что-то» предшествует идеи конструктивизма, к примеру, британский философ Джон Остин подчеркивал, что мы используем слова/ используем язык для того, чтобы что-то делать, а также для утверждения вещей [Austin 1962]. В целом, конструктивизм, сосредотачиваясь на идеях, идентичностях, нормах, предлагает более широкие перспективы в изучении социальных явлений в наш век глобализации. Согласно Вендту, именно интересубъективный, а не материальные аспекты структур влияют на поведение и деятельность. Идентичность не данность, она конструируется, поддерживается или трансформируется во взаимодействии с другими людьми. Вкратце, идентичность и интересы не являются данностью, но усвоены и поддерживаются интересубъективной практикой. Точно так же национальные идентичности также конструируются, а не являются данностью, в свою очередь идентичность - основа интересов, и они являются более фундаментальными [Wendt 1992, Wendt 1999, p. 13].

«Новый регионализм», который опирается на конструктивизм и применяется для объяснения Европейской интеграции, изучает регионы как социальные конструкции. В целом, концепция “нового регионализма” отходит от государство-центричного подхода к регионализму и придает большее значение “эндогенным” процессам, проистекающим внутри обществ стран региона. То есть, современные теории регионализма уделяют внимание процессам, идущим и получающим импульс больше “снизу”, от гражданского общества, от простых граждан, формирующим и определяющим как личностные, так и групповые идентификации. [Neumann 1994; Söderbaum, 2004].

Европейский опыт конструирования плюралистической идентичности и культуры (“софтвер” инклюзивных институтов)

Ученые высказывали разные мнения насчет природы европейской интеграции и причин того, почему страны Евросоюза, особенно такие как Германия, Голландия, Швеция, притягивают как “светлые головы”, так и потоки вынужденных мигрантов и беженцев со всего мира. Эти толкования и объяснения Евросоюза отражают самую широкую палитру теорий и концепций, начиная от критики нео-марксистов и пост-колониальных исследователей (к слову, заявляющих о завуалированном колониализме Евросоюза) до нормативно-идеалистического дискурса евро-оптимистов. Согласно нашему мнению, следует обратить внимание на тот факт, что

в странах европейской интеграции, особенно на его стержневых участниках, прошел успешный процесс конструирования плюралистической идентичности и культуры (в этой статье мы определяем плюралистическую идентичность и культуру как построенные на уважении к своей самобытной культуре и уважении к окружающим людям, вне зависимости от происхождения, взглядов и образа жизни и заботе к окружающей среде). Начиная с 1950-х годов, в результате переосмысления потрясений второй мировой войны, европейского расизма, национализма и колониализма (получившего еще больший импульс с началом процесса деколонизации), европейская интеграция стала проводником, более того, катализатором гуманизации и либерализации как политики и права, так и науки и образования. С другой стороны, гуманизация и либерализация политики, права, а особенно системы образования и методов воспитания (европейские модели воспитания и образования стали базироваться на гуманистической психологии, уважающей права ребенка) привели к самому главному – «гуманизации сознания и восприятия (моделей) личностных и общественных идентификаций граждан». Эти процессы прошли сначала в центральных странах-участницах евро-интеграции и скандинавских странах, а затем и в Испании и Португалии, присоединившихся к евро-интеграции позднее, где у власти на протяжении десятилетий были военные диктатуры.

Согласно нашему мнению, конструирование плюралистической идентичности и культуры в рамках европейской интеграции стало возможным, во 1-х, благодаря конституционализации прав человека, во 2-х, как результат натурализации человеко-центричных, гуманистических моделей образования и воспитания в личной (в семье) и социальной жизни (прежде всего, в образовательных учреждениях) европейцев, что можно назвать, закономерным результатом первого. Сложно приводить статистические данные в доказательство существования плюралистической идентичности и культуры, созданных в результате евро-интеграции, тем не менее, результаты политик и программ как самого Евросоюза, так и его стран-участниц, во первых, в области прав человека (например, достигнутый высокий рейтинг соблюдения прав человека во всех областях, или развитие прав человека третьего и четвертого поколений, которые относятся к правам групп, правам иметь чистую экологию и безопасность будущих поколений*), во 2-х, в области образования, культуры и религии (особенно культурного и конфессионального многообразия), а также в вопросах беженцев, палестинского вопроса и др. могут быть приведены в качестве доказательств.

* Во многих постсоветских странах еще наблюдаются серьезные проблемы с развитием и защитой прав человека первого и второго поколений, которые касаются гражданских прав и свобод, а также социально-экономических прав.

Хотя Европейская интеграция изначально имела про-демократический дискурс, направленный на защиту прав человека, эти качества стали особо выраженными и прошли процесс конституционализации в последние десятилетия, особенно после развала Восточного блока. В настоящее время уважение прав человека и приверженность принципам демократии рассматриваются как одни из важнейших условий принятия в Евросоюз. Конституционализация прав человека в рамках европейской интеграции окончательно оформилась после вступления в действие в 2009 году Лиссабонского договора. Например, в договоре о создании Евросоюза, в редакции Лиссабонского договора, говорится, что среди универсальных ценностей, на которых основан Европейский союз, названы «неприкосновенные и неотчуждаемые права человеческой личности», наряду со свободой, равенством, демократией и правовым государством. Более того, Лиссабонский договор придал Хартии Европейского Союза об основных правах (в котором обстоятельно формулируются все основные права и свободы человека) ту же юридическую силу, которую имеют учредительные договоры, положения которых в европейской юридической практике имеют преимущество перед национальными нормами. Выражаясь иначе, существует примат права Евросоюза над национальным правом, к тому же европейское право имеет прямое действие. В то же время Евросоюз как отдельный институт присоединился и к Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод. [Douglas-Scott 2011, p. 645].

Придание правам человека (дословно, “основным, фундаментальным правам”) качества общих принципов права Европейского Союза подняло их на новый, высший уровень [Кашкин 2008, с. 77]. Одним словом, в современных условиях Европейский союз и европейская интеграция стали немыслимы без прав человека, без их реальной и эффективной защиты. И именно язык прав и свобод человека заложил основы взаимоотношений стран-участниц Европейского союза, их граждан и юридических лиц, в основу формирования единого общеевропейского правопорядка [Лепешков 2007].

Помимо нормативных актов ЕС, которые формируют европейское право - фундамент Евросоюза, права человека нашли практическое воплощение в моделях воспитания в европейских семьях и моделях образования европейских школ. В рамках этой статьи отметим только то, что эти модели гуманистические, в соответствии с достижениями психологии XXI-го века, а также со стандартами и нормами защиты прав ребенка. Согласно статистике, европейские страны является лидерами в мировом рейтинге, где лучше всего быть ребенком. Из десяти лидирующих в мире стран восемь являются странами Евросоюза [Timsit 2018]. Высокие показатели уровня защиты прав ребенка, высокое качество европейского

образования, лидирующие позиции европейских школ в рейтингах инновационности и, в общем, лидирующие позиции европейских стран в рейтинге счастья, являются доказательствами доминирования в обществе гуманистических моделей воспитания и образования.

Система европейского образования, характеризующаяся высоким уровнем и доступностью, ставит целью всестороннее развитие учеников. Помимо образования широкого профиля и высокого качества, согласно стратегии Агентства европейских школ, европейская система образования формирует в учениках уважение к своей самобытной культуре (т.е. вопреки, некоторым стереотипам, плюралистическая культура - это, вовсе, не утеря своей культуры и языка и не культурный релятивизм), что лежит в основе их становления как европейских граждан, поощряет терпимость, сотрудничество, общение и заботу как внутри школьного сообщества так и за его пределами. В общем, образование направлено на личностное, социальное и академическое развитие. [См. *Principles and objectives of European Schools*]. Также Агентство европейских школ формулирует миссию европейских школ в предоставлении многоязычного и многокультурного образования для детей дошкольного, начального и среднего уровней. Образование нацелено на развитие личности ребенка как индивида и гражданина, а также на развитие его способностей, поддержание мотивации и потенциала обучения. Другими словами, европейская модель образования формирует уважение к своей культурной и социальной идентичности и других людей, в общем, уважение к окружающим людям, вне зависимости от происхождения, взглядов и образа жизни и заботу об окружающей среде (экологии), культивируется европейский дух. [См. *Organisation of studies*].

Среди принципов европейского образования, стоит особо выделить уважение свободы совести и личных убеждений учеников. Также в целях содействия единству школы и мультикультурному образованию особое внимание уделяется изучению, пониманию и использованию иностранных языков. [См. *Principles and objectives of European Schools*].

На опыте Европейской интеграции мы видим примат идентичности над материальным, так называемый “софтвр” (программное обеспечение компьютера) важнее “хардвера” (корпуса, т.е. “железа” компьютера). В общем, уважение и защита прав человека зиждется не только и не столько на базе нормативных документов, а на культуре, создаваемой моделями образования и воспитания, которая в свою очередь формирует культуру и менталитет. Как было отмечено выше, согласно концепции конструктивизма, идентичности не являются некими данностями, они трансформируются, конструируются и они изменяют, трансформируют интересы [Wendt 1992, Wendt 1999, p. 13], будь-то личностные, общинные или национальные.

Плюралистическая инклюзивная культура является не только основной предпосылкой для формирования инклюзивных экономических и политических институтов, но в целом она важна для достижения экологически-устойчивого развития. Т.е. невозможно говорить об экологически устойчивом развитии без институционализированной защиты прав человека и без принятия обществом, хотя бы, относительным большинством, концепции прав человека (именно знание и понимание прав человека ведет к пониманию того, что никто не вправе наносить вред правам, благополучию, здоровью и жизни других людей) в качестве неотъемлемой части плюралистической культуры. С другой стороны, плюралистическая культура служит фундаментом для развития жизнеспособного гражданского общества, конкурентоспособного образования, высокой деловой и экологической этики.

Следует напомнить, что исследования западных ученых доказывают существование прямой связи между плюралистической культурой, предполагающей взаимодействие с культурным разнообразием и устойчивым экономическим и политическим развитием, характеризующимся системной защитой окружающей среды. Недавние исследования [Markus 2015; Roy Morgan 2015] показывают, что поддержка культурного разнообразия (фракционализм) и регулярной иммиграции (включая принятие беженцев, о чем анти-европейские аналитики и эксперты на постсоветском пространстве часто пугают население), а также признание культурного плюрализма оказывают благотворное влияние на средне- и долгосрочное развитие стран. Также ряд исследований [Syrett & Sepulveda 2011; Florida 2008] продемонстрировал, как культурное разнообразие позитивно влияет на экономику в интересах различных групп и слоев общества и в областях, начиная от туризма, образования и глобальных связей до менее определяемых, но, тем не менее, важных. Это влияние можно охарактеризовать как рост динамизма, долгосрочной устойчивости и приспособляемости общества.

В заключение еще раз подчеркнем, что развитие инклюзивных институтов и успешная выработка стратегий инклюзивного развития в странах Евросоюза, особенно в его стержневых членах, стали возможными в результате конструирования плюралистической идентичности и культуры.

Европейский опыт для стран евразийской интеграции

Если рассматривать с точки зрения современных теорий регионализма, например «нового регионализма», то мир состоит из регионов, которые являются главными субъектами мирового развития. Следовательно, развитие инклюзивных институтов важно не только в отдельно взятой

стране (например в Казахстане), а в рамках всего пространства евразийской интеграции. К сожалению, страны евразийской интеграции не отличаются инклюзивностью своих институтов, и модели развития, вряд ли, можно назвать “инклюзивными”, хотя официально может провозглашаться и меритократия, и уважение, защита прав человека, и экологичность развития. Также ни для кого секретом не является что поток иммиграции из стран евразийского региона, в первую очередь, “светлых голов”, идет в направлении стран с инклюзивными институтами, в страны Евросоюза, США, Канаду.

Опыт европейской интеграции может быть полезным для евразийских стран. Во-первых, европейцы смогли сформировать плюралистическую культуру в крайне неблагоприятных условиях, характеризовавшихся глубококоренившейся этнической и расовой нетерпимостью, системной дискриминацией и брутализацией общества. Во-вторых, европейцы смогли создать инклюзивные идентичности под эгидой наднациональных европейских институтов, не отказываясь при этом от своей национальной идентичности, более того, система европейского образования построена на формировании уважения к самобытным культурам, родным языкам. Хотя страны евразийской интеграции не стремятся создавать наднациональные структуры, как в ЕС, тем не менее, они могут извлечь пользу из европейского опыта в создании инклюзивных и плюралистических национальных идентичностей, а также трансформации былых “имперских”, колониальных и шовинистических культурных шаблонов.

Опираясь на европейский опыт, можно теоретизировать, что чем больше реализованы на практике права человека (особенно посредством моделей воспитания и образования, которые не только подкрепляют, но, более того, являются проводниками в общество нормативных документов, регулирующих права человека), тем более инклюзивна и экологически дружелюбна идентичность. И это является одним из ведущих эндогенных факторов создания инклюзивных институтов. В странах евразийской интеграции именно “эндогенные”, имеющие корни в самих обществах этих стран, факторы, препятствуют развитию инклюзивных институтов и инклюзивного развития. Самые существенные из этих проблем, которые, на наш взгляд, относятся к понятию “культура” в широком смысле, и определяют как личностные, так и групповые идентификации (особо следует отметить, трайбализм, nepoтизм, патернализм, этнический национализм, бытовой материализм и “культ денег”, правовой нигилизм). Нередко эти “берущие корни из недр” современных обществ евразийских стран, процессы и практики могут не только противоречить официальным политикам стран региона, но и преломлять их. Поэтому, к странам евразийской интеграции можно применить концепцию Д. Мигдала “государство-в-

обществе”, гласящую, что общество, определенные социальные группы и силы, могут иметь большее влияние на государственную политику, чем государство (посредством своих механизмов) может иметь влияние над обществом и социальными группами и силами. [Migdal 2001].

Для нейтрализации эндогенных проблем, сдерживающих развитие инклюзивных институтов в странах евразийской интеграции, предстоит сделать очень многое. Очень важна роль образования и культуры. Должен пройти процесс “гуманизации науки”, особенно гуманитарных и социальных наук, и прежде всего, истории, историографии. Необходим критический подход к “биологизму” (новому расизму), сопровождающему этнический национализм и утверждающему, что “как хорошие, так и плохие качества человека передаются через кровь или гены”. Но самое главное, модели образования и воспитания должны соответствовать гуманистической психологии XXI-го века, построенной на эмпатии и уважении к правам ребенка, формирующей инклюзивную, гармоничную личность. В общем, построение и развитие инклюзивных институтов и инклюзивное развитие требует всяческого взаимодействия и кооперации между различными акторами и социальными силами на разных уровнях: на уровне семьи, воспитательных и учебных заведений, на государственном и далее на международном, особенно региональном уровне.

Заключение

В последние годы эксперты, государственные чиновники, гражданские активисты и простые граждане все больше участвуют в дискуссиях о важности инклюзивности институтов для трансформации государства в число «успешных». Анализ опыта европейской интеграции может дать пути нахождения трансформации политических и экономических институтов евразийских стран в действительно инклюзивные. Страны, достигшие успехов в инклюзивном развитии, характеризуются, как правило, не только высоким уровнем развития прав человека, но и человеко-центричными и гуманистическими моделями образования и воспитания (развитием прав ребенка и развитием инклюзивной и эмпатийной личности). Страны Евросоюза, особенно его стержневые члены, являются ярким примером этого. Существует прямая связь между развитием прав человека и формированием плюралистической культуры (построенной на уважении к своей самобытной культуре и уважении к окружающим людям, вне зависимости от происхождения, взглядов и образа жизни и заботе об окружающей среде) в рамках европейской интеграции. Также следует подчеркнуть, что уважение и защита прав человека зиждятся не только и не столько на базе нормативных документов, сколько на культуре, соз-

даваемой моделями образования и воспитания, и которая в свою очередь формирует культуру и менталитет.

В странах евразийской интеграции именно “эндогенные”, имеющие корни в самих обществах этих стран, факторы, препятствуют развитию инклюзивных институтов и инклюзивного развития. Опираясь на европейский опыт, на теоретическом уровне можно предположить, что при развитии в странах евразийской интеграции моделей образования и воспитания, соответствующих гуманистической психологии XXI века, построенной на эмпатии и уважении к правам ребенка, инклюзивная, проправозащитная и экологически дружелюбная идентичность может быть сформирована и натурализована. И этот процесс формирования идентичности общества неизбежно повлияет на политические и экономические процессы в направлении создания инклюзивных политических и экономических институтов.

Библиография

Acemoglu, D. & Robinson J. 2008a. ‘The Persistence and Change of Institutions in the Americas’, *Southern Economic Journal*, 75(2), pp. 282–299.

Acemoglu, D. & Robinson J. 2008b. ‘The Role of Institutions in Growth and Development’. *WORKING PAPER NO.10. 3/21/2008*.

Acemoglu, D. & Robinson J. 2008c. ‘Persistence of Power, Elites, and Institutions’, *American Economic Review*, Vol. 98 No. 1, pp. 267–293.

Acemoglu, D. & Robinson J. 2012. ‘Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty’, Crown Publishing Group.

Austin, J. 1962. ‘How to Do Things With Words’. Oxford University, Clarendon Press.

Douglas-Scott, S. 2011. ‘The European Union and Human Rights after the Treaty of Lisbon’, *Human Rights Law Review*, pp. 11-4, pp. 645-682.

Florida, R. 2008. ‘Who’s Your City?: How the Creative Economy Is Making Where You Live the Most Important Decision of Your Life’, Basic Books, New York.

Gupta, J. et al. 2015. ‘Towards an Elaborated Theory of Inclusive Development’, *European Journal of Development Research*, V. 27, 4, pp. 541–559.

Жусипбек, Г. 2015. ‘Евразийская и европейская интеграции: насколько уместно сравнивать эти два интеграционных проекта?’, URL: <http://reflections.kz/index.php/ru/analytics-c/29-european-and-eurasian-integration> (дата обращения: 15.09.2018).

Кашкин, С. 2008. ‘Лиссабонский договор – новый этап развития права Европейского Союза’, *Государство и право, Российская академия наук*, No 6, сс. 59-66.

Касянчук, Д. 2018. ‘Две парадигмы экономического роста. За что дали последнюю Нобелевку в этом году’, *Republic*, URL: <https://republic.ru/posts/92241> (дата обращения: 10.10.2018).

Лепешков, Ю. 2007. 'Европейский союз и права человека', Журнал международного права и международных отношений, No 3, URL: <http://evolutio.info/content/view/1212/188/> (дата обращения: 27.09.2018).

Markus, A. 2015. 'Mapping Social Cohesion: The Scanlon Foundation surveys'.

Migdal, J. 2001. 'State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another'. Cambridge, Cambridge University Press.

Neumann, I. 1994. 'A region-building approach to Northern Europe', *Review of International Studies*, 20 (01), pp. 53-74.

Onuf, N. 2013. 'Making Sense, Making Worlds: Constructivism in Social Theory and International Relations'. Routledge.

'Organisation of studies', Office of the Secretary-General of the European Schools, URL: <https://www.eursc.eu/en/European-Schools/studies/studies-organisation> (дата обращения: 20.09.2018).

'Principles and objectives of European Schools', Office of the Secretary-General of the European Schools, URL: <https://www.eursc.eu/en/European-Schools/principles> (дата обращения: 16.09.2018).

Risse, T. 2001. 'Social Constructivism and European Integration', Wiener, A.; Diez, T. (eds.), *European Integration Theory*, Oxford University Press, pp. 159-176.

Rosamond, B. 2000. 'Theories of European Integration'. NY, St.Martin's Press.

Roy Morgan Research, October 2015, URL: <http://www.roymorgan.com/findings/6507-australian-immigration-population-october-2015-201510200401> (дата обращения: 05.10.2018).

Söderbaum, F. 2004. 'The Political Economy Of Regionalism: The Case of Southern Africa', Palgrave Macmillan.

Syrett, S.& Sepulveda, L. 2011. 'Realising the diversity dividend: population diversity and urban economic development', *Environment and Planning A*, 43(2).

Timsit, A. 2018, 'The top 10 countries where kids are most likely to have safe, happy childhoods', Quartz, URL: <https://qz.com/1291500/the-top-10-countries-where-kids-are-most-likely-to-have-safe-happy-childhoods/> (дата обращения: 01.10.2018).

Wendt, A. 1992. 'Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics, International Organization', Vol. 46, No. 2, pp. 391-425.

Wendt, A.1999. 'Social theory of international politics'. Cambridge University Press.

Transliteration

Zhusipbek, G. 2015. 'Evrazijskaja i evropejskaja integracii: naskol'ko umestno sravnivat' jeti dva integracionnyh proekta?' [Eurasian and European Integration: How Relevant is it to Compare these two Integration Projects?], URL: <http://reflections.kz/index.php/ru/analytics-c/29-european-and-eurasian-integration> (data obrashhenija: 15.09.2018).

Kashkin, S. 2008. 'Lissabonskij dogovor – novyj jetap razvitija prava Evropejskogo Sojuza' [Treaty of Lisbon - a new Stage in the Development of European Union law], *Gosudarstvo i pravo*, Rossijskaja akademija nauk, No 6, ss. 59-66.

Kasjanchjuk, D. 2018. 'Dve paradigmy jekonomicheskogo rosta. Za chto dali poslednjuju Nobelevku v jetom godu' [Two Paradigms of Economic Growth. What Gave the Last Nobel Prize this Year], Republic, URL: <https://republic.ru/posts/92241> (data obrashhenija: 10.10.2018).

Lepeshkov, Ju. 2007. 'Evropejskij sojuz i prava cheloveka' [European Union and Human Rights], *Zhurnal mezhdunarodnogo prava i mezhdunarodnyh otnoshenij*, No 3, URL: <http://evolutio.info/content/view/1212/188/> (data obrashhenija: 27.09.2018).

Жүсіпбек Ғ.Ө., Нагаева Ж.

Инклюзивті институттарды дамыту: еуропалық бірігу тәжірибесі және плюралистік бірегейлік пен мәдениеттің рөлі

Нормалар, бірегейлік, сенімдер сияқты құбылыстарды назарға алатын әлеуметтік ғылымдардағы конструктивістік бағыт, еуропалық интеграцияның әр түрлі аспектілерін зерттеуде маңызды рөл атқарады. Авторлардың пайымдауынша, еуропалық интеграция елдерінде инклюзивті институттарды дамыту және инклюзивті дамудың жолдарын тұжырымдау мен оларды жүзеге асыру, плюралистік бірегейлік пен плюралистік мәдениетті қалыптастыру нәтижесінде мүмкін болды. Плюралистік бірегейлік пен мәдениет, әр кімнің өзінің төл мәдениетіне деген құрметті және айналадағы мәдени әр-алуандылық пен көп-түрлілікті тек қана қабылдау немесе мойындауды ғана емес, онымен араласуды, “барыс келіс жасауды” білдіреді. Плюралистік бірегейлік пен мәдениетті қалыптастыру, еуропалық интеграцияның адам құқықтарына құрмет пен оларды қорғауды негізге алуының заңды нәтижесі болды. Адам баласына (бала құқықтарына) деген құрметті негізге алатын гуманистік бала тәрбиелеу мен білім беру моделдерін өмірге өзек ету, адам құқықтарын қорғауға негізделген еуропалық ортақ құқықтық шеңбер қалыптастырудың құрамдас бөлігі болып табылады. Негізінен, еуропалық интеграция тәжірибесі, адам құқықтарына деген құрмет пен оларды қорғаудың, тек құқықтық нормалар мен заңмаларға ғана емес, сонымен қатар, гуманистік бала тәрбиелеу мен білім беру моделдерінен нәр алатын мәдениетке негізделетінін көрсетті. Авторлар, адам құқықтарын дамыту мен плюралистік мәдениет арасында тікелей байланыстың бар екенін көрсетуді көздейді, бұл болса, еуразиялық интеграция елдерінде инклюзивті институттарды дамыту үшін ауадай қажет.

РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВОСТОКА В ЗАПАДНОМ КИНЕМАТОГРАФЕ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению восточного дискурса западной философии и кинематографа XX века, которые раскрывают тенденцию изменения отношения Запада к Востоку – от захвата Востока, восприятия его как «Чужого», «Другого», как «Симулякра» – к деконструкции устоявшейся оппозиции в отношении Востока и Запада.

В результате делаются выводы о том, что опыт открытия для себя «Другого» не остался бесследным в эстетике европейского кинематографа и привел к изменению концептуальных идей, сюжетов, образов, мельчайших единиц драматургического целого. Обращение к Востоку во многом определило и своеобразие эстетики постмодернизма, свободной от догматизма и устоявшихся канонов, проявляясь в открытости, маргинальности, тяготении к деконструкции, заимствованиям, взаимодействию жанров, стилей, форм и особенностей различных культур. И все же самым значимым в дискурсе «Восток – «Запад» стал отказ от культурных и оценочных оппозиций и иерархий, осознание единства мира, состоящего из мозаики различных, порой несопоставимых, культур, признание плюрализма, полифонизма и диалогичности культур как способа осмысления целостности мира и человека в нем.

Ключевые слова: философия постмодернизма, кинематограф постмодернизма, Восток и Запад.

Введение

Постмодерн как культурная парадигма стал выражением глобальных перемен, произошедших после Второй мировой войны. Изменению подверглось все – от геополитической карты до внутреннего мира человека. Крушение цивилизаций, политической стабильности, изменение и разнообразие форм идентичности, психологическая неустойчивость, утеря прежних смыслов и разрыв устоявшихся связей – на Западе это привело к отрицанию существующей культурной парадигмы – культуры модерна. Девальвация ценностей и смыслообразующих центров обусловили возникновение идеи множественности и плюрализма, а также разрушение оппозиции «Запад и Восток» в контексте «свой» – «чужой». Не случайно, поэтому А. Тойбни [1991], впервые вводя понятие «постмодернизм», ви-

дел в нем этап европейской культуры, сущность которого состоит в переходе политики, опирающейся на национально-государственное мышление, к глобальным международным отношениям.

Кинематограф постмодерна во всей полноте отразил эту смену культурных парадигм и смог стать, как никакой другой вид искусства, одной из форм поиска новой реальности, в которой распавшийся на множество осколков устойчивый мир возрождался в новой конфигурации, создавая новые связи и смыслы. Не случайно, поэтому, культуры Востока становятся для кино постмодерна той основой, что разрушает устоявшееся в эпоху модерна отношение к не-Западу как к «чужому». Важно и то, что в условиях глобализации и информатизации кино способно улавливать и воплощать образы и переживания людей различных цивилизаций и культур, проникать в дальние эпохи и заглядывать в будущее. Об этом свидетельствует творчество таких режиссеров, как В. Петерсен (Германия), Дж. Шолдер (Испания), П. Пазолини, Б. Бертолуччи, С. Леоне (Италия), Х. Пастор (Мексика), Д. Добкин, В. Аллен, Кв. Тарантино, П. Берг, Л. и Л. Вачовски (США), М. Антониони, Ж.-Ж. Анно, Ж.-Л. Годар, А. Рене, Эр. Ромер (Франция), И. Бергман (Швеция) и других.

Переосмысление Востока в его многообразии национальных миров, воплощение и развитие этой новой культурной парадигмы нашло отражение не только в кинематографе, но и в литературе, музыке, изобразительном искусстве и, в особой мере, в философии постмодерна.

Методы и методология

Изучение постмодернистского кино требует использования герменевтического и семиотического методов исследования, которые дают широкие возможности истолкования Мира как целого и философии и кинематографа как его частей, а также позволяют увидеть кино как текст, раскрывающий Миро-видение, Миро-репрезентацию, Миро-здание и Миро-моделирование в контексте культурфилософского анализа. Исследование философии и кино постмодернизма, для которых характерно обоснование идеи множественности и плюрализма, определяет использование также комплексного подхода, позволяющего увидеть эти идеи во всем их многообразии.

Восточный дискурс западной философии XX века

Жан Бодрийяр [2009] в своей работе «Прозрачность зла» писал: «Искусство растворилось не в возвышенной идеализации, а в общей эстетизации повседневной жизни, оно исчезло, уступив место чистой циркуляции

образов, растворилось в трансэстетике банальности». Само название этого труда говорит о критической оценке философом современного мира и культуры. Симуляцией называет он [Бодрийяр 2016] и всю культуру Запада, поскольку, по его мнению, Запад не смог создать подлинно духовную надстройку.

В какой-то степени он продолжает тему гибели европейской цивилизации, философии и культуры (с «Заката Европы» (1918 г.) Освальда Шпенглера) и предвосхищает «Конец истории и последний человек» (1992 г.) Френсиса Фукуямы. Отмечая особенности современного искусства, Ж. Бодрийяр выделяет проблему исчезновения социального как утраты универсальной среды. В следствии этого искусство становится формой симуляции, которая, по его мнению, является не репрезентантом реальности, а варьированием старых форм, что, в конечном счете, приводит к потере событийности и гибели искусства.

Особенности переосмысления оснований и принципов западности и обращения к опыту Востока наиболее ярко выражены Г.Г. Соловьевой в книге «Современная западная философия (от Серена Кьеркегора до Жака Деррида)» «Западная культура, – пишет исследователь [Соловьева 2002, с. 8], – заключившая «счастливый брак разума с самой природой вещей», возвела на престол науку, позитивное «знание ради господства», презрев уроки Востока, духовное предназначение человека. Наука, утратив нравственные ориентиры, превратилась в устрашающую, демоническую силу, направленную против человека и человечества. Осознать эту ситуацию, ответить на «вызов эпохи» и взялась постклассическая философия, не пожелавшая выполнять условия научной игры. Переосмысление оснований, принципов западности, проектирование онтологии, обращенной к опыту Востока, формирование нового типа человека, планетарной, космической системы ценностей, включающей трансцендирование и коммуникацию, одухотворение личности и общества, – вот программа философской постклассики: к бытию и к смыслу бытия, к пониманию и взаимопониманию эпох, стран, народов, личностей».

Ощущение крушения мира распространилось и на кинематограф – этот новый для XX века вид искусства, который воспринимался Жаком Деррида [2011]. как «призрачный мемуар». Однако именно возможности кино заключали идею спасения, поскольку оно вбирает в себя историю, дающую жизнь кинообразам – «телам призраков».

Кино воплотило и одну из фундаментальных идей постмодернизма – идею спасения Европы, которая в философии А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и Т. Адорно виделась во всеобщности человечества, единстве Востока и Запада. Так, А. Бергсон, ощущая синтез Востока и Запада в новом постклассическом дискурсе, в своих работах «Творческая

эволюция» и «Два источника морали и религии» приходит к теме судьбы европейской культуры, будущее которой виделось в сближении с культурой и религией Востока.

Однако разрушение устоявшейся оппозиции Востока и Запада как непреложный состоявшийся факт найдет свое осмысление только к концу XX века. Так, Жан Бодрийяр [2009, с. 183] в своей работе «Прозрачность зла» говорит о деконструкции таких отличий, которые связаны с расами, безумием, нищетой, смертью, а проблему истощенности европейской культуры и Запада в целом он видит в неприятии Западом Востока.

Философы постмодерна обращаются и к анализу восточного кинематографа. Так, Ж. Делез в своем фундаментальном труде «Кино 1. Образ-движение. Кино 2. Образ-время» обращается к исследованию японского кино – творчеству А. Куросава и К. Мидзогути. При этом, анализируя творчество режиссеров разных культур, философ [Делёз 2001; Deleuze 1986; Deleuze 1989] отмечает единство природы времени как логики монтажа, выделяя те различия, которые он связывает с национальными особенностями и художественным стилем каждого режиссера.

Анализ философии и кинематографа эпохи постмодерна обнаруживает тенденцию изменения отношения Запада к Востоку – от захвата Востока, восприятия его как «Чужого», «Другого», как «Симулякра» - к деконструкции устоявшейся оппозиции и ощущению гиперреальности в единстве Востока и Запада.

Кино как интервенция

XX век стал веком военных действий, когда в сферу стратегических, экономических и политических интересов западных стран все больше и больше входят ресурсы Востока, а режиссеры, как и политики, продолжают вести войну средствами кино. Таков, к примеру, «перфоменс насилия» фильма Кополлы «Апокалипсис сегодня» о войне США во Вьетнаме, где война представлена как «трип», «технологическая и психоделическая фантазия», «чередa спецэффектов». Жан Бодрийяр [2016, с. 82, 84], анализируя этот фильм, отмечает интервенционную силу кинематографа, когда фильм становится «продолжением войны другими средствами, завершением этой незавершенной войны ее апофеозом», полагая, что благодаря этому фильму американцы не проиграли, а выиграли эту войну.

Восток как «Другой»

Свое существование кинематограф начал тогда, когда Европа уже не была замкнута в своих территориальных и культурных границах. Колонии, которые были созданы многими европейскими странами на Востоке, принесли Европе несметные материальные богатства, а творцы открыли «чужую», «другую» культуру. В отличие от политиков, видящих на Востоке лишь источник ресурсов, кино постмодернизма с любопытством зри-

рает на этот загадочный мир – с его инаковостью, необычными традициями и культурой. Так, Вьетнам, ставший частью Французского Индокитая, становится «Другим» в оппозиции «свой – чужой» в фильме Жан-Жака Анно «Любовник» (1992), где неприятие союза героев, принадлежащих разным культурам, в равной мере свойственно обеим этносоциальным группам: французам и китайцам, колонизаторам и местной элите.

Восток как Симулякр

Интерес западного кинематографа к Востоку не столько как Другого, а как скажет Ж. Бодрийяр, симулякра, широко проявляется в современном кинематографе, где «инаковость» приобретает значение медиапродукта, для которого важную роль имеют законы рынка. Кинематографический товар заставляет производителей добавлять яркие экзотические восточные краски, позволяющие создать зрелищность, делать событием не сам объект в его жизненном континууме, а его кинематографическую симуляцию. Таковы фильмы «Королевство» Питера Берга (2007 г.), «Миллионер из трущоб» Дэнни Бойла (2008), «Чертовы понедельники и земляничные пироги» Коко Шрайбера (2008 г.), где художественный мир, воплощающий Восток, обретает свойства товара и потребления.

Одной из характерных черт европейского кино постмодерна является использование сюжетов или отдельных образов, мотивов, тем, созданных в кинематографе стран Востока. Таковы фильмы Энди и Ларри Вачовски («Матрица, 1999) и Квентино Тарантино «Убить Билла», где воссозданы элементы боевых искусств Востока.

Трансформация боевых искусств в «симулякр» прошла несколько этапов [Сарычев 2011] – от искажения и маскировки базовой реальности – к отрыву от реальности. Тем самым идеология постмодернизма превращает в симулякр сами боевые искусства Востока с их ритуальностью, этикой и эстетикой, создавая на их основе зрелищность, что само по себе имеет большое коммерческое значение.

Столкновение цивилизаций?

Тенденция к противопоставлению Востока и Запада обострилась, начиная с 11 сентября 2001 г. Так, в фильме «Фундаменталист поневоле» Миры Нир – американского режиссера индийского происхождения – этот конфликт показан на примере одной судьбы – юноши с символичным именем – Ченгез Хан, жизнь которого показана в смене векторов – с Востока на Запад, и с Запада – на Восток. Все перипетии драмы сводятся к теме отрицания американской мечты и возвращения к корням, к поискам и восстановлению утерянной идентичности.

Терракты в Эр-Рияде в 2003 г. послужили сюжетной основой и американского боевика «Королевство» (2007) Питера Берга, в которой американцы – команда ФБР – расследуют теракт против иностранных работни-

ков в Саудовской Аравии. Показательно отношение местного населения к террористам, которые воспринимаются как герои-защитники своего народа. О многом говорят и две параллели. Так, тяжело раненный организатор теракта шепчет внуку «Не волнуйся дитя моё, мы их всех убьём». «Мы их всех убьём» – этими словами агента ФБР завершается фильм, оставляя зрителя с этим посылом в будущее.

Деконструкция оппозиции «Восток и Запад»

Период после второй мировой войны привел к фундаментальному сдвигу в мироощущении многих народов мира, волею судеб втянутых в водоворот военных событий. Осмысление этой глобальной трансформации общественного сознания привело к пониманию единства мира и единства человеческих судеб, что нашло широкое воплощение в кинематографе.

Первый шаг на пути трансформации – это смена оценочных парадигм, когда возникает уважение к «Другому», а художественные образы Востока предстают как равноценные либо высшие по отношению к образам Запада. К примеру, в фильме Вуди Аллена «Пурпурная роза Каира» (1985), действие которого происходит в США в период великой депрессии, с экрана кинотеатра в зрительный зал выходит молодой каирский археолог – персонаж фильма «Пурпурная роза Каира», который предстает как вымышленный образ оторванного от жизни киногероя-романтика и в то же время, идеального мужчины, способного на реальные сильные чувства. Именно в восточной «инаковости» Вуди Аллен увидел героя, который стал образом-грезой американских женщин эпохи депрессии. При этом о его «восточности» говорит лишь шляпа, с которой он не расстается. Интересна мемаморфоза, произошедшая с этим образом, – зритель узнает в нем голливудского актера Тома Бакстера, который во всех отношениях проигрывает созданному им идеальному образу каирского археолога.

Одним из художественных приемов, раскрывающих символику политической деконструкции устоявшейся оппозиции Востока и Запада, является семиотика телесности и эротизма. Так, в «Любовниках» и «Прощай, Хиросима!» одним из повторяющихся визуальных и словесных мотивов является символика белого женского тела, воплощающего Запад, и смуглого мужского тела, воплощающего Восток: Китая – в «Любовниках», Японии – в «Прощай, Хиросима!». Этот метод использования телесности и пола близок кинематографу Ж.-Л. Годара («На последнем дыхании», «Карabinieri», «Уикенд», «Жить своей жизнью», «Звуки Британии»), а также Бертолуччи («Партнер», «Любовь и ярость»).

Взаимодействие культур Востока и Запада имеет длительную эволюцию. Современные генетики [Currat & Excoffier 2004] доказывают, что уже

в период палеолита сформировались культурные особенности Востока и Запада, с этого же периода возникло и их взаимодействие. При этом, еще начиная с древности и до средневековья, осуществлялось системное воздействие Востока на Запад, тогда как с Нового времени западная культура на Востоке может существовать в ней как самостоятельно, так и входя с ней в многообразные взаимодействия.

Западный кинематограф эпохи постмодернизма со всей отчетливостью запечатлел этот диалог культур, наиболее полно наблюдаемый в XX-XXI вв. в странах Востока. Одним из интересных воплощений этой культурной парадигмы можно видеть в фильмах *Миры Нир*. Так, герои фильма «Свадьба в сезон дождей» представляют собой современную пенджабскую интеллигенцию, ментальность которых органично объединила западный стиль жизни и национальные культурные традиции.

Религиозные, философские и политические системы в кинематографе Запада

«Что есть мир и человек, «Я» и «Другой», жизнь и смерть, бытие и сознание, разум и истина?», - поиски ответа на эти извечные вопросы приводят Запад на Восток, к признанию ценности и обращению к различным религиозным, философским и политическим системам Востока.

Следует заметить, что этот интерес проявился задолго до эпохи постмодернизма. Исследователи [Кузык & Яковец 2008, Павленко 2002] отмечают значительную роль Востока в создании греко-римской, византийской, западно-европейской цивилизаций, а Шохин В. [2000] в формировании философии пифагорейцев, гностиков, неоплатоников, Плотина и позже - Канта и А.Шопенгауэра обнаруживает воздействие учений Упанишад и Санкхьи. В этом смысле постмодернизм продолжает историческую традицию обращения к Востоку как источнику познания мира и поиска истины.

Яркое воплощение буддийского мировоззрения проявляются в «Матрице» (1999 г.) Ланы и Лилли Вачовских – фильме, который объединил философскую притчу, триллер и фантастику, и сконцентрировал многие особенности постмодерна: взаимодействия реальности и виртуальности; сознательного и бессознательного; текста, контекста и подтекста. В «Матрице», наравне с присутствием иудейско-христианских мотивов, обнаруживается множество параллелей с буддизмом. Это проявляется в сопоставлении Нео с Буддой, Матрицы с сансарой. Исследователи [James 2003; Fontana 2003] общность усматривают также между образом жизни восставших и жизнью буддийских монахов, в указаниях на реинкарнацию в утверждениях Морфеуса, в доказательствах действия кармы, в тренировках Нео как технокибернетической версии медитации, в обучении бо-

евым искусствам, возникшим в буддистских монастырях, а решение Нео принять красную пилюлю аналогичен началу бодхисатвы – пути к просветлению.

Кинематограф эпохи постмодернизма для осмысления современного мира обращается не только к религиям древнего Востока, но и к современным политическим теориям, учениям и концепциям, в соответствии с которыми выстраиваются новые политические системы и процессы. По мнению Ф. Джеймисона – одного из теоретиков постмодернизма, на рубеже 1950-1960 гг. в западном обществе возникло состояние «обратной апокалиптичности», когда ощущение краха пришло на смену послевоенной эйфории. Именно в этот период происходит завершение эпохи модерна, длившейся сто лет, и открывается эпоха постмодерна и поисков новых идей. Одним из примеров такого восприятия становится фильм Жак-Люка Годара «Китайка» (1967), в котором тема поисков политических решений по демократизации и социализации общества, а также политического образования студентов раскрывается путем использования отдельных марксистских положений с цитатами текстов Мао Цзедуна. Тем самым раскрывается ценность и привлекательность китайской политической системы и ее восприятие как эталонной для предреволюционной Франции.

Выводы

В эпоху постмодернизма Восток в кинематографе Запада нашел самое разное воплощение, выражая порой прямо противоположные социально-политические дискурсы – от захвата Востока, столкновения цивилизаций и культур к осмыслению гиперреальности как единства Востока и Запада.

Опыт открытия для себя «Другого» не остался бесследным в эстетике европейского кинематографа и привел к изменению знаковости, концептуальных идей, сюжетов, образов, мельчайших единиц драматургического целого. Обращение к Востоку во многом определило и своеобразие эстетики постмодернизма, свободной от догматизма и устоявшихся канонов, проявляясь в открытости, маргинальности, тяготении к деконструкции, заимствованиям, взаимодействию жанров, стилей, форм и особенностей различных культур. Наряду с кинематографом во многих видах искусств это нашло отражение в воплощении гипертекстуальности, интертекстуальности, нонселекции, фрагментарности, аллюзий, а также использовании цитат, «рванного» калейдоскопического монтажа и коллажа в качестве формообразующих элементов.

И все же самым значимым в дискурсе «Восток - «Запад» стал отказ от культурных и оценочных оппозиций и иерархий, осознание единства мира, состоящего из мозаики различных, порой несопоставимых, куль-

тур, признание плюрализма, полифонизма и диалогичности культур как способа осмысления целостности мира и человека в нем.

Библиография

Currat, M. & Excoffier, L. (Dec 2004). 'Modern humans did not admix with Neanderthals during their range expansion into Europe'. *PLoS Biol.* 2 (12): e421. DOI:10.1371/journal.pbio.0020421. PMID 15562317

Deleuze, G. 1986. 'Cinema 1: The Movement-Image, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam'. London, Athlone Press/Minneapolis, University of Minnesota press, 250 p.

Deleuze, G. 1989. 'Cinema 2: The Time-Image', translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta'. London, Athlone Press/Minneapolis, University of Minnesota press, 344 p.

Deleuze, G. 1995. 'Difference and Repetition'. Translated by Paul Patton, Columbia University Press, 1995. [Электронный ресурс]. - URL: <https://altexploit.files.wordpress.com/2017/06/gilles-deleuze-difference-and-repetition-columbia-university-press-1995.pdf> (дата обращения: 05.05.2018).

Fontana, P. 2003. 'Finding God in the Matrix'. *Take a Red Pill: Science, Philosophy and Religion in The Matrix (Smart Pop Series)*, Edited by Glenn Yeffeth; BenBellaBooks.

James, L. 2003. 'Ford. Buddhism, mythology, and The Matrix'. *Taking the Red Pill: Science, Philosophy and Religion in The Matrix (Smart Pop Series)*, Edited by Glenn Yeffeth; BenBellaBooks.

Бодрийяр, Ж. 2009. 'Прозрачность зла'. [Электронный ресурс]. URL www.rulit.me/books/prozrachnost-zla-read-57482-3.html (дата обращения: 05.05.2018).

Бодрийяр, Ж. 2016. 'Симулякры и симуляции', Ж. Бодрийяр [пер. с фр. А. Качалова]. М., Издательский дом «ПОСТУМ», 240 с.

Делёз, Ж. 2001. 'Алфавит Жилия Делёза совместно с Клер Парне', Пер. А. Корбу.

Деррида, Ж. 2011. 'Жак Деррида о кино (из интервью)', *Наша философия*, 15 августа. [Электронный ресурс]. URL <http://www.philosophy.co.ua/?p=260> (дата обращения: 05.05.2018).

Кузык, Б. & Яковец, Ю. 2008. 'Цивилизации: теория, история, диалог, будущее', Т. V., *Цивилизации: прошлое и будущее*, Учебник. М., Институт экономических стратегий, 576 с.

Павленко, Ю. 2002. 'История мировой цивилизации. Философский анализ'. Киев, Феникс, 706 с.

Сарычев, О. 2011. 'Боевые искусства и современность (постмодернистский аспект)'. *Известия Тульского государственного университета, гуманитарные науки* [Электронный ресурс]. URL <https://cyberleninka.ru/article/v/boevye-iskusstva-i-sovremennost-postmodernistskiy-aspekt> (дата обращения: 05.05.2018).

Соловьева, Г. 2002. 'Современная западная философия (от Серена Кьеркегора до Жака Деррида)'. Алматы, Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 465 с.

Тойнби, А. 1991. «Постижение истории». М., Прогресс, 736 с.

Шохин, В. 2000. «Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор», *Сравнительная философия*. М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, сс. 8-60.

Transliteration:

Bodriyyar, ZH. 2009. 'Prozrachnost' zla' [The Transparency of Evil]. [EHlektronnyj resurs]. URL www.rulit.me/books/prozrachnost-zla-read-57482-3.html (data obrashcheniya: 05.05.2018).

Bodriyyar, ZH. 2016. 'Simulyakry i simulyacii' [Simulacra and Simulation], ZH. Bodriyyar [per. s fr. A.Kachalova]. М., Izdatel'skij dom «POSTUM», 240 s.

Curat, M. & Excoffier, L. (Dec 2004). 'Modern humans did not admix with Neanderthals during their range expansion into Europe'. *PLoS Biol.* 2 (12): e421. DOI:10.1371/journal.pbio.0020421. PMID 15562317

Deleuze, G. 1986. 'Cinema 1: The Movement-Image, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam'. London, Athlone Press/Minneapolis: University of Minnesota press, 250 p.

Deleuze, G. 1989. 'Cinema 2: The Time-Image', translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta'. London, Athlone Press/Minneapolis: University of Minnesota press, 344 p.

Deleuze, G. 1995. 'Difference and Repetition'. Translated by Paul Patton, Columbia University Press, 1995. [EHlektronnyj resurs]. - URL: <https://altexploit.files.wordpress.com/2017/06/gilles-deleuze-difference-and-repetition-columbia-university-press-1995.pdf> (data obrashcheniya: 05.05.2018).

Delyoz, ZH. 2001. 'Alfavit ZHilya Delyoza sovместно s Kler Parne' [Gilles Deleuze's Alphabet Book (with Claire Parnet)], Per. A. Korbu.

Derrida, ZH. 2011. 'ZHak Derrida o kino (iz interv'yuu)' [Jacques Derrida on Cinema], *Nasha filosofiya*, 15 avgusta. [EHlektronnyj resurs]. URL <http://www.philosophy.co.ua/?p=260> (data obrashcheniya: 05.05.2018).

Fontana, P. 2003. 'Finding God in the Matrix'. *Take a Red Pill: Science, Philosophy and Religion in The Matrix (Smart Pop Series)*, Edited by Glenn Yeffeth; BenBellaBooks.

James, L. 2003. 'Ford. Buddhism, mythology, and The Matrix'. *Taking the Red Pill: Science, Philosophy and Religion in The Matrix (Smart Pop Series)*, Edited by Glenn Yeffeth; BenBellaBooks.

Kuzyk, B. & YAkovec, YU. 2008. 'Civilizacii: teoriya, istoriya, dialog, budushchee' [Civilisations: Theory, History, Dialogue, Future], T. V., *Civilizacii: proshloe i budushchee*, Uchebnik. М., Institut ehkonomicheskikh strategij, 576 s.

Pavlenko, YU. 2002. 'Istoriya mirovoj civilizacii. Filosofskij analiz' [The History of the World Civilisation. Philosophical Analysis]. Kiev, Feniks, 706 s.

Sarychev, O. 2011. 'Boevye iskusstva i sovremennost' (postmodernistskij aspekt)' [The Martial Arts and Modernity (Postmodernist Aspects)], *Izvestija*.

Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta, gumanitarnye nauki [Электронный ресурс]. [Электронный ресурс]. URL <https://cyberleninka.ru/article/v/boevye-iskusstva-i-sovremennost-postmodernistskiy-aspekt> (дата обращения: 05.05.2018).

SHohin, V. 2000. 'Stanovlenie i razvitie sravnitel'noj filosofii kak nauchnoj discipliny: indijskij vektor' [Formation and Development of Comparative Philosophy as Scientific Discipline: Indian Aspect], *Sravnitel'naya filosofiya*. M., Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, ss. 8-60.

Solov'eva, G. 2002. 'Sovremennaya zapadnaya filosofiya (ot Serena K'erkegora do ZHaka Derrida)' [Modern Western Philosophy (from Søren Kierkegaard to Jacques Derrida)]. Almaty, Komp'yuterno-izdatel'skij centr Instituta filosofii i politologii MON RK, 465 s.

Tojnbi, A. 1991. 'Postizhenie istorii' [A Study of History]. M., Progress, 736 s.

Аязбекова Д.С.

Шығыс постмодерн дәуіріндегі батыс кинематографында

Мақала батыс философиясы мен XX ғасыр кинематографының Батыстың Шығысқа деген қатынасының Шығысты жаулап алудан, оны «Бөтен», «Басқа», «Симулякра» деп танудан бастап Шығыс пен Батысқа қатысты қалыптасқан оппозицияны басқаша қайта құрға дейінгі қарым-қатынастардың өзгеру үрдісін ашатын шығыстық дискурсын қарастырыуға арналады.

Нәтижесінде, өзің үшін «Басқаны» ашу тәжірибесінің Еуропа кинематографының эстетикалық талғамында із қалдырғаны және тұжырымды идеялардың, сюжеттердің, бейнелердің, драматургиялық тұтастықтың ұсақ бірліктерінің өзгеруіне әкелгені туралы қорытындылар жасалады. Шығысқа бетбұрыс жасау көп жағдайда постмодернизмнің догма және орнығып қалған канондар бұғауынан босаған, ашықтыққа бет алған, маргиналды, конструкцияны қайта құрауға, басқалардан алуға ұмтылыс жасайтын түрлі мәдениеттер жанрларының, стильдерінің, формалары мен ерекшеліктерінің өзара тығыз байланысқа түсуіне бейім постмодернизм эстетикасының өзіндік болмысын анықтап берді. Дегенмен, «Шығыс - Батыс» дискурсындағы ең маңыздысы мәдени және бағалаушылық оппозициялар мен иерархиялардан бас тарту, әлемді сан түрлі мозаикадан, тіпті кейде салыстыруға келмейтін мәдениеттерден құралған бірлік деп түсіну, мәдениеттегі плюрализмді, полифонизмді және әлемнің тұтастығы мен ондағы адам баласының орнын түйсіну тәсілі ретіндегі мәдениеттердің диалогтік келбетін мойындау болды.

Серик Бейсембаев (Астана, Казахстан)

ВЗАИМОСВЯЗЬ КРИМИНАЛА И НАСИЛЬСТВЕННОГО ЭКСТРЕМИЗМА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

Аннотация. В статье представлен обзор методологических подходов, применяемых западными исследователями для изучения проблемы взаимосвязи криминальной субкультуры и насильственного экстремизма. Проанализированы характерные особенности сочетания количественных и качественных подходов, проведения экспертных опросов, а также кейс-стади как способов сбора информации. Рассмотрены особенности построения выборочной совокупности как при качественных, так и количественных методах сбора информации. Дано описание преимуществ и ограничений используемых подходов. Кроме того, представлен обзор сложностей, с которыми столкнулись исследователи как на этапе сбора данных, так и анализа и интерпретации. На основе детализации результатов выделены ключевые тезисы исследований, а также описаны некоторые подходы к типологизации различных групп исследования в зависимости от отношения к проблеме насильственной радикализации.

Проведенный автором обзор является важным вкладом в развитие методологических подходов в изучении темы насильственного экстремизма. В условиях слабой разработанности темы, а также растущей значимости проблемы радикализации для Казахстана и Центральной Азии полезно изучение зарубежной исследовательской практики. В целом показано, что тема взаимосвязи между криминалом и экстремизмом может рассматриваться под разным углом, соответственно, могут применены разнообразные методики и техники сбора информации и их анализа.

Ключевые слова: Радикализация, джихадизм, криминальная субкультура, насильственный экстремизм, терроризм.

Введение

Тема взаимосвязи между криминалом и насильственным экстремизмом пока является слабо разработанной в научной литературе, хотя из года в год интерес к проблеме увеличивается. Острый дефицит знаний на эту тему проявился после терактов в странах Европы в 2011-2015 гг. и террористической деятельности ДАИШ в Сирии и Ираке, когда тесное переплетение между указанными феноменами стало более чем очевидным. Тогда официальные лица многих европейских стран сообщили, что большинство джихадистов, уехавших в Сирию, ранее привлекались к уголов-

ной ответственности или были вовлечены в криминальную деятельность [Analysis and recommendation... 2015, p. 11], однако, в академической среде оказался не выработанным научный подход, объясняющий природу и последствия широкого распространения насильственной радикализации представителей криминалитета на базе джихадистской идеологии.

Небольшое количество исследований, появившихся за последние годы, базируется на материале, собранном по странам Европы и Северной Америки. Особенный всплеск научного интереса наблюдается в странах Европы, где исследователи различного профиля анализируют связь между двумя указанными феноменами. Ценность этих исследований в том, что, помимо огромного массива исследовательских данных, авторы предлагают методологические разработки по изучению природы связи между вовлеченностью людей в криминал и радикализацией на базе джихадизма.

Методология

Данный обзор осуществлен на основе контент-анализа зарубежных научных статей, опубликованных за последние несколько лет в журналах, специализирующихся на вопросах терроризма, насилия, политики и религии (Terrorism and Political Violence, Perspectives on terrorism Politics, Religion & Ideology), а также докладов/отчетов международных организаций. Всего было отобрано четыре статьи, в которых использованы разные методологические подходы к изучению темы взаимосвязи между криминалом и насильственным экстремизмом. Проведен детальный анализ методов сбора информации, построения выборки исследования, а также описание ограничений используемой методологии исследования.

Методологические подходы к изучению взаимосвязи криминала и насильственного экстремизма

Следует выделить следующие методологические подходы, которые были использованы в 4 разных работах.

1. *Комплексный подход с акцентом на качественные методы.* Этот подход представлен в исследовании Jamie Bartlett & Carl Miller в статье «The Edge of Violence: Towards Telling the Difference Between Violent and Non-Violent Radicalization» [2012].

На основе полевых исследований за 2 года, авторы статьи пытаются сравнить два различаемых между собой феномена. Первый – это радикализация, ведущая к насилию (“violent radicalization”) – процесс, в результате которого люди совершают или лично подстрекают к террористической деятельности. Второй – радикализация, которая не ведет к на-

силию (“non-violent radicalization”) – процесс, в результате которого люди приходят к поддержке радикальных взглядов, но лично не совершают террористическую деятельность.

Основной фокус делается на «доморощенных» насильственных экстремистских исламистских ячейках. Отмечается, что в период исследования (2007-2009) у политиков и представителей правоохранительных органов так и не сложился полноценного представления о «доморощенном» насильственном экстремизме, хотя беспокойство было сильно выраженным.

Чтобы сравнить феномены «насильственной» и «ненасильственной» радикализации исследователи собрали три набора данных, объединенных в следующие группы:

1. «Террористы». В эту категорию объединено 61 подробный профиль «доморощенных» террористов, которые были осуждены за разные преступления, связанные с терроризмом. По оценкам авторов, сюда входили семь группировок, действовавших на территории Канады и стран Европы (Великобритания, Франция, Голландия и Дания). Информация о террористах собиралась на основе интервью с людьми, которые знали этих персон, так как к самим террористам доступа не было.

2. «Радикалы». Здесь представлены профили 28 радикалов, большинство из которых были проинтервьюированы в ходе исследования (8 в Европе и 12 в Канаде). В качестве радикалов были определены те, кто только выражает значимое отклонение от преобладающих в обществе норм по ключевым вопросам религии, социальной, политической и культурной организации. В частности, это были вопросы по поводу отношений между религией и государством (например, желание установить халифат является радикальным определением); роль религии в законе (желание установить шариатский закон); использование силы. Также одним из основных критериев для отбора послужило наличие социальной связи человека с осужденными террористами в выборке.

3. «Молодые мусульмане». Чтобы понять, насколько результаты исследования, полученные по выборке террористов и радикалов, будут соотноситься с взглядами мусульманского сообщества было проинтервьюировано 79 канадских мусульман. Отбор этих мусульман осуществлялся исследовательским агентством с соблюдением репрезентации молодых взрослых мусульман Канады в возрасте от 18 до 30 лет. Критерием отбора было отношение к вере. Рекрутинг происходил по телефону и с помощью интернета. Большинство интервью производилось в формате фокус-групп – от 8 до 15 человек, отвечающих на вопросы в одно и то же время.

Каждая выборка была сформирована с использованием информации, полученной как через полуструктурированные и глубинные интервью, так и из архивных исследований. В целом было проведено 166 интервью, записанных

и транскрибированных в период с 2007 по 2009 года. Выборка также была дополнена 75 интервью с экспертами в сфере безопасности и службы разведки, представителями правительства, лидерами сообществ, активистами, академическими исследователями, религиозными учеными и журналистами. Это исследование проводилось параллельно обзору докладов служб безопасности, судебной информации, книг, академических публикаций и различных медиа публикаций как например, интернет блоги и местные газеты.

Основные ограничения исследования, по мнению авторов, связаны с тем, что категории «террористов» и «радикалов», используемых в ходе исследования, достаточно условны. Например, один может находиться под тщательным наблюдением правоохранительных служб, а другой страстно выражать миролюбивость, но при этом активно поддерживать самподрывы в Ираке и надеяться на создание Исламского халифата в Канаде. Но оба, при этом, будут отнесены к категории «радикалов». В некоторых случаях люди могли переходить из одной в другую категорию. Следовательно, собранная выборка является скорее иллюстративной, чем прогностической. Авторы предупреждают, что результаты исследования не следует использовать в качестве основы для составления портрета/профиля террористов или радикалов.

2. *Комплексный подход с акцентом на количественные методы.* Rajan Basra & Peter R. Neumann в своей статье «Criminal Pasts, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Terror Nexus» [2016] использовали интересный подход, собрав базу данных по джихадистам, у которых было криминальное прошлое.

В статье приводится множество фактов, свидетельствующих о тесном переплетении криминала и терроризма. Так, говорится о том, что из 669 немецких выехавших боевиков 2/3 был находились под полицейским наблюдением перед поездкой в Сирию, а 1/3 часть имели судимость (ВКА, BfV & НКЕ (2015), 'Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind', p.17.). По данным Федеральной прокуратуры Бельгии, примерно половина джихадистов в стране имели судимость перед тем, как отправиться в Сирию (Christophe Lamfalussy (2015), 'Un djihadiste belge sur deux a un passé de délinquant', La Libre, 14 August).

Официальные лица Норвегии и Голландии сообщают, что как минимум 60% их джихадистов в прошлом были вовлечены в криминал.

Цель статьи, как отмечают авторы, описать природу связи между криминалом и джихадизмом, изучить ее динамику и понять его значение с точки зрения террористической угрозы, а также выявить способы борьбы с этим феноменом. В частности, задавались следующие вопросы: Как преступность способствует радикализации и рекрутингу? Какова роль тю-

рем? Обладают ли преступники навыками, которые делают более эффективными в роли террористов? Как конвергенция между преступностью и терроризмом влияет на финансирование террористических атак?

Чтобы ответить на эти вопросы была собрана база данных по 79 европейским джихадистам с криминальным прошлым. Это первая база данных, которая фокусируется на преступниках, ставшими джихадистами в период после 2011 года. Анализируя их пути, мотивации и действия, авторы попытались установить некоторые ключевые факторы и динамики, которые определяют связь между терроризмом и преступностью в контексте современной джихадистской угрозы.

База данных по 79 человек включала следующих людей: 1) отпавились или пытались отправиться в качестве иностранного джихадиста или были вовлечены в терроризм в Европе; 2) имели криминальный опыт до своей мобилизации в экстремизм; 3) были активны в качестве джихадистов после текущей волны после 2011 года.

Все данные были собраны из открытых источников, как статьи газет, судебные материалы и доклады правительства. Также была проведена серия интервью с текущими и бывшими представителями службы контр-терроризма. Данные собирались в период с марта по июль 2016 года и включала людей из Бельгии (13), Дании (11), Франции (13), Германии (15), Голландии (11) и Великобритании (16).

Профили террористов были закодированы на основе 30 переменных, которые охватывали три аспекта профиля человека 1) биографические данные, 2) вовлечение в джихадизм, 3) криминальное прошлое. Для оценки криминального прошлого авторы фиксировали время, проведенное в тюрьме (в том числе количество привлечений), криминальное наказание, вовлеченность в вооруженные группы, тип преступности, как насильственный и мелкая преступность, наркоторговля, «беловоротничковая» преступность (подделка документов или финансовые махинации).

3. *Экспертный анкетный опрос.* Данный методологический подход представлен в статье группы авторов - Humberto M. Trujillo , Javier Jordán , Jose Antonio Gutiérrez & Joaquín González-Cabrera на тему «Radicalization in Prisons? Field Research in 25 Spanish Prisons» [2009].

По словам авторов, статья преследует две цели: 1) изучить поведенческие особенности заключенных-мусульман, подозреваемых в исламском радикализме; 2) изучить, насколько их поведение будет отличаться в тюрьмах с большим и меньшим представительством осужденных за исламский терроризм. Основной вывод заключается в том, что некоторые испанские тюрьмы могут создавать благоприятную социальную среду для джихадистского радикализма, и используемый инструментарий является полезным диагностическим инструментом для оценки магнитуды этого феномена.

Всего было охвачено 25 тюрем в Испании. Ключевыми информантами выступили официальные лица, работающие в тюрьмах, где содержится большое количество мусульман-заключенных. Основные задачи этого исследования: разработать инструментарий, который будет полезным для оценки уровня исламистского радикализма в испанских тюрьмах. Этот вопросник будет также проанализирован: 1) с точки зрения аналитической, факторной структуры, надежности и эмпирической валидности; 2) изучить, какие поведенческие характеристики определяют исламский радикализм; 3) изучить, насколько декларируемый поведенческий паттерн более распространен в тюрьмах с высокой и низкой концентрацией заключенных-мусульман и террористов.

Основными гипотезами исследования авторы назвали следующие:

1. Исламистская идеологическая обработка способствует формированию горизонтальной и вертикальной организации мусульман в тюрьмах, а также появлению определенной групповой идентичности и легитимации терроризма.

2. Горизонтальное сплочение, групповая идентичность и иерархическая вертикальная сплоченность (подчинение радикальным исламистским лидерам) заключенных мусульман способствует легитимации джихадистского терроризма;

3. В тюрьмах с высокой концентрацией мусульман и большим числом заключенных за джихадистский терроризм уровень исламистского радикализма выше, чем в тюрьмах с низкой концентрацией мусульман и джихадистов.

Авторы разработали специальный опросник по восприятию исламского радикализма в тюрьмах, чтобы оценить, в какой степени, по мнению служащих тюрем, определенные поведенческие паттерны мусульман-заключенных проявляются в качестве индикаторов исламистского радикализма. Одна секция опросника предназначалась для получения информации об официальном восприятии уровня исламистской радикализации среди мусульман заключенных. Остальная часть посвящена оценке уровня контроля внутри тюрьмы, а также уровня коммуникации, которую ведут заключенные с внешним миром. Всего 37 из 49 вопросов оценивают различие между психосоциальными аспектами как групповая динамика, мероприятия по идеологической обработке, социальная поддержка, социальные сети и лидерские действия. Эти аспекты рассматриваются как потенциально важные индикаторы исламистской радикализации и возможного рекрутинга в джихадизм.

Вопросы оценивались по шкале согласия Лайкерта от 1 до 5, где 1 – совершенно не согласен, а 5 – полностью согласен.

Вопросник был разослан 192 представителям тюремной власти в 2007 году. Все участники исследования имели как минимум 3 месячный опыт контроля над мусульманами-заключенными и считаются экспертами в обеспечении психологического профиля определенных типов заключен-

ных. Выборка в 192 экспертов репрезентирует общую популяцию представителей тюрем в числе 585 человек в 65 тюрьмах Испании.

Все 192 человек по своему желанию принимали участие в опросе. Никто не получил оплату за участие, но анонимность была гарантирована. Опросник приблизительно занимал 40 минут.

Исследование проводилось в 25 тюрьмах выбранных случайно из 65. Во всех присутствовало мусульманское население. Для анализа были использованы следующие статистические индикаторы: 1) среднее арифметическое значение, 2) стандартная девиация, 3) корреляция.

4. *Кейс-стади*. Метод кейс-стади использован в статье Virginie Andre & Shandon Harris-Hogan на тему «Mohamed Merah: From Petty Criminal to Neojihadist» [2013].

В этой статье изучается процесс радикализации Мохамеда Мерах, который в 2012 году убил 7 человек во Франции: 4-х солдат и 3 представителей еврейской национальности. Его история примечательно тем, что он из обычного мелкого преступника превратился в «неоджихадиста». Авторами рассматривается социальная и семейная среда, в которой он вырос, также влияние тюремного заключения на его идентичность и убеждения. Также анализируется как принятие им фундаментальной идеологии натолкнуло его на совершение политически мотивированного насилия. В более широком смысле статья показывает, как неоджихадизм обеспечивает альтернативный источник идентичности для некоторых молодых мусульман в разобщенном обществе.

Статья состоит из трех частей: в первой части рассказывается про семью и среду, в которой вырос Мохамед. Далее рассказывается про тюремный опыт Мохамеда, где он, предположительно, стал идеологическим сторонником джихадистского движения. По словам работников тюрем, во время отбывания наказания Мохамед примкнул к радикальной сети и научился соответствующей риторике и получил новую идентичность.

В последней части статьи рассказывается, как Мохамед после тюрьмы начал искать сподвижников и дальше радикализировался под влиянием джихадистской идеологии.

Выводы

Таким образом, проведенный обзор показывает, что тема взаимосвязи криминала и джихадизма может изучаться с помощью разнообразных исследовательских техник. Кроме обширных комплексных подходов, существуют попытки изучения темы с помощью кейс-стади и экспертных интервью. Тем самым, несмотря на сложный доступ к информации, а также чувствительность темы, западным авторам удается предложить разные методологические решения, которые будут полезны другим исследователям.

Библиография

Humberto M. Trujillo, Javier Jordán, Jose Antonio Gutiérrez & Joaquín González-Cabrera. 2009. 'Radicalization in Prisons? Field Research in 25 Spanish Prisons', *Terrorism and Political Violence*, pp. 558-579.

Jamie Bartlett & Carl Miller. 2012. 'The Edge of Violence: Towards Telling the Difference Between Violent and Non-Violent Radicalization'. *Terrorism and Political Violence*, Volume 24, pp. 1-22.

Rajan Basra & Peter R. Neumann. 2016. 'Criminal Pasts, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Terror Nexus', *Perspectives on Terrorism*, Volume 10, Issue 6, pp. 34-46.

United Nations Analytical Support and Sanctions Monitoring Team. 2015. 'Analysis and recommendations with regard to the global threat from foreign terrorist fighters'.

Virginie Andre & Shandon Harris-Hogan. 2013. 'Mohamed Merah: From Petty Criminal to Neojihadist', *Politics, Religion & Ideology*, pp. 307-319.

Бейсембаев С.Н.

Қылмыстық және пәкшілік экстремизмнің өзара түсіністіктері: әдістемелік бағдарламалар

Мақалада батыстық зерттеушілердің криминалды субмәдениет пен зомбылықтық экстремизм арасындағы өзара байланысты анықтау мақсатында пайдаланған методологиялық тәсілдеріне шолу жасалған. Сандық және сапалық зерттеулер, сараптамалық сауалнама және кейс стади секілді ақпарат жинау методтарын ықпалдастыру ерекшеліктеріне талдау жүргізілген. Мәлімет жинаудың сандық және сапалық тәсілдері барысындағы іріктеме жасаудың ерекшеліктері қарастырылған. Әр тәсілдің артықшылықтары мен шектеулері белгіленген. Сонымен бірге, зерттеушілердің ақпаратты жинау, талдау және интерпретациялау кезеңдері барысында кезіккен қиыншылықтары көрсетілген. Нәтижелерді тізбектеу арқылы зерттеулердің басты тезистері анықталды, сонымен қатар зерттеудің түрлі топтарын радикалдану мәселесіне қатысты типологиялау бойынша түрлі ұстанымдар сипатталған.

Автор тарапынан ұсынылған шолу зомбылықтық экстремизм тақырыбын зерттеу бойынша методологиялық ұстанымдарды дамытуға маңызды үлес қосады. Тақырыптың аз зерттелгенін және Қазақстан мен Орталық Азия жағдайында радикалдану мәселесінің өзектілігі артып отырғанын ескерсек, шет елдік зерттеу тәжірибесін қарастыру пайдалы болатыны анық. Жалпы алғанда мұнда криминал мен экстремизм арасындағы байланысты зерттеу тақырыбы түрлі тараптан қарастырылуы мүмкіндігі көрсетілген және соған сәйкес ақпарат жинау мен талдау бойынша қолданылатын тәсілдер мен техникалардың да көп сипатта болатындығы анықталған.

Анастасия Федорова (Алматы, Казахстан)

ГОРИЗОНТАЛЬНЫЕ СВЯЗИ - ФУНДАМЕНТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА: НА ПРИМЕРЕ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ КАЗАХСТАНА

Аннотация. В статье автор рассматривает проблемные аспекты, лежащие в исторической, культурной, информационной плоскости и препятствующие развитию горизонтальных связей в Казахстане.

Основные направления исследования – выявление существующих проблем различного профиля, ингибирующих развитие горизонтальных связей в казахстанском обществе; изучение общественного мнения посредством анкетирования относительно деятельности экологических общественных объединений Казахстана.

Научная значимость данного исследования видится в предпринимаемой попытке анализа существующих в Казахстане проблем в формировании и укреплении горизонтальных связей как необходимой предпосылки развития «третьего сектора» с опорой на эмпирические данные.

Выводы по итогам исследования. 1) в теоретической политологии сформулированы условия для развития горизонтальных связей; 2) препятствия для формирования горизонтальных связей лежат не только в плоскости недостаточного уровня развития культуры участия среди населения Казахстана.

Ключевые слова: горизонтальные связи, гражданское общество, экологические общественные объединения, культура участия, Казахстан.

Введение

Изучение гражданского общества, условий для его качественного формирования, существующих объективных препятствий весьма актуально для стран постсоветского пространства. Пребывание в составе СССР замедлило процесс формирования горизонтальных связей между гражданами государства. Общественные инициативы были под строгим контролем государства. Зачастую общественные объединения создавались по решению государственных органов. Существовало движение диссидентов, включавшее в себя некоторые неформальные организации единомышленников. Однако деятельность подобных организаций осу-

ществлялась в основном неофициально, иногда подпольно, что не способствовало формированию прочных горизонтальных связей в обществе. После обретения независимости в 1991 году граждане Казахстана получили возможность для создания общественных объединений, организаций, ассоциаций для реализации своих интересов. Именно в сфере защиты и охраны окружающей среды в конце 80-х – начале 90-х годов активность граждан по созданию такого рода объединений была очень велика.

Интерес к изучению гражданского общества в Казахстане не ослабевает, поэтому необходимо создание прочной, проработанной научной базы, которая отражала бы именно казахстанскую специфику в формировании и развитии гражданского общества.

Объектом данного исследования выступают горизонтальные связи между гражданами, общественными объединениями как одно из условий успешного функционирования институтов гражданского общества.

Предметом исследования являются экологические общественные объединения Казахстана, на примере которых мы рассмотрим проблемные аспекты формирования горизонтальных связей в казахстанском обществе.

Целью данной статьи является рассмотрение проблемных аспектов, лежащих в исторической, культурной, информационной плоскости, которые препятствуют развитию горизонтальных связей и гражданского общества Казахстана. В качестве case-study рассматриваются экологические общественные объединения Казахстана в период с 1987 по 2018 год.

Задачи:

- 1) Рассмотреть теоретико-методологическую базу изучения горизонтальных связей;
- 2) Проанализировать зарождение и развитие горизонтальных связей в обществе Казахстана на примере экологических общественных организаций республики;
- 3) Выявить проблемы, препятствующие дальнейшему укреплению и развитию горизонтальных связей в обществе Казахстана на примере деятельности экологических общественных организаций страны.

Методология

В ходе исследования автор опирался на либеральную теорию политической науки. В процессе проведения исследования использовались следующие методы: структурно-функциональный подход, институциональный подход, метод дедукции, контент-анализа, case-study. Структурно-функциональный подход применялся при анализе теоретических концепций ученых, исследовавших гражданское общество. Институциональный подход и метод case-study использовались в процессе изучения экологических

общественных объединений Казахстана. Метод дедукции применялся при рассмотрении теоретических условий, необходимых для образования и укрепления горизонтальных связей как важной предпосылки для развития гражданского общества. Метод контент-анализа применялся при анализе документов, содержащих информацию об общественных объединениях Казахстана, и в частности, об экологических некоммерческих организациях.

В качестве основной гипотезы заявляется следующее: основные проблемы в сфере развития горизонтальных связей в Казахстане лежат в культурной области.

Гражданское общество и его горизонтальные связи

Сформулируем собственное определение гражданского общества с точки зрения наличия в нем горизонтальных связей между акторами. На него мы будем опираться при дальнейшем анализе, рассматривая концепции теоретиков гражданского общества и изучая экологические общественные объединения независимого Казахстана.

Горизонтальные связи в гражданском обществе – это выстроенные отношения между людьми, социальными группами, общественными объединениями, основанные на четком осознании собственной гражданской идентичности, готовности к участию в деятельности коллективной организации, наличии общей цели, полном осознании ее всеми участниками и предполагающие наличие доверия членов объединений по отношению друг к другу для совместного достижения этой цели.

С этой точки зрения гражданское общество – это сеть общественных объединений различной направленности, представляющих интересы индивидов, которые принимают активное участие в их деятельности при помощи выстроенных горизонтальных связей.

Таким образом, гражданское общество представляет собой не просто *совокупность* общественных объединений, созданных без участия государства и достаточно независимых от него, а именно *сеть* таковых. [Castells, 2011].

Рассмотрим *теоретическую концепцию Г. Гегеля о гражданском обществе*. Его идеи взяты нами с целью продемонстрировать особенность определения, которое Гегель дает гражданскому обществу и попытаться показать позицию исследователя по отношению к возможности развития горизонтальных связей между членами объединения.

Гегель полагает, что гражданское общество – это сфера реализации частных интересов отдельной личности. Каждое отдельное лицо имеет свою узконаправленную цель. Все остальные лица – лишь средства для достижения цели. Особенность подхода Гегеля [1990] состоит в том, что

лица вынуждены вступать в ассоциации в силу сложившихся условий. Эти объединения несовершенны, их члены не доверяют друг другу, горизонтальные связи, устанавливаемые ими, слабы. Гегель считает, что гражданское общество – это *совокупность* индивидов, групп, «корпораций», которые относительно независимы от государства. [Никифоров 1998]

Гегель не использует понятие «горизонтальные связи». Тем не менее, изучая его труды, мы видим, что исследователь стоял, скорее, на элитаристских позициях по отношению к формам объединения людей. Он полагал, что именно государство является наиболее совершенной формой объединения, семья и гражданское общество – лишь ступени на пути формирования государства, которые общество должно пройти в своем развитии. Общественные объединения, создаваемые для узкочастных интересов, могут в процессе своей деятельности нарушить интересы отдельного индивида – их участника [Кальной & Лопушанский 2002]. Подобные идеи позволяют нам утверждать, что Гегель не считал возможным формирование горизонтальных связей на добровольной основе для того, чтобы облегчить лицам реализацию их потребностей. Скорее, исследователь полагал, что взаимозависимость частных лиц в организациях или «корпорациях», как называл их Гегель [1990], происходит из неблагоприятных внешних условий.

Гегель разделяет гражданское общество на несколько сословий: субстанциональное (землевладельцы и крестьяне), промышленное (ремесленники, фабриканты, рабочие и торговцы), всеобщее, военное. Данное размежевание демонстрирует существовавшую во времена ученого социальную стратификацию. Общество было достаточно закрытым, социальная мобильность неразвита. Подобная ситуация не способствовала зарождению горизонтальных связей между представителями разных сословий. Лишь преодоление социальных разделительных линий способно укрепить гражданское общество и горизонтальные связи между людьми. Гегель творил в период развития капиталистического индустриального общества в странах Европы [Гаджиев 1991]. С одной стороны, революционное движение, охватившее Европу, дало толчок развитию демократии, выдвинуло гражданские права и свободы в приоритет по сравнению с сословными привилегиями. С другой стороны, скептицизм Гегеля по отношению к «корпорациям» и его элитизм можно объяснить их неэффективностью и появлением дополнительных разграничительных линий – в дополнение к сословным – профессиональное разделение людей, так как «корпорации» создавались преимущественно по профессиональному признаку на основе гильдий. Членами «корпорации» могли стать только производители определенного товара, а потребители – нет [Алексеев & Панин 2009]. Горизонтальные связи (с точки зрения определения, сформулированного нами выше) не получали достаточно стимула для формирования.

Таким образом, Гегель достаточно скептически относится к возможности развития горизонтальных связей в обществе между индивидуумами – представителями разных социальных групп. Гегель полагал, что лишь государство является наиболее совершенной формой организации людей, поскольку в этом случае над индивидуумами существует верховная власть – арбитр, ограничивающий их желания, направляющий их деятельность в необходимое для них русло (с точки зрения арбитра) [Marshall 1964]. В гражданском обществе подобной верховной власти нет, поэтому его институты нежизнеспособны, едва ли эффективны в реализации потребностей и интересов лиц, принимающих в них участие.

Алексис де Токвиль с своей известной работой «*Демократия в Америке*» [1992] так же, как и Гегель не использует термин «горизонтальные связи» при описании формирования гражданского общества в США. Он полагает, что население государства должно быть гомогенным для того, чтобы процесс образования и развития институтов гражданского общества был достаточно быстрым и беспроблемным. А. де Токвиль приводит в качестве наиболее удачного примера колонию Новая Англия (сегодня это территория штатов Коннектикут, Мэн, Массачусетс, Нью-Гэмпшир, Род-Айленд, Вермонт) – ее население составляли индивиды примерно одного уровня образования, выходцы из среднего класса и одной религиозной среды. Между ними не существовало барьеров в виде разницы в доходах, уровне образования, доступе к власти и престижности занимаемой социальной позиции, то есть неравенство не было сильно выраженным [Bagguley 1992]. Безусловно, добиться полной гомогенизации общества невозможно. Особенно это справедливо в отношении современного Казахстана. Однако, необходимо стремиться к тому, чтобы разрыв между богатыми и бедными был минимален, а также к тому, чтобы население республики было образованным [Burstein 1999]. Согласно официальной статистике, по итогам 1 квартала 2017 года совокупная сумма доходов 10% наиболее обеспеченного населения в 5,9 раза превышает размер доходов 10% наименее обеспеченного населения. В 1 квартале 2016 года, разрыв составлял 5,7 раза [5].

Разница в доходах 10% наименее и 10% наиболее обеспеченного населения
| разы |

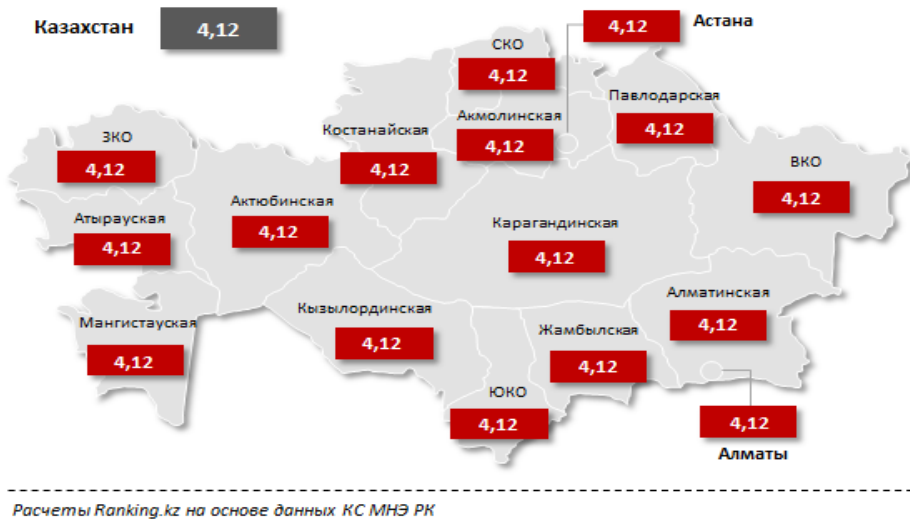


Рис. 1. Разница в доходах 10% наименее и 10% наиболее обеспеченного населения РК

Что касается уровня образования, то 94% взрослого населения Казахстана в возрасте от 25 до 64 лет имеют полное среднее образование [Министерство национальной экономики Республики Казахстан Комитет по статистике]. Эти цифры говорят о том, что уровень образования в республике высок. Тем не менее, для стимулирования формирования горизонтальных связей, необходимо системное просвещение населения по данному вопросу. Как представляется, наиболее целесообразно проводить просветительские мероприятия в учреждениях среднего образования, так как именно им охвачено подавляющее большинство населения Казахстана. Необходимо развивать средний класс с крепкой экономической базой в виде малого и среднего бизнеса, так как представители именно этой прослойки общества наиболее активны в вопросах развития горизонтальных связей и институтов гражданского общества, представляющих и защищающих их интересы, и наименее склонны к радикальным вариантам решения собственных проблем [Harris 2008]. Развитие среднего класса, дееспособного и качественного, позволит уменьшить разрыв между богатыми и бедными, и, следовательно, создаст экономическую основу для стимулирования развития горизонтальных связей [Alexander 1998].

Рассмотрим концепцию еще одного известного теоретика, изучавшего гражданское общество, – Роберта Патнэма, высказанную им в работе «Чтобы демократия сработала». Патнэм [1993] упоминает термин «горизонтальные связи», разделяя их на «слабые» и «сильные». «Сильные»

существуют в рамках родственных объединений (семья, клан, род), «слабые» - между членами различных социальных групп. Патнэм настаивает на том, что существуют определенные условия для развития горизонтальных связей – исторические, культурные, мировоззренческие. Они имеют гораздо большее значение, чем социальные, экономические или политические условия [Porta & Diani 2006]. Исследователь пишет о том, что в государстве должны быть сформированы традиции гражданственности, самоуправления, персональной ответственности. Люди имеют высокоразвитую гражданскую идентичность, а также развитую локальную идентичность (воспринимая себя как часть конкретной небольшой области, где проживают) [Семеренко 1998]. Они стремятся привлечь имеющиеся ресурсы для самостоятельного разрешения небольшой локальной проблемы. Лишь в случае неудачи они обращаются к государству за помощью [Newton 2001]. Патнэм считает, что барьеры, препятствующие формированию горизонтальных связей, заложены в атомизированном обществе, где индивиды разобщены, не имеют четкого общего видения будущего, осознания собственной зависимости от общества и привязки к нему. Индивиды представляют собой «атомы», не имеющие орбиты и точки притяжения [Cohen & Arato 1992]. Как представляется, для преодоления подобного рода ситуации, необходимо создание горизонтальных связей, и «атомы», соединившись, образуют сеть или сетевое общество, которое является залогом формирования действенных институтов гражданского общества [Fukuyama 1999].

Сделаем промежуточный вывод по проведенному нами теоретическому анализу. На основе анализа трех концепций гражданского общества мы можем увидеть следующее:

✓ Существуют определенные разделительные линии в обществе, которые необходимо ликвидировать, либо минимизировать их влияние для успешного развития горизонтальных связей: у Гегеля – это сословное разделение, отсутствие, либо крайне незначительная социальная мобильность, формирование институтов гражданского общества преимущественно по профессиональному признаку; у де Токвиля – это необходимость гомогенизации общества через уравнивание доходов и образования; у Патнэма – это наличие исторического, культурного, политического опыта в построении горизонтальных связей, преодоление атомизированности общества.

В Казахстане в силу исторических и культурных особенностей достаточно сильно развиты «сильные» горизонтальные связи по Патнэму. Согласно статистике, для Казахстана характерно умеренно высокое чувство причастности к обществу и умеренно высокий уровень участия людей в общественной жизни: 91% населения Казахстана уверены, что им есть

на кого положиться в трудную минуту, это существенно больше, чем в среднем по ОЭСР (88%) [Министерство национальной экономики Республики Казахстан Комитет по статистике]. На наш взгляд, уверенность в возможности положиться на кого-либо в сложную минуту не означает одновременно наличие развитого чувства причастности к общественным делам. Скорее, данный показатель демонстрирует развитость «сильных» горизонтальных связей в Казахстане в силу традиционной многочисленности родственников у отдельного индивида. Это справедливо, если сравнивать эту статистику со странами ОЭСР, где подобная культура прочных родственных связей отсутствует. Однако, она не отражает реального положения дел, если вести речь о «слабых» горизонтальных связях (используя терминологию Патнэма).

Рассмотрим существующие проблемы, препятствующие образованию и развитию горизонтальных связей в Казахстане на примере экологических общественных объединений Казахстана, созданных в период с 1987 по 2018 год.

Исторический обзор деятельности экологических общественных организаций в Казахстане

Экологическое движение для Казахстана имеет особое значение. Именно эту сферу жизнедеятельности человека можно считать первой, где общественность Казахстана проявила свою инициативность и создала платформу для формирования горизонтальных связей и гражданского общества в Казахстане.

Особую популярность и общественную поддержку получило движение «Невада-Семей», созданное в 1989 году, которое возглавил известный казахстанский поэт Олжас Сулейменов [Булуктаев 2012]. На его примере мы можем видеть, что при должной активности, целеустремленности и сплоченности членов движения возможно оказывать значительное влияние на принимаемые политические решения. Благодаря деятельности этого экологического движения на высшем государственном уровне было принято решение о закрытии Семипалатинского ядерного полигона.

Таким образом, развитие экологического движения в Казахстане заложило основу для формирования горизонтальных связей в обществе. Общественные организации экологического направления позволили начать процесс образования институтов гражданского общества, минуя профессиональный признак, уровень доходов, род деятельности его членов. На этом примере мы можем показать, что гомогенизация населения только по профессиональному признаку в обществе (о чем говорил Гегель) может быть преодолена.

Тем не менее, невзирая на определенные результаты, развитие общественных экологических организаций в Казахстане затормозилось в середине 90-х годов. Тому может быть несколько причин (*проблемы исторического характера*):

- ❖ отсутствие социально-экономических условий для образования «слабых» горизонтальных связей после обретения независимости (экономический кризис, неудовлетворительное состояние социальной сферы);
- ❖ отсутствие развитых рыночных отношений;
- ❖ отсутствие опыта общественного участия как среди рядовых граждан, так и среди руководителей общественных организаций;
- ❖ во многом – персонификация некоторых наиболее успешных общественных экологических организаций («Невада-Семей»);
- ❖ необходимость в финансировании деятельности экологических объединений, которая практически отсутствовала у участников и лидеров этих организаций, а также отсутствие заинтересованности финансирования со стороны крупного бизнеса и иных негосударственных структур;
- ❖ ускоренные темпы формирования правового государства без опоры на эффективное гражданское общество, что способствовало существованию правового государства де-юре и неразвитости гражданского общества де-факто в Казахстане;
- ❖ достаточно краткий период преобладания либеральных тенденций во внутренней политике Казахстана в 90-е годы, впоследствии наблюдаемый поворот к этатизму и консерватизму.

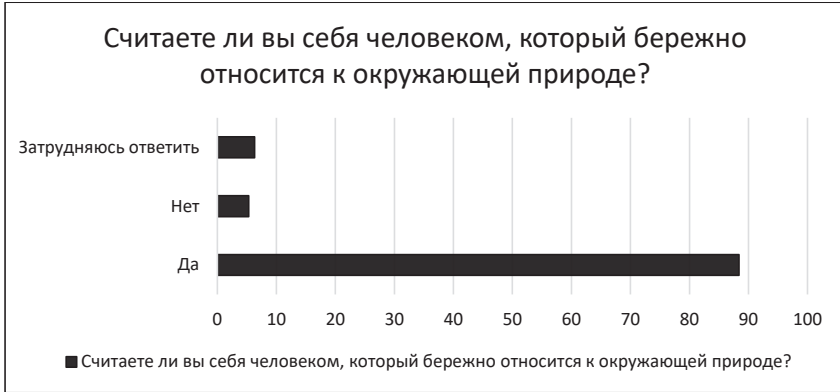
Проблемы, лежащие в культурной плоскости.

Далее мы рассмотрим проблемы построения горизонтальных связей на примере изучения экологического поведения граждан Казахстана. Мы посмотрим, насколько они ощущают свою причастность к экологическим проблемам страны даже на самом локальном уровне, готовы ли они пожертвовать своим личным временем, приложить усилия (не финансовые, но физические и душевные) для участия в разрешении данных проблем.

Нами был проведен социологический опрос с целью прояснения проблем, обозначенных выше. Социологический опрос проводился посредством простой случайной выборки, используя программу Google forms. Было опрошено 112 респондентов. По гендерному признаку – мужчин – 43,6%, женщин – 56,4%. 98% респондентов проживает в городе Алматы. По возрастному признаку – от 18 до 25 лет – 72% опрошенных, от 26 до 36 лет – 12%, от 36 до 45 лет – 7%, от 46 до 55 лет – 6%, старше 55 лет – 6%.

Далее приведем вопросы анкеты социологического исследования с обработанными результатами.

Таблица 1.



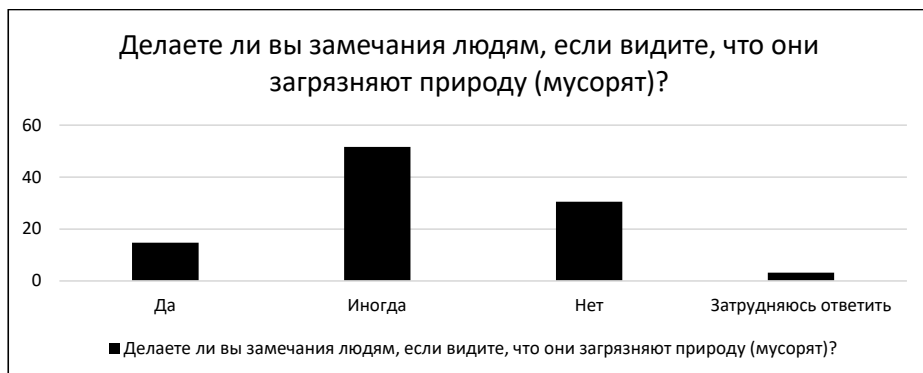
Этот вопрос демонстрирует уровень культурной самоидентификации граждан в экологической области. Как видно, он достаточно высок.

Таблица 2.



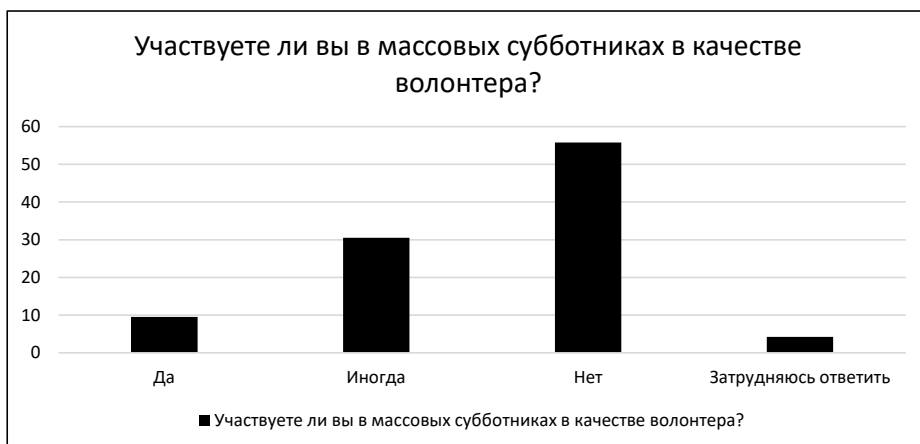
Данный вопрос показывает уровень экологического воспитания граждан. Он также находится на довольно высоком уровне.

Таблица 3.



Данный вопрос показывает уровень гражданской самоидентификации в экологической области. До какой степени каждый из респондентов чувствует ответственность всех членов общества за состояние окружающей среды на самом локальном уровне? Как видим, лишь 15% респондентов готовы взять на себя смелость указать незнакомому человеку на неэкологичное поведение. Иными словами, только такой процент опрошенных нами готов к выстраиванию горизонтальных связей в сфере защиты окружающей среды.

Таблица 4.



Этот вопрос дополняет и подкрепляет предыдущий. Здесь процент готовых к волонтерской гражданской активности в сфере охраны окружающей среды еще ниже – 8-9% из опрошенных нами респондентов.

Сделаем выводы по социологическому опросу, приведенному выше. Культурная самоидентификация в экологической области у граждан на-

ходится на достаточно высоком уровне, то есть предпосылки для развития горизонтальных связей между индивидами в данной сфере существуют. Тем не менее, готовность к созданию и развитию «слабых» горизонтальных связей на данный исторический момент времени, к сожалению, невелика. Особенно, если принять во внимание тот факт, что 73% опрошенных – молодежь в возрасте от 18 до 25 лет.

По итогам данного социологического опроса мы можем наблюдать атомизированность общества в экологической области (то, против чего предостерегает Р. Патнэм). Каждый гражданин в отдельности чувствует персональную ответственность за поддержание сохранности окружающей среды на локальном уровне, но не готов к взаимодействию с другими гражданами для расширения и укрепления этой деятельности.

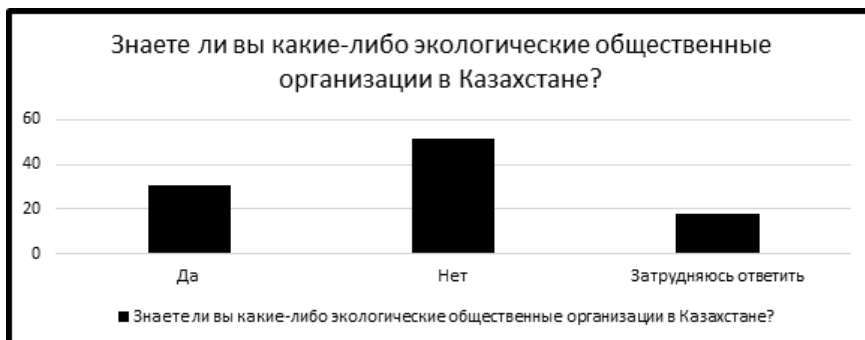
Проблемы, лежащие в информационной области.

Далее изучим информационный аспект формирования горизонтальных связей в сфере экологии посредством приведения результатов письменного социологического опроса и контент-анализа Интернет ресурсов экологических общественных объединений города Алматы.

Нами был проведен социологический опрос с целью выяснения степени информированности общества о деятельности экологических общественных организаций Казахстана, а также степени участия граждан в их деятельности на добровольной основе. Социологический опрос проводился посредством простой случайной выборки при помощи программы SurveyMonkey. Было опрошено 103 респондента. По гендерному признаку – мужчин – 35,29%, женщин – 64,71%. 99% респондентов проживает в городе Алматы. По возрастному признаку – от 18 до 26 лет – 69% опрошенных, от 27 до 35 лет – 13%, от 36 до 47 лет – 11%, от 48 до 55 лет – 0%, старше 56 лет – 6%. По уровню образования – высшее имеют 92% опрошенных, среднее специальное – 4%, среднее – 4%.

Далее приведем вопросы анкеты социологического исследования с обработанными результатами.

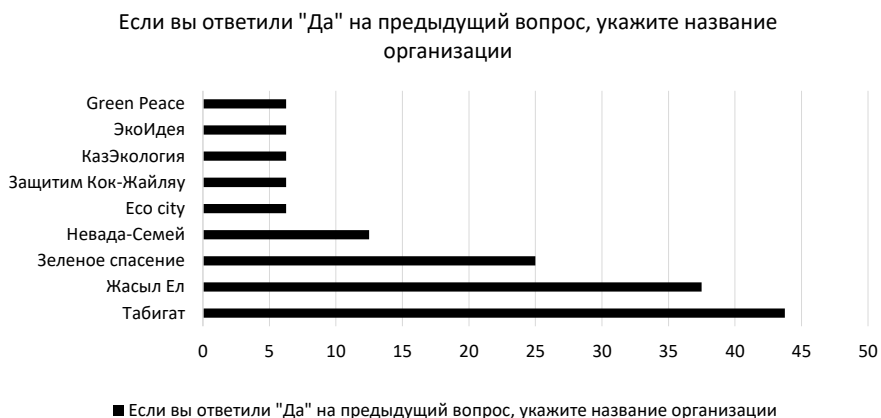
Таблица 5.



Как видно из данных анкеты, уровень информированности граждан об экологических общественных организациях Казахстана оставляет желать лучшего, так как больше половины опрошенных не знают о таких организациях.

На следующий вопрос (приведен ниже) ответили 15,5% опрошенных (16 человек из 103). Из этих 15,5 % ответы распределились следующим образом:

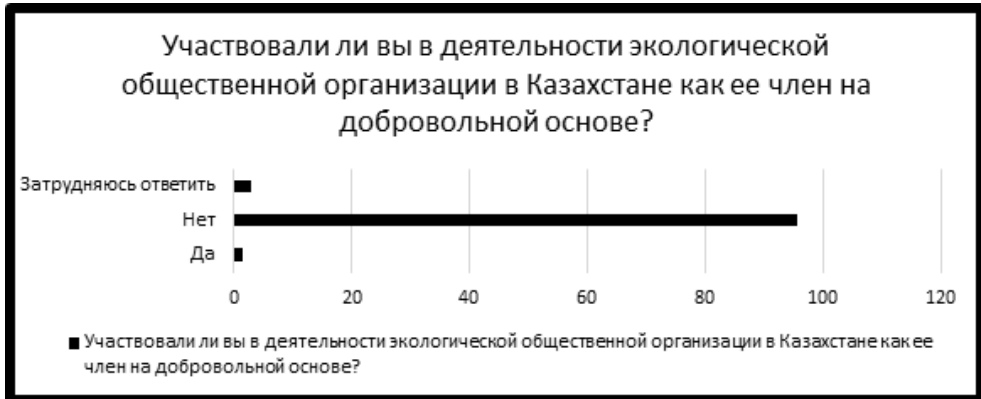
Таблица 6.



Наиболее известными общественными экологическими организациями являются «Табигат», «Жасыл ел» и «Зеленое спасение». Движение «Табигат» достаточно известно в связи с активной позицией своего руководителя (наблюдается персонификация объединения). «Жасыл Ел» создана по инициативе Президента, поэтому рассматривать ее как институт гражданского общества следует с оговорками, однако, она служит хорошей платформой для формирования горизонтальных связей в обществе. Green Pease является международной экологической организацией, которую невозможно рассматривать как институт гражданского общества, созданный в Казахстане.

В целом, уровень информированности общества о экологических общественных организациях оставляет желать много лучшего.

Таблица 7.



Как видно из данного вопроса, подавляющее большинство респондентов не имело опыта общественного добровольного участия в экологических общественных организациях.

Итак, степень информированности общества о деятельности экологических общественных организаций Казахстана находится на весьма невысоком уровне. Подавляющее большинство респондентов не имеет опыта добровольного участия в подобного рода организациях.

Далее проанализируем Интернет-ресурсы общественных экологических объединений г. Алматы на предмет привлечения общества к их деятельности, а также наличия проектов, способствующих этому привлечению.

В 2017 году в Алматы было официально зарегистрировано 27 общественных организаций, реализующих свою деятельность в сфере экологии. [Справочник Неправительственных организаций города Алматы]

Проведем классификацию их сфер деятельности для того, чтобы выявить нужные для нашего последующего анализа.

Таблица 8.

Сферы	Организации (количество)
Защита окружающей среды	5
Экологическая экспертиза, мониторинг	3
Экологическое образование и просвещение	13
Защита прав экологических аудиторов	1
Лоббирование экологических законопроектов	1
Создание оперативно-спасательных подразделений	1
Внедрение экологического управления на предприятиях	1
Экологичное ведение сельского хозяйства	1
Развитие экотуризма	1

У некоторых организаций защита окружающей среды и экологическое просвещение заявлены одновременно.

В рамках нашего исследования нас интересует сфера «экологическое просвещение и образование», так как здесь реализуется связь с обществом и возможно проследить информированность населения о деятельности экологических общественных объединений.

Нами был проведен контент-анализ Интернет-ресурсов (официальных сайтов, страниц в социальных сетях) организаций, рассылка интервью по электронной почте и телефонный опрос.

Проанализируем эффективность работы организаций по следующим параметрам:

- 1) Наличие официального сайта и страницы в социальной сети;
- 2) Его информативность в процентах (регулярность обновления данных, удобный интерфейс);
- 3) Доступность организации по электронной почте (быстрота ответа и его развернутость);
- 4) Доверие к интервьюеру при участии в телефонном опросе (готовность сотрудничать и легкость установления контакта).

Из выделенных нами для анализа 13 организаций, официальный сайт имеют 6. Из этих 6 наиболее информативные сайты (90-93%) имеют 2 организации – Экологическое общество «Зеленое спасение» и Республиканское общественное объединение «PosadiDerevo.kz». Информация обновляется регулярно, представлены видеоматериалы, имеются информативные страницы в социальных сетях. У остальных 4 организаций информативность сайтов ниже 60%, так как информация устаревшая (отсутствуют обновления о текущей деятельности, самые «свежие» данные – от 2013 до 2006 года).

Представителям 13 организаций было разослано короткое интервью по электронной почте с целью выявить предметно проекты в сфере экологического просвещения, которые эти общественные объединения имеют. Ответ был получен лишь от двух организаций из тринадцати (Экологическое общество «Зеленое спасение» и Республиканское общественное объединение «PosadiDerevo.kz»).

Был проведен телефонный устный опрос представителей 13 организаций, в процессе которого задавался тот же вопрос, что и в письменном опросе по электронной почте. По телефону оказались доступны сотрудники 7 организаций из 13. Рассмотрим по шкале от 1 до 5 баллов уровень открытости представителей объединений и их готовности развернуто отвечать на вопросы незнакомого интервьюера, где 5 баллов – степень высшей, 1 балл – наименьшей готовности.

2 организации – Экологическое общество «Зеленое спасение» и Республиканское общественное объединение «PosadiDerevo.kz» - 5 баллов.

2 организации – 4 балла.

3 организации – 3 балла.

3 организации – 2 балла.

3 организации – 1 балл.

По итогам анализа мы можем констатировать следующее: из 13 экологических общественных организаций города Алматы, специализирующихся на экологическом просвещении населения, эффективно работают только 2. Наш вывод подтверждается данными социологического опроса, согласно которым одна из организаций («Зеленое спасение») находится среди наиболее известных респондентам.

Сделаем вывод по информационной сфере. В Казахстане существуют проблемы, связанные с информированностью населения о деятельности институтов гражданского общества. Причин тому несколько: 1. Недостаточно эффективное использование организациями собственных информационных ресурсов; 2. Невысокий уровень их активности в целом; 3. Слабая обратная связь с населением.

Несомненно, все вышеперечисленное не способствует стимулированию образования горизонтальных связей в обществе в области защиты окружающей среды.

Выводы

В ходе проведенного исследования нам удалось выявить следующее:

1. Для развития слабых горизонтальных связей в обществе необходимо преодолевать разделительные линии различного характера, стремиться к повышению уровня образованности, и, главное, просвещенности населения;

2. Слабые горизонтальные связи способствуют преодолению разобщенности общества, созданию отношений и организаций сетевого типа;

3. Весьма важно стремиться к улучшению экономического благосостояния населения;

4. Крайне важно развивать культуру участия и причастности (не только в политической сфере). Как показало проведенное нами социологическое исследование, население Казахстана в основном чувствует свою причастность к экологическому состоянию республики, однако, культура добровольного участия в организациях развита у населения слабо;

5. Гипотеза исследования подтвердилась. Проблемы в развитии горизонтальных связей лежат не только в культурной, но и в исторической и информационной области;

6. Существует крайне слабая обратная связь между обществом и некоммерческими организациями, в данном случае, экологического на-

правления деятельности. Объединения не используют имеющиеся и доступные информационные ресурсы в полном объеме, что приводит к их оторванности от целевой аудитории и не способствует преодолению атомизированности общества и развитию слабых горизонтальных связей;

7. Сделанные нами выводы могут быть применены на практике институтами гражданского общества, учреждениями среднего и высшего образования.

Библиография

- Alexander, J. (ed.) 1998. 'Real Civil Societies'. Oxford, Blackwell, 375 p.
- Алексеев, П. & Панин, А. 2005. 'Философия'. М., 608 с.
- Bagguley, P. 1992. 'Social Change, the Middle Class and the Emergence of "New Social Movements": A Critical Analysis'. *Sociological Review*, 40, pp. 26–48.
- Булуктаев, Ю. 2012. 'Партийно-политическое строительство в Республике Казахстан (1991-2012 гг.)', Книга 1, Становление многопартийности. 1990-е гг', *Монография*. Алматы, КИСИ при Президенте РК, 240 с.
- Burstein, P. 1999. 'Social Movements and Public Policy'. Minneapolis, University of Minnesota Press, 455 p.
- Гаджиев, К. 1991. 'Гражданское общество и правовое государство'. *Мировая экономика и международные отношения*, №9, сс. 25-32.
- Гегель, Г. 1990. 'Философия права'. М., Мысль, 526 с.
- Porta, D. & Diani, M. 2006. 'Social movements: an introduction, 2nd ed'. Blackwell Publishing, 260 p.
- Кальной, И. & Лопушанский, И. 2002. 'Гражданское общество: истоки и современность, 2-е изд., доп'. СПб., изд-во «юридический центр Пресс», 296 с.
- Castells, M. 2011. 'A Network Theory of Power'. *International Journal of Communication*. 5 (2011), pp. 773–787.
- Cohen, C. & Arato, A. 1992. 'Civil Society and Political Theory', Boston, Beacon Press, 550 p.
- Fukuyama, F. 1999. 'Social Capital and Civil Society'. In: *The International Monetary Fund. Conference on Second Generation Reforms, 8-9 November 1999*, Washington, D.C. The Institute of Public Policy, George Mason University, pp. 45-50.
- Harris, J. 2008. 'Development of Civil Society'. In: Rhodes et al. 'The Oxford Handbook of Political Institutions'. New York, Oxford University Press Inc., pp. 131-143.
- Marshall, T. 1964. 'Class, Citizenship and Social Development'. New York, Garden City, Doubleday, 635 p.
- Министерство национальной экономики Республики Казахстан Комитет по статистике. [Электронный ресурс] URL <http://stat.gov.kz> (дата обращения – 20.08.2018).
- Никифоров, А. 1998. 'Философия науки: история и методология'. М., Дом интеллектуальной книги, 280 с.
- Newton, K. 2001. 'Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy'. *International Political Science Review*, 22 (2), pp. 201-214.

Putnam, R. 1993. 'Making democracy work: Civic traditions in modern Italy'. Published by Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey, 600 p.

Проект по мониторингу экономики Казахстана [Электронный ресурс] URL <http://ranking.kz/> (дата обращения: 20.08.2018).

Семеренко Л. 1998. 'Современная западная политическая наука: формирование, эволюция, институционализация'. Ростов н/Д., 443 с.

Справочник Неправительственных организаций города Алматы, ОЮЛ в форме Ассоциации «Национальная сеть ИРЦ НПО Казахстана» г. Алматы. Алматы, сс. 48-54.

Токвиль, Алексис де. 1992. 'Демократия в Америке', Пер. с франц., Предисл. Гарольда Дж. Ласки. М.. Прогресс, 554 с.

Transliteration

Alexander, J. (ed.) 1998. 'Real Civil Societies'. Oxford, Blackwell, 375 p.

Alekseev, P. & Panin, A. 2005. 'Filosofija' [Philosophy]. М., 608 с.

Bagguley, P. 1992. 'Social Change, the Middle Class and the Emergence of "New Social Movements": A Critical Analysis'. *Sociological Review*, 40, pp. 26–48.

Buluktaev, Ju. 2012. 'Partijno-politicheskoe stroitel'stvo v Respublike Kazahstan (1991-2012 gg.)' [Party-Political Building in the Republic of Kazakhstan (1991-2012)], Kniga 1, Stanovlenie mnogopartijnosti. 1990-e gg', *Monografija*. Almaty, KISI pri Prezidente RK, 240 s.

Burstein, P. 1999. 'Social Movements and Public Policy'. Minneapolis, University of Minnesota Press, 455 p.

Gadzhiev, K. 1991. 'Grazhdanskoe obshhestvo i pravovoe gosudarstvo' [Civil Society and Legal State]. *Mirovaja jekonomika i mezhdunarodnye otnoshenija*, №9, сс. 25-32.

Gegel', G. 1990. 'Filosofija prava' [Philosophy of Law]. М., Mysl', 526 s.

Porta, D. & Diani, M. 2006. 'Social movements: an introduction, 2nd ed'. Blackwell Publishing, 260 p.

Kal'noj, I. & Lopushanskij, I. 2002. 'Grazhdanskoe obshhestvo: istoki i sovremennost' [Civil Society: Origin and Modernity], 2-e izd., dop'. SPb., izd-vo «juridicheskij centr Press», 296 s.

Castells, M. 2011. 'A Network Theory of Power'. *International Journal of Communication*. 5 (2011), pp. 773–787.

Cohen, C. & Arato, A. 1992. 'Civil Society and Political Theory', Boston, Beacon Press, 550 p.

Fukuyama, F. 1999. 'Social Capital and Civil Society'. In: *The International Monetary Fund. Conference on Second Generation Reforms, 8-9 November 1999*, Washington, D.C. The Institute of Public Policy, George Mason University, pp. 45-50.

Harris, J. 2008. 'Development of Civil Society'. In: Rhodes et al. 'The Oxford Handbook of Political Institutions'. New York, Oxford University Press Inc., pp. 131-143.

Marshall, T. 1964. 'Class, Citizenship and Social Development'. New York, Garden City, Doubleday, 635 p.

'Ministerstvo nacional'noj jekonomiki Respubliki Kazahstan Komitet po statistike' [Ministry of National Economy of the Republic of Kazakhstan Committee of Statistics]. [Jelektronnyj resurs] URL <http://stat.gov.kz> (data obrashhenija – 20.08.2018).

Nikiforov, A. 1998. 'Filosofija nauki: istorija i metodologija' [Philosophy of Science: History and Methodology]. M., Dom intellektual'noj knigi, 280 s.

Newton, K. 2001. 'Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy'. *International Political Science Review*, 22 (2), pp. 201-214.

Putnam, R. 1993. 'Making democracy work: Civic traditions in modern Italy'. Published by Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey, 600 p.

'Proekt po monitoringu jekonomiki Kazahstana'[Project on Monitoring of Economy of Kazakhstan]. [Jelektronnyj resurs] URL <http://ranking.kz/> (data obrashhenija: 20.08.2018).

Semerenco L. 1998. 'Sovremennaja zapadnaja politicheskaja nauka: formirovanie, jevoljucija, institucionalizacija' [Contemporary Political Science of the West: Formation, Evolution, Institutionalization]. Rostov n/D., 443 s.

'Spravochnik Npravitel'stvennyh organizacij goroda Almaty'[Manual of Non-governmental Organizations of Almaty], OJuL v forme Associacii «Nacional'naja set' IRC NPO Kazahstana» g. Almaty. Almaty, ss. 48-54.

Tokvil', Aleksis de. 1992. 'Demokratija v Amerike' [Democracy in America], Per. s franc., Predisl. Garol'da Dzh. Laski. M.. Progress, 554 s.

Федорова А.Е.

Көлденең байланыстар – азаматтық қоғамның іргетасы: Қазақстан экологиялық қоғамдық бірлестіктері мысалында

Мақалада автор Қазақстандағы көлденең байланыстардың дамуына кедергі келтіретін және тарихи, мәдени, ақпараттық кеңістікте жатқан проблемалық аспектілерді қарастырады.

Зерттеудің негізгі бағыттары – қазақстандық қоғамдағы көлденең байланыстарды дамуды тежейтін әр түрлі деңгейдегі проблемаларды қарастыру; Қазақстанның экологиялық қоғамдық бірлестіктерінің қызметіне қатысты сауалнама арқылы қоғамдық пікірді зерттеу.

Осы зерттеудің ғылыми маңыздылығы: автор эмпирикалық мәліметтерге сүйене отырып, Қазақстанда көлденең байланыстардың қалыптасуы мен нығаюындағы проблемаларды «үшінші сектордың» дамуының алғышарттары ретінде талдауға талпыныс жасайды.

Зерттеу нәтижелері бойынша қорытынды. 1) теориялық саясаттану көлденең байланыстарды дамытуға жағдайлар жасалынған; 2) Көлденең байланыстарды қалыптастыруға кедергілер тек Қазақстан халқының арасында қатысу мәдениетінің жеткіліксіз деңгейінде ғана жатқан жоқ.

Мухит-Ардагер Сыдыкназаров (Астана, Казахстан)

КОНВЕНЦИЯ О СТАТУСЕ КАСПИЙСКОГО МОРЯ 2018 ГОДА КАК НОВАЯ ТОЧКА ОТСЧЕТА ВОПРОСОВ БЕЗОПАСНОСТИ, ЭКОНОМИКИ И ЭКОЛОГИИ НА КАСПИИ

Аннотация. Статья посвящена эволюции позиций каспийских государств по проблематике Каспийского моря и достижению консенсуса по международно-правовому статусу Каспия. Принятие Конвенции о статусе Каспийского моря в 2018 году в казахстанском городе Актау рассматривается как гарант долгосрочного сотрудничества и соблюдения национальных интересов прибрежных государств, новая точка отсчета в решении вопросов безопасности, экономики и экологии на Каспии. В статье анализируются имевшиеся вызовы и последствия принятия Конвенции как для прибрежных государств, так и для международной политики, безопасности, экономики, экологии.

Ключевые слова: Каспийское море, международно-правовой статус Каспия, Каспийский саммит, Актауская конвенция, Конвенция о статусе Каспийского моря, безопасность, военная безопасность, экологическая система Каспийского моря, каспийская нефть, транзит нефти и газа, минеральные ресурсы Каспия, транспортировка энергоресурсов.

Введение

12 августа 2018 года в казахстанском городе Актау прошел исторический Каспийский Саммит. Он прошел в символический день – День Каспия. Прикаспийские страны ежегодно отмечали День Каспия 12 августа – в день вступления в силу «Рамочной Конвенции о защите морской среды Каспийского моря» в 2016 году.

Этот саммит вошел в историю тем, что на нем после почти 30-ти лет обсуждения и переговоров был подписан исторический документ - Конвенция о правовом статусе Каспийского моря [Конвенция о правовом статусе Каспийского моря]. Вместе с финальным документом прибрежные страны заключили 17 международных соглашений.

Актауская Конвенция – это историческое достижение и ключевой шаг к политико-экономическому, военно-политическому взаимодействию, будущему развитию проектов разработки месторождений, развития портовой, энергетической и транспортной инфраструктуры, секьюритизации энергетических и промышленных потоков, рыболовства, экологических проектов и других задач.

Сразу после принятия Конвенцию приветствовал Генеральный секретарь ООН Антониу Гутерриш [Caspian Sea deal an invaluable step towards easing regional tensions], назвав его историческим достижением на пути к региональному сотрудничеству, которое необходимо для поддержания международного мира и безопасности.

На Казахстан возложена почетная функция Депозитария Конвенции. Принятая Конвенция подлежит ратификации и вступает в силу с даты получения Депозитарием пятой ратификационной грамоты. Ратификационные грамоты сдаются на хранение Республике Казахстан.

Исследовательские проблемы и анализ

Конвенция как исторический документ, который в информационном пространстве стал неформально именоваться Актауской конвенцией - ***огромное достижение новейшей истории Независимости Казахстана***, так как она дает нашим будущим поколениям четкую политико-правовую определенность в отношениях с прибрежными государствами. А также с нею фактически решен раз и навсегда вопрос всех сухопутных и морских границ Казахстана.

Принятие Конвенции означает совершенно новый этап историко-политического, экономического развития сотрудничества на Каспии. В будущем портфеле переговоров прибрежных государств Конвенция будет всегда тем документом, к которому будут апеллировать, ссылаться.

История Каспийских саммитов:

2002 год. В столице Туркменистана Ашгабате лидеры пяти прибрежных государств договорились на высшем уровне решать вопросы Каспия.

2007 год. В столице Ирана Тегеране была подписана декларация по вопросам безопасности и стабильности на море.

2010 год. В столице Азербайджана Баку главы пяти стран договорились о сотрудничестве в сфере безопасности на Каспии, но не подписали Конвенцию о правовом статусе моря.

2018 год. В казахстанском городе Актау была подписана Конвенция о статусе Каспийского моря.

Право Казахстана на разработку и транспортировку энергоресурсов в Каспийском море гарантируется соглашениями о разделении дна моря, ранее подписанными между Россией, Азербайджаном и Туркменистаном.

Структура и основные положения Конвенции

Конвенция в силу своего характера является бессрочной.

Совершено в городе Актау 12 августа 2018 года в одном подлинном экземпляре на азербайджанском, казахском, русском, туркменском, фарси и английском языках, причем все тексты являются равно аутентичными.

В случае возникновения разногласий Стороны будут обращаться к тексту на английском языке.

Конвенция состоит из последовательных 24 статей.

Согласно международному документу, «акватория Каспийского моря разграничивается на внутренние воды, территориальные воды, рыболовные зоны и общее водное пространство». Причем «внешняя граница территориальных вод является государственной границей».

В первой же статье принята согласованная солидарно принятая терминология:

«Каспийское море» – окруженный сухопутными территориями Сторон водоем, берега которого нанесены на морские навигационные карты масштаба 1:750 000 Главного управления навигации и океанографии Министерства обороны Российской Федерации, город Санкт-Петербург, номер 31003, архивное издание 17.04.1997 года, отпечатано в 1998 году; номер 31004, архивное издание 04.07.1998 года, отпечатано в 1999 году; номер 31005, архивное издание 16.11.1996 года, отпечатано в 1998 году, заверенные копии которых прилагаются к настоящей Конвенции и являются ее неотъемлемой частью.

«Исходная линия» – линия, состоящая из нормальных и прямых исходных линий.

«Нормальная исходная линия» – линия среднегодовалого уровня Каспийского моря на отметке минус 28,0 метров относительно нуля Кронштадтского футштока Балтийской системы высот 1977 года, расположенная на материковой части прикаспийского государства или на его островах, указанная на официально признанных прикаспийским государством картах крупного масштаба.

«Прямые исходные линии» – прямые линии, соединяющие соответствующие точки берегов и образующие исходную линию в местах, где береговая линия извилиста или где имеется вдоль берега и в непосредственной близости к нему цепь островов.

Методика установления прямых исходных линий определяется отдельным соглашением между всеми Сторонами.

Если прибрежное государство имеет конфигурацию побережья, ставящую его в заведомо невыгодное положение в части установления внутренних вод, то данное обстоятельство будет учтено в работе над указанной методикой в целях достижения согласия всех пяти Сторон.

«Внутренние воды» – воды, расположенные в сторону берега от исходных линий.

«Территориальные воды» – морской пояс, на который распространяется суверенитет прибрежного государства.

«Рыболовная зона» – морской пояс, в котором прибрежное государство обладает исключительным правом на промысел водных биологических ресурсов.

«Общее водное пространство» – часть акватории, расположенная за внешними пределами рыболовных зон и находящаяся в пользовании всех Сторон.

«Сектор» – участки дна и недр, разграниченные между Сторонами в целях недропользования и другой правомерной хозяйственно-экономической деятельности, связанной с освоением ресурсов дна и недр.

«Водные биологические ресурсы» – рыбы, моллюски, ракообразные, млекопитающие и другие виды водных животных и растений.

«Совместные водные биологические ресурсы» – водные биологические ресурсы, управление которыми осуществляется Сторонами совместно.

«Промысел» – любой вид деятельности, целью которой является изъятие водных биологических ресурсов из естественной среды их обитания.

«Военный корабль» – судно, принадлежащее к вооруженным силам какой-либо из Сторон, имеющее внешние знаки, отличающие такие суда ее национальности, находящееся под командованием офицера, который состоит на службе правительства данной Стороны и фамилия которого занесена в соответствующий список военнослужащих или эквивалентный ему документ, и имеющее экипаж, подчиненный регулярной военной дисциплине.

«Экологическая система Каспийского моря» – взаимодействующие компоненты воздуха, воды и биологических организмов, включая человека, в пределах Каспийского моря и суши, находящейся под воздействием близости моря.

«Загрязнение» – привнесение человеком прямо или косвенно веществ, организмов или энергии в экологическую систему Каспийского моря, в том числе из наземных источников, которые приводят или могут привести к таким пагубным последствиям, как вред биологическим ресурсам и жизни в море, опасность для здоровья человека, создают помехи для деятельности на море, в том числе для промысла водных биологических ресурсов и других правомерных видов использования моря, снижают качество используемой морской воды и ухудшают условия отдыха.

В качестве **основных принципов деятельности пяти прибрежных государств** на водоеме в статье 3 Конвенции о статусе Каспийского моря определены следующие:

1) уважение суверенитета, территориальной целостности, независимости, суверенного равенства государств, неприменение силы или угрозы силой, взаимное уважение, сотрудничество, невмешательство во внутренние дела друг друга;

2) использование Каспийского моря в мирных целях, превращение его в зону мира, добрососедства, дружбы и сотрудничества, решение всех вопросов, связанных с Каспийским морем, мирными средствами;

3) обеспечение безопасности и стабильности в Каспийском регионе;

4) обеспечение стабильного баланса вооружений Сторон на Каспийском море, осуществление военного строительства в пределах разумной достаточности с учетом интересов всех Сторон, ненанесение ущерба безопасности друг друга;

5) соблюдение согласованных мер доверия в сфере военной деятельности в духе предсказуемости и транспарентности в соответствии с общими усилиями по упрочению региональной безопасности и стабильности, в том числе в соответствии с заключенными между всеми Сторонами международными договорами;

6) неприсутствие на Каспийском море вооруженных сил, не принадлежащих Сторонам;

7) непредоставление какой-либо Стороной своей территории другим государствам для совершения агрессии и других военных действий против любой из Сторон;

8) свобода мореплавания за внешними пределами территориальных вод каждой Стороны при соблюдении суверенных и исключительных прав прибрежных государств и установленных ими в этой связи правил в отношении определенных Сторонами видов деятельности;

9) обеспечение безопасности мореплавания;

10) право на свободный доступ из Каспийского моря к другим морям, Мировому океану и обратно на основе общепризнанных принципов и норм международного права и договоренностей соответствующих Сторон с учетом законных интересов Стороны транзита в целях расширения международной торговли и экономического развития;

11) осуществление плавания в Каспийском море, прохода в/из него исключительно судами под флагом каждой из Сторон;

12) применение согласованных норм и правил по воспроизводству и регулированию использования совместных водных биологических ресурсов;

13) ответственность Стороны, допускающей загрязнение, за ущерб, причиненный экологической системе Каспийского моря;

14) охрана природной среды Каспийского моря, сохранение, восстановление и рациональное использование его биологических ресурсов;

15) содействие проведению научных исследований в области экологии, сохранения и использования биологических ресурсов Каспийского моря;

16) свобода полетов гражданских воздушных судов в соответствии с правилами Международной организации гражданской авиации;

17) проведение морских научных исследований за пределами территориальных вод каждой Стороны в соответствии с согласованными Сторонами правовыми нормами при соблюдении суверенных и исключительных прав прибрежных государств, а также установленных ими в этой связи правил в отношении определенных видов исследований».

Как видим, **важным представляется 6 принцип, который закрепляет неприсутствия Вооружённых сил некаспийских государств на море.**

Статья 11 подробно закрепляет порядок присутствия судов, в том числе военных, на Каспии.

Статья 14 целиком посвящена важному вопросу, а именно – прокладке нефте- и газопроводов, кабелей.

Статья 17 посвящена сотрудничеству каспийских государств «в целях противодействия международному терроризму и его финансированию, незаконному обороту оружия, наркотических средств, психотропных веществ и их прекурсоров, браконьерству, предупреждения и пресечения незаконного ввоза мигрантов по морю, а также иных преступлений на Каспийском море».

Принятие Конвенции не означает окончания консультаций по Каспию. Такие встречи будут носить характер обязательных ежегодных совещаний и встреч на уровне министров иностранных дел.

Так, в статье 19 указано, что каспийские государства «в целях эффективного выполнения Конвенции и обзора сотрудничества на Каспийском море создают механизм пятисторонних регулярных консультаций высокого уровня под эгидой министерств иностранных дел, которые проводятся, как правило, не реже одного раза в год поочередно в одном из прибрежных государств в соответствии с согласованными правилами процедуры».

Природно-экономические параметры Каспия

Каспий – самый большой внутренний водоем в мире, по площади превышающий Великие Озера в Америке или озеро Виктория в Восточной Африке.

В Каспий впадает около 130 крупных и малых рек, в основном с севера и запада. Самая крупная – Волга.

Длина Каспия составляет приблизительно 1030 км, максимальная ширина - 435 км, минимальная - 196 км. Море не соединяется с мировым океаном; в настоящее время уровень Каспия на 26,5 м ниже среднего уровня мирового океана. Общая длина побережья Каспия составляет почти 7 тыс. км, площадь поверхности - 386,400 км². Объем воды в озере – 78 700 км³. Расположено море на стыке Европы и Азии, а в прибрежной зоне прожи-

ваит более 5 миллионов человек. Площадь Каспийского моря в настоящее время составляет примерно 371 000 км².

Каспий, углеводороды, огромные акватории, разнонаправленные интересы различных внешнесистемных геополитических игроков, основных мировых центров силы, на фоне с достаточно противоречивыми интересами самих каспийских государств на Каспии, – все происходило мирно, в формате межгосударственных, дву- и многосторонних переговоров, и это хорошо.

Поэтому Конвенция – это этап эволюции согласования интересов на Каспии 5 государств.

В экономическом плане Каспий – это 70 млрд баррелей нефти, 15 триллионов кубометров газа. Каспий сейчас это уже новый Каспий. Каспий советского времени по углеводородной добыче был скорее маргинальным. Появление же трех новых суверенных государств естественным экономическим образом усилили конкуренцию на Каспийском море. Для нас Каспий – это тоже самое, что Персидский залив для стран Залива – арабских монархий и Ирана, Мексиканский залив для США и так далее.

Спокойствие и предсказуемость в дальнейших решениях в экономической, экологической сферах – вот что дает Конвенция.

Вопрос Каспия – это вопрос нефти, и транзита. Простой пример. Пока не урегулирован в правовых аспектах раздел Каспия, прокладывать трубопроводы для транспортировки, к примеру, той же туркменской или казахской нефти в Европу – невозможно.

Отметим, что проблема статуса Каспия обсуждается уже почти 30 лет. Проблема седая, как сам Каспий. Суть его в принципе разделения акватории Каспия всеми 5-тью каспийскими государствами – Азербайджаном, Ираном, Казахстаном, Россией, Туркменистаном. Считать ли его морем и делить по срединной линии или считать его внутренним водоёмом – озером, тогда кому-то достаётся больше, кому-то меньше акватории, и делить равными частями, тогда всем государствам достаётся по 20%. Как известно, о том, что текст Конвенции о правовом статусе Каспийского моря готов, заявляли еще в прошлом году.

В геополитическом плане. В отличие от других регионов, где есть морские и территориальные споры, в регионе Каспия все-таки есть главный фактор – доверие.

Именно с Каспия удобный выход на другие регионы мира – и на Центральную Азию, и на Кавказ, и на Ближний Восток, своего рода геополитический треугольник, где сходятся и сталкиваются интересы многих мировых и региональных держав. На момент Каспийского саммита в Актау все это скорее осложняло процесс принятия решения и выработки единой консолидированной конвенции, чем облегчало задачу. Вопрос важный настолько, что в ряде государств даже были созданы специальные «каспий-

ские» аналитические структуры, чьей главной задачей была подготовка и обоснование тех или иных концепций по решению вопроса по правовому статусу Каспия для национальных и международных десижн-мейкеро́в.

Потенциально всегда договорабельные аспекты - это вопросы проблемы безопасности, в частности инициируемое Россией и Ираном включение в конвенцию о правовом статусе Каспийского моря принципа о недопустимости присутствия на Каспии вооруженных сил внерегиональных стран. Договорабельны и мало конфликтны вопросы сотрудничества, транспорта и навигации, экологии и окружающей среды.

Касаясь вопроса безопасности, хотел бы отметить что де-факто Каспий уже милитаризован, чему подтверждением служат пуски ракет ВМФ и ВКС России в рамках сирийской операции. Причем активная милитаризация произошла по войне, географически удаленной от каспийского региона, я имею в виду сирийский конфликт.

Риски для Казахстана с Кавказа, имеется в виду влияние радикальных религиозных и экстремистских течений, всегда шли, в том числе и через Каспий.

Министр иностранных дел РК Кайрат Абдрахманов в прошлом году еще раз подтвердил решимость решения вопроса о международно-правовом статусе на политическом уровне, что «есть общий настрой и понимание выходить на подписание Конвенции» в Астане на саммите глав государств». Это также декларировал министр иностранных дел России Сергей Лавров по итогам седьмого заседания глав внешнеполитических ведомств прикаспийских стран в 2017 году. Внимание министров было приковано к документам, регулирующим пятистороннее сотрудничество в сфере безопасности, экономики, транспорта и военного мореплавания.

Продвижение по решению этого вопроса, с учетом углеводородных ресурсов и стратегического значения Каспийского моря идет, но не такими темпами как хотелось бы. Это решения от 1998 года между Азербайджаном, Россией и Казахстаном, затем позднее 1998 года – по северной акватории Каспия, супплемент к этому же документу в 2002 году.

В 2016 году Москва ратифицировала изменения.

Хороший прогресс есть по двусторонним соглашениям по Каспию, например между РК и РА, между РК и РТ, и трехсторонним документам – между РК, РФ и РА.

15 миль от берега – зона государственного суверенитета, следующие 10 миль – зона исключительных прав на рыболовство. ***Край 25 мильной зоны наделяется статусом государственной границы.***

Рыболовный промысел может вестись по всей акватории, кроме пограничных участков, территориальных вод. Каспий без осетра – Каспий

без будущего. Здесь сосредоточены 90% всех осетровых запасов мира.

Разграничение водных пространств, дна, недр, режим судоходства и рыболовства. Большая часть акватории Каспия остается в общем пользовании сторон.

Конвенция – не ставит точку во всех нерешенных вопросах. Принятая Конвенция является основой для решения дальнейших вопросов, по которым у каспийских государств есть спорные позиции.

На Каспии в экологическом плане не должен повториться печальный опыт Арала.

Каспийский бассейн с точки зрения минеральных и биоресурсов – один из старейших и крупнейших нефтедобывающих в мире. При этом он до сих пор полностью не изучен: данные по запасам нефти носят прогнозный характер.

Принцип модифицированной срединной линии, равноудаленной от берегов всех каспийских государств – Казахстана, России и Азербайджана. Такой метод широко распространен в морском праве, и впервые официально прозвучал в Женевской конвенции о континентальном шельфе 1958 года. Сложность и заложенная дискуссионность этого метода была в том, что он был обоснован для океанов и морей. А Каспий – это по ряду признаков и озеро, и море.

<i>Признаки Озера</i>	<i>Признаки Моря</i>
<i>Низкий уровень солености воды. Уровень солености втрое меньше, чем в современном океане</i>	<i>Огромная территория 400 кв.км, а по объему воды он сопоставим с Японским или Охотским морями</i>
<i>Высокие колебания уровня воды</i>	<i>Океанический тип дна Каспия</i>
<i>Замкнутость водоема, Каспий – это замкнутый, бессточный внутренний водоем</i>	<i>Наличие шельфа, у озер не бывает шельфов. Таких озер-морей, как Каспий, не существует</i>
	<i>Наличие приливов и отливов</i>
<i>Рыболовство. Добыча соли, известняка, песка, глины. Паромные переправы по Каспию между Баку, Актау и Туркменбаши, Махачкалой Транспортные коридоры Север-Юг, Запад-Восток (Баку-Туркменбаши)</i>	

Если делить по морскому праву, то проводятся береговые линии, и шельф делится на пять частей. **Если делить по правилам внутреннего водоема,** то здесь все зависит от договоренностей всех пяти государств. Соответственно, от их решений все и зависит.

Женевская Конвенция в свое время ввела концепцию юридического континентального шельфа прибрежного государства как «естественного

продолжения его сухопутной территории» и «находящегося под водой продолжения континентального массива прибрежного государства». Отсюда следует, что юридическое понятие континентального шельфа шире его географического понятия, ибо включает в себя помимо самого шельфа прибрежные районы морского дна, где континентального шельфа в геологическом смысле нет, а также районы морского дна за пределами континентального шельфа.

То, что вопрос решался так долго, свидетельствует также и о выверенности позиций прибрежных государств, как, если бы кто-нибудь единожды установил в соответствии с этими нормами внешние границы своего континентального шельфа, то это прибрежное государство не вправе было бы их изменить затем по своему усмотрению.

В последнем случае делимитация должна осуществляться путем соглашения в соответствии со справедливыми принципами и с учетом всех относящихся к делу обстоятельств таким образом, чтобы оставить каждой стороне, по возможности, все те части континентального шельфа, которые составляют естественное продолжение его сухопутной территории в море и под морем, не вторгаясь в естественное продолжение сухопутной территории другой стороны.

В соответствии со ст. 77 Конвенции 1982 г. прибрежное государство осуществляет над континентальным шельфом суверенные права в целях разведки и разработки его природных ресурсов.

Данные права не равнозначны суверенитету и могут осуществляться лишь в строго ограниченных международным правом целях. При этом данные права являются исключительными в том смысле, что если прибрежное государство не производит разведку континентального шельфа или не разрабатывает его природные ресурсы, никто не может делать этого без определенно выраженного согласия прибрежного государства.

Саммиты глав государств прикаспийских стран до Актау проводились четыре раза: в 2002 году в Ашхабаде, в 2007 году – в Тегеране, в 2010 году – в Баку и в 2014 году – в Астрахани. Важные политические решения, принятые на саммитах глав государств прикаспийских стран в Баку и Астрахани, внесли вклад в согласование ряда принципиальных положений проекта Конвенции о правовом статусе Каспийского моря.

Перед каждым саммитом у сторон были большие ожидания, но у саммита 2018 года в Астане, который официальная Акorda принимала уже в качестве непостоянного члена СБ ООН – большие. Поэтому на этом саммите фокусировались серьезные ожидания, которые в итоге оправдались.

Последствия подписания Конвенции *Что же дало подписание этой долгожданной Конвенции?*

Дело в том, что многие инвестиционные проекты не могли не только развиваться, но и вообще начаться по причине правовой неопределенности.

Первое. Начнем с того, что неясность – всегда конфликтна и непредсказуема. Тем более, если это касается границ, не важно на суше или на воде эти границы.

Поэтому юридическая ясность, «где чье» и «что кому принадлежит», позволит инвесторам работать в потенциально неконфликтном как политически, так и юридически поле. Более того, это зеркально отразится в национальных законодательствах каспийских государств, повысив ответственность каждого прибрежного государства за правильное и безопасное использование недр Каспия в своей части моря, обеспечивая возможность эффективного правового регулирования такой деятельности на основе национального законодательства, скоррелированного с Конвенцией. При этом доля самостоятельности каждого государства в своей зоне наверняка будет приоритетной и будет оговорена.

Второе. Ранее в условиях различного толкования тех или иных международно-правовых документов, решения о разработке природных ресурсов принимались отдельными странами единолично, часто к этому процессу привлекались третьи стороны, причем последние помимо реализации здесь своих сугубо экономических интересов преследовали далеко идущие военно-политические цели. С принятием документа это должно жёстко ограничиваться рамками будущего документа.

Третье. Правовая ясность позволит, условно говоря, избежать права сильного на Каспии. Каждый неверный шаг любой региональной державы на Каспии уже будет восприниматься не как шаг в условиях правовой неопределённости, а как нарушение достигнутой международной Конвенции.

Четвертое. Правовая определенность подвигнет государства к более точечному и активному решению экологических проблем на Каспии, так как будет ясно, у какой части моря кто хозяин, а вкуче ответственность будет лежать на всех солидарно. Часть экологических проблем уже на повестке дня, часть может осложнить экосистему моря уже в среднесрочной перспективе всерьез и надолго. Нельзя забывать печальную судьбу такого же внутреннего водоема, коим было Аральское море. Правовое поле для Каспия позволит ограничить чрезмерную, нерегламентированную эксплуатацию биологических ресурсов, приступать к регенерации редких, в том числе и из Красной книги, видов, практически совместно защищать биоразнообразие этого красивейшего мирового водоема, снизить порог

уязвимости уникальной экосистемы Каспия, где много эндемичной флоры и фауны.

В будущем на Каспии большую остроту приобретет вопрос о покинутых, более не эксплуатируемых сооружениях на континентальном шельфе. Поскольку месторождения нефти, газа, других минеральных ресурсов исчерпаемы, рано или поздно подобные установки и сооружения на шельфе становятся ненужными и возникает проблема их экологически безопасной ликвидации. Так, в одном лишь Мексиканском заливе ежегодно подлежит удалению свыше 100 морских буровых платформ.

Очевидно, что оставленные на месте по окончании использования буровые установки, трубопроводы и другое оборудование представляют повышенную опасность для окружающей среды и судоходства. Собственники таких сооружений заинтересованы в экономии финансовых средств, необходимых на их демонтаж и удаление. А другие пользователи моря, выражающие, например, интересы торговых, судоходных, морских рыболовных, рекреационных компаний, заинтересованы в том, чтобы эти сооружения были убраны. В настоящее время число установок и сооружений различного назначения в морских акваториях все возрастает, то можно представить, насколько серьезной является данная проблема.

Пятое. Точка в правовом поле по Каспию позволит обустраивать надежные, в том числе альтернативные транспортно-логистические пути и сопутствующую инфраструктуру.

Шестое. Завершим важным. Принятие Конвенции по международно-правовому статусу Каспийского моря позволит решить вопросы безопасности каспийских государств. Решение вопроса позволит снизить либо вообще нейтрализовать имевшийся конфликтный потенциал ряда каспийских государств, мешавших их политическому и экономическому сотрудничеству. То есть имевшая ранее место быть политизация сугубо правового вопроса решает параллельно и эти задачи.

Вопросы экологии, которые решимы после принятия Конвенции, будут прорабатываться более активно. Вспомним, что Прибрежные государства (Азербайджан, Казахстан, Россия, Туркменистан и Иран) в ноябре 2003 года подписали Рамочную конвенцию по защите морской среды Каспийского моря. Более того, у другого подписанта – России, в соответствии с Указом Президента РФ прошлый 2017 г. был объявлен годом экологии.

Здесь также и корреляции и по линии ШОС, где все государства являются членами. Следует учитывать и Стратегию развития ШОС до 2025 г., где утверждается перспектива сотрудничества стран-членов ШОС в области охраны окружающей среды и план действий её реализации. Вспомним и Тегеранскую конвенцию, остающуюся основным инструментом решения экологических проблем Каспийского моря.

Демилитаризация Каспия, дерадикализация и работа по предотвращению рисков террористических актов на Каспии. Не секрет что, несмотря на условиях мировых цен на нефть, рецессии в экономике ряда Каспийских государств, основные фонды пополнения государственного бюджета, а значит и развития, лежат в недрах и акватории Каспия, а значит – эти сегодняшние и потенциально будущие инвестиции, которые нужно обеспечивать привлекательной политической, инвестиционной стабильностью.

Наличие доброй политической воли всех потенциальных участников такого процесса, помноженное на экономическую интеграцию в бассейне Каспийского моря вместо конфронтации должно стать императивом национальных интересов прикаспийских государств. Каспий не на словах а на деле должен стать регионом мира и сотрудничества. А не разногласий.

Вопрос правового статуса Каспия, а соответственно вытекающий из этого вопрос раздела и освоения шельфа Каспия; вопросы выхода на мировой рынке углеводородов, включая проблему трубопроводных маршрутов и экспортных хабов. У всех стран свои либо реализованные, реализуемые или планируемые инвестиционные проекты по список месторождений, которые нужно разрабатывать и на которые нужно привлекать средства. Один проект освоения Кашагана фактически по своему значению стал национальным проектом Казахстана.

Выводы и заключения

Подписанная историческая Конвенция от 12 августа 2018 года, которая вступит в силу после ратификации всеми подписавшими ее сторонами, ставит точку в почти 30-летних дискуссиях по природно-климатическим, экономическим, военным параметрам Каспия. Хотя нет прямой ссылки на Конвенцию ООН по морскому праву, текст предполагает, что к Каспийскому морю относятся соответственно.

Разделение акватории бассейна Каспия, согласно этому документу, подчиняется правилам, аналогичным положениям Конвенции о морском праве 1982 года, разделенным на внутренние воды, территориальные воды (до 15 морских миль), рыболовные зоны (до 10 миль). Оставшаяся часть акватории и биологические ресурсы Каспийского моря будут совместно использоваться прибрежными государствами.

Важно принятие однозначного решения о возможности прокладки трубопроводов и кабелей по дну Каспия. Был введен принцип получения согласия только от государства, через сектор которого будет управляться строительство. Оставшиеся прибрежные страны будут проинформированы об этом. Поэтому формально в будущем исчезают причины споров и возможности блокирования различных проектов нефте- и газопроводов.

Однако Конвенция предусматривает, что проекты такого типа должны получать согласие по параметрам защиты окружающей среды всех стран. Таким образом, Россия и Иран как ключевые в военно-политическом плане государства Каспия получают инструмент, благодаря которому они смогут отложить строительство неблагоприятных в геоэкономическом плане трубопроводов.

Соглашение является результатом компромисса. Россия уступила принципу прокладки подводных трубопроводов, поскольку хотела сохранить свободу судоходства прибрежных государств в Каспийском море. В то же время узаконено благоприятное разделение дна и глубин. Это также усилит военное присутствие России в акватории Каспия. Российские военные власти оценили и эффективно продемонстрировали эту возможность во время военной операции в Сирии. Сирийская операция и участие в ней российских ВС и ВКС усилили в каспийской проблематике военно-милитаристский аспект. 7 октября 2015 года произошли первые пуски ракет Калибр по объектам ИГИЛ-ДАИШ в Сирии. Причем был групповой пуск ракет с группы кораблей Каспийской российской флотилии. Россия показала, что стратегический контроль Каспия находится у нее. В военноморском плане Россия гегемон на Каспии. Статьи Конвенции однозначно ставят точку в вопросах сотрудничества других прикаспийских стран с США или КНР, например.

В самом Иране неоднозначно оценивают уровень защиты национальных интересов в тексте Конвенции. На саммите в Актау лидер Ирана Хасан Рухани утверждал, что необходимы дальнейшие переговоры по установлению границы юрисдикции над водами и дном. В марте этого года Иран подписал с Азербайджаном протокол о совместной эксплуатации морских углеводородов в Каспийском море. Это означает, что страны южного Каспия будут регулировать эти вопросы на двусторонней основе, не требуя согласия всех государств.

Азербайджан и Туркменистан могут воспользоваться новыми нормами при условии разрешения споров в отношении раздела морского дна и получения финансовой поддержки ЕС для строительства Транскаспийского газопровода. Пока Туркменистан успешно экспортирует сырье в Китай (с 2009 года) и начал строительство трубопровода в Пакистан и Индию (в 2015 году).

Вопрос Каспия – это вопрос нефти и ее транзита. С принятием Конвенции урегулированы в правовых аспектах раздел акватории и дна Каспия, прокладка трубопроводов для транспортировки нефти. Эти вопросы ключевые для пополнения бюджета каспийских государств, а следовательно, развития их экономики, социальных программ, наращивания экспорта углеводородов и т. д.

Құқық анықтығы қажетті болмай қалмай қаспийдегі қысымды азайтады. Әрбір қателік қаспийдегі қысымды азайтады, бұл қаспийдегі қысымды азайтады, бұл қаспийдегі қысымды азайтады.

Библиография

Guterres, A. The UN Secretary-General. Caspian Sea deal an invaluable step towards easing regional tensions, says UN Chief// <https://news.un.org/en/story/2018/08/1017042>

Конвенция о правовом статусе Каспийского моря. Текст. <http://kremlin.ru/supplement/5328>

Transliteration

Guterres, A. The UN Secretary-General. Caspian Sea deal an invaluable step towards easing regional tensions, says UN Chief// <https://news.un.org/en/story/2018/08/1017042>

Konvencija o pravovom statuse Kaspijskogo morja. Tekst. <http://kremlin.ru/supplement/5328>

Сыдықназаров М-А.

2018 жылы қабылданған Каспий теңізінің құқықтық мәртебесі конвенциясы Каспийдегі қауіпсіздік, экономика және экология мәселелерінің алғышарты ретінде

Мақала Каспий теңізінің проблемалары бойынша Каспий маңы мемлекеттерінің ұстанымдары мен Каспий теңізінің халықаралық құқықтық мәртебесі бойынша консенсус мәселелеріне арналған. 2018 жылы Ақтау қаласында Каспий теңізінің халықаралық құқық мәртебесі туралы Конвенцияны қабылдау Каспий теңізіндегі қауіпсіздік, экономика және экология мәселелерін шешуге арналған жағалау мемлекеттердің ұзақ мерзімді ынтымақтастығы мен ұлттық мүдделерін құрметтеудің кепілі болып табылады. Мақалада Каспий маңы мемлекеттері үшін де, халықаралық саясат, қауіпсіздік, экономика және экология үшін де Конвенцияның қабылдануының заманауи сын-тегеуріндері мен әсер-салдары талданады.

Damira Sikhimbaeva (Almaty, Kazakhstan)

INTERPLAY OF ETHNIC NATIONALISM AND ISLAM WITHIN NATION-BUILDING IN KAZAKHSTAN

Abstract. The collapse of powerful soviet ideological space allowed former soviet republics to reconsider and redefine their ethnonational and religious identities. Ethnonationalism and Religion became the major ideological constructions in nation-building processes. If states and societies were able to preserve and strengthen their ethnonational identities, the reconstructing of religious identity came along with complicating and contradictory tendencies. This situation was especially acute for Central Asian countries that were trying to reconstruct their Islamic identity in the conditions of total eradication and distraction of Islamic institutes and practice as well as in global Islamophobia.

In this article there is considered an interplay of ethnic nationalism and Islam within nation-building processes in Kazakhstan. A historical-retrospective approach is applied in analyzing the role of Islam as an integral part of ethnic identity of Kazakh people. There are revealed the new tendencies in constructing Islamic identity and there is a contradictory interrelationship revealed between ethnonationalism and Islam.

Keywords: Islam, Ethnonationalism, Religion, Nation-Building, Islamic Identity, Kazakhstan.

Introduction

The collapse of previously powerful soviet ideological space allowed the post-soviet citizens to rethink and re-define their social identities. The construction of national and religious identities is one of the most and heatedly debated as well as still unsettled issues in academic, cultural and political agenda. All the newly formed countries have been striving to alienate themselves from the soviet past and to re-construct and develop their pre-soviet ethno-national as well as religious identities. All the former soviet (Central Asian) nations have embarked the nationality policy on reviving and strengthening their national identity through the own ethnic values, strengthening of languages, literature, rewriting the history, etc. However, it has been difficult to restore their previous religious (Islamic) identity due to previous official militant secularism and later globalization forces. This problem is especially acute for Central Asian countries that struggle to reconstruct Islamic identity in the conditions of complete

destruction of traditional Islamic institutions and teachings and rise of Political Islam and international terrorism.

The new Islamic identity has been mostly founded on external influence and sources and causes of a certain concern among state authorities as well as nationalists, people with strong ethnic attachments. Currently, foreign defined Islamic identity that is mainly hostile to national values and customs is widely condemned by public and mostly excluded from nation-building process. In this article I will explain the contradictions and conflicts over the role of Islam in public life and its impact on national and religious policy by considering historical role of Islam in Kazakh socio-cultural life and the main trends of constructing Islamic identity in post-soviet Kazakhstan.

Research Methodology

The concept of Identity is a subject thorough scrutiny of many social sciences and there is no consent on how it should be studied and defined. Psychologists, sociologists, political scientists, philosophers, etc. define and research social identities from different perspectives.

Historical place of Islam in socio-cultural space of Kazakhs

Currently Kazakhstan was part of various empires throughout the centuries, including the Mongols in the 13th and 14th centuries. As a crossword of different cultural zones Kazakh culture had undergone the influences of various empires, cultures and religions.

Islam came to Central Asia in the seventh century by Arab conquest. Central Asian Islam was quite different from Islam in other parts of the world, especially from its birthplace - Arab Peninsula. Moreover, there was a distinction between Islam of sedentary societies and urban centers (Uzbek, Tajik) and the Islam of nomadic peoples such as the Kazakhs and the Kyrgyz. Ahmed Rashid makes a similar comments, writing that ‘ early in the history of Islam two branches of the religion emerged in Central Asia: the traditional, conservative Islam of the settled areas that was dominated by local rulers and the Ulema and the much looser, less restrictive Islam of the nomads that still favored pre-Islamic traditions’. [Rashid, 2002]

Nomadic Kazakh peoples adopted Islam, but at the same time they retained considerable elements of their traditional faiths. The Islam of nomads (Kazakhs and Kyrgyz people) has always been less strict than the Islam of sedentary people. Islam in Central Asia, and particularly in Kazakhstan, from the beginning became mixed, closely interrelated with local cultural, spiritual and religious traditions. In other words, Islam in Central Asia was adapted to ethnocultural

traditional customs. Popular religious practices of Kazakhs were not deeply changed by Islam. Kazakh masses and most of the Kazakh nobility had only the sketchiest knowledge of Muslim tenets and practices [Martha Brill Olcott, 1995]. This distinction of Islam, due to two modes of life (sedentary and nomadic) had retained its peculiarities during and right after the demise of Soviet regime. The level of religiosity of sedentary societies was higher than in nomadic societies.

Islamic identity as a part of ethnic identity under the soviet rule

Islam like other religions was subject to the militant atheism that was an integral part of materialistic ideology of the Bolshevik party and later Communist Party of Soviet Union. According to the official soviet ideology, a religion was 'the opium of the masses' and it was an 'enemy of the people'. In late 1920s Soviet regime was generally and totally negative and destructive in its approach to Islam as well as to all other faiths. Mosques were shut down in vast numbers, the Muslim clergy was persecuted, Muslim activity in the field of education and jurisprudence was terminated. So, in the years of Soviet Union religious worship and the fulfillment of religious rites virtually disappeared. [Yaacov Ro'i. 1995]

The mosques were turned to warehouses, Museums of Atheism, there had been a lot of antireligious and anti-Islamic books written. Before the collapse of the Soviet Union, the vast majority of Kazakhs did not follow the Islamic rules. Khalid argues that Soviet "nationalities policy" transformed religiosity into national "custom," and that with rare exceptions even the unofficial Islam that survived was limited to a handful of "cultural" birth and death rituals [Khalid, 2007].

Kazak society had undergone the ruthless and massive social, economic and cultural transformation under Soviet rule. The result of this process was that Kazakhs became the most Sovietized and Russified nation of all Soviet nations. By the 1970s, wholly European dress, the almost total eradication of Islamic practices and the lack or very poor knowledge of the Kazak language among the majority of young, urban-based Kazaks had become the characteristics of the Soviet Kazak people [Sarsembayev, 1999]. 'Nevertheless, there was still a strong awareness of a specifically Kazakh identity, even if this was based more on self-perception rather than on identifiable cultural indicators.' [Shirin, 1995]. The fear and sense of losing distinct of Kazakh identity, national attachments and emotionally charged national feeling were strong among Kazakh people which were demonstrated on December 16-18, 1986, in mass unrest against Soviet nationality policy. This unrest was the first among all former soviet republics, but was quickly, ruthlessly suppressed, thousands of demonstrators were persecuted.

Kazak nationalism has vast reserves of tragedies having the power to touch every Kazakh. The 'Great Calamity' caused by the Dzhungars in the 18th century, the bloody revolt of 1916 against the Tsarist administration, the famine of the 1920s, the flight of a large number of Kazak people from emerging Communist rule into China, Mongolia, Afghanistan and Iran, the liquidation of the Kazakh liberal intellectual and cultural elite as well as a number of first-generation of Kazakh Communists through the series of Stalinist terror, the campaign of compulsory collectivization and sedentarization, the heroic contribution to the Soviet victory in the Second World War, the Virgin Lands campaign, the decline and loss of the Kazakh language and the Zheltoksan (December) event may be classified as the most prominent tragedies of the Kazakh people [Sarsembayev, 1999].

Kazakh population decreased from 6 million in 1915 to 4,120,000 in 1930. Then, some 1,750,000 had died from starvation, epidemics and execution of over 40 per cent of the entire population; 200,000 fled into neighboring countries and remained there, and 453,000 took refuge and stayed in neighboring Soviet republics. Even in 1959, the Kazakh population was only 2.8 million. The Soviet Union's Virgin Lands policy of 1953-65s aimed at the creation of a new breadbasket out of the allegedly underutilized lands of southern Siberia and Kazakhstan of which were effectively used by the Kazakhs as pasturelands for generations resulted in the catastrophic destruction of the natural environment. [Sarsembayev, 1999].

The Kazakh population and their livestock were displaced by the Europeans. Consequently, the Kazakhs became a minority in their own land for the first time in history. The Kazakhs comprised 30 per cent and the Russians 42.7 per cent of Kazakhstan's population in 1959. Hence, the painful experience of the Virgin Lands is also well suited to serve a nationalist agenda. All these tragedies legitimize and emotionally charge the Kazakh nationalism and legitimize its attempts to revive, preserve, strengthen traditional ethnic culture, customs, language and find widespread support among a large part of Kazakh nation.

"Despite all challenges to their survival, the Kazakhs exist today as a distinct ethnic group, clearly shaped by the experience of nearly 70 years of Soviet rule, yet retaining strong cultural ties with their past and taking pride in their heritage. The Kazakhs have demonstrated their national resilience by transforming their economy and adapting their culture. Their traditional nomadic society has been exposed to more complex civilizations but has not been absorbed by them. Although Kazakhs have borrowed much from other cultures, coloring contemporary life with Islamic, Russian and Soviet influences, the Kazakhs remain unique – similar but not identical to other Central Asian nationalities". [Olcott, 1995]. However, today, one can reveal the contradiction in interaction of national and Islamic identities of Kazakh people, which we will be considering in the following subdivisions.

The revival of Islam in post-soviet Kazakhstan

After the collapse of Communist system, the ideological vacuum was filled by nationalism and different religious systems, among which Islam became the dominant ideological construction. Since Kazakhstan's independence in 1991, Kazakh nationalism has emerged as a strong social force in present Kazakh society. The growing awareness of a distinct Kazakh cultural identity, the sense of rising ethnic revival, the gradual recognition of the damaging consequences of Sovietization/Russification and the right to self-determination, preserving and strengthening of ethno cultural traditions and customs are the main issues that constitute the basic meaning of contemporary Kazakh nationalism. One of the main challenges of nation-building and national consolidation after the collapse of the Soviet Union, there were the republic's two largest ethnic communities, the Russo-Slavs and the Kazakhs.

So, the main concerns for ethnic nationalism and government right after the gaining independence were bi-ethnic groups of Kazakhstan, secessionist claims of Russian populated northern and eastern parts of Kazakhstan and defending its territorial integrity. The second challenge which started to be clarified and widely discussed at the beginning of 2000-s has been from foreign defined Islam. According to many experts, state authorities, wide public opinion foreign defined radical Islam is a real threat to traditional national culture and national security.

One of the prominent American scholars and specialist on Central Asia, and Kazakhstan in particular, M. Olcott has noted that "Of all the Central Asian societies, the Kazakhs have been the most wary of or least enthusiastic about searching out their Islamic roots. Although there is a growing scholarly in early Islamic philosophy, especially in the writings of Islamic philosophers who lived in what is now Kazakhstan, Kazakh scholars prefer to depict Islam as a foreign culture superimposed on an integral Kazakh nomadic culture. This view works well with the political and economic realities of Kazakhstan" [Olcott, 1995]. The political elite, academia, cultural entrepreneurs mainly view current strong Islamic identity with its strict mode of life and dress code as a dangerous to consolidation of national identity and to the preserving of indigenous culture as well as a threat to secular state.

So, the emergence of new Islamic identity which declares its inconsistency with ethno cultural traditions of Kazakhs, denies its customs and put their religious (Islamic) identity over national identity generates conflict between official nationalism and strong Islamic identity.

One of the defining qualities of Islam in Kazakhstan is its association with ethnic identity and national traditions rather than Islamic theory and praxis (Hann and Pelkmans 2009, p. 1524). "For Kazakhs, ethnic identity is a Muslim

one; being Kazakh means being Muslim. The Soviet-era nationality policies strengthened this religious and national identification. By the late Soviet period Muslim identity came to be understood and promoted as an intrinsic part of the Kazakh nationality. The correspondence of ethnic and religious identities has been sustained in the post-Soviet context as well. Most Kazakhs do not regard scriptural knowledge and the practice of the five pillars as the exclusive markers of Muslim identity. Instead, there is a widespread belief that having been born Muslim or being a descendant of communities where Islam constituted a central component of life are appropriate indicators of the Muslimness of Kazakhs” (Ro’i and Wainer 2009, p. 306). Although, as it was noted earlier, the correspondence of ethnic and religious identities has been sustained in post-soviet context, the interaction of both identities has changed a lot and revealed some tension over what it means to be Kazakh and pious Muslim respectively.

International Islamic ideologies influencing the construction of Islamic identity in post-soviet period Kazakhstan

Revival of Islam in Kazakhstan begun in the late Soviet period, however it was considerably less intensive than in neighboring Uzbekistan and Tajikistan. Initially, it was prompted by increased foreign Islamic activities in the country. Thus, Islamic funds and individual sponsors and preachers from Saudi Arabia, the Gulf states, Egypt, Turkey and other Muslim countries invested in rapid construction of mosques and Islamic educational institutions in Kazakhstan and the development of Islamic publishing and Arabic study groups. By the late 1990s already over 80% of ethnic Kazakhs identified themselves as Muslims. Between 1990 and 2000 the number of registered mosques rose from 40 to 2300 – in Almaty alone – but throughout the 1990s many of them, with the exception of Friday prayers, were sparsely attended [Yemelianova, G., 2014]. Despite the different religious and cultural zones attempted to construct Islamic identity in Kazakhstan which mainly come from Turkey, Gulf and Arab states, the Salafi ideology of Islam became the most popular interpretation and identity construction for Muslim congregation. The popularity of Salafi ideology might be explained by several reasons (or factors). *Firstly*, this ideology came from Saudi Arabia and was heavily financed through the different lens like Islamic institutions, Arabic and Quran courses, selling the Salafi literature. *Secondly*, Saudi Arabia, given its holy places and cities like Mecca and Medina was considered to be an authentic center for Muslim congregation searching for true knowledge of Islam.

One of the scholars on Islam in post-soviet countries with Muslim majority, Yemelyanova [2014] has noted that “from the 2000s the Islamic dynamic in Kazakhstan has been increasingly shaped by Kazakh Muslims who have

embraced Salafi Islam, even though they have often done so without recognizing or understanding the full implications of Salafi doctrine. Salafis have exclusively followed the ideas of foreign Islamic thinkers. This has largely been because of the disrupted Islamic tradition amongst the Kazakhs compared with their neighbours”. **Salafism is a puritan**, literate and ultraconservative Islamic branch within Sunni branch of Islam. Salafists call to follow the mode of life of “Righteous ancestors” and deny all the religious innovations qualifying them as “bid’a” “paganism”. Thus, Kazakhstan Salafists deny all the Kazakh traditions and prefer to call themselves as “real”, “true” Muslims in contrast to “ethnic” Muslims.

The strengthening of strong Salafi interpretation of Islamic identity has revealed many contradictions in public and official state policies. In particular, the dress code of Muslims, giving of Arabic naming, religious rhetoric, and development of new Islamic identity and mode of life strictly based on Islamic laws, Sharia. All these trends were not inherent to ethnic Kazakhs before and cause certain concerns among the vast majority of Kazakh people and state. Muslims with ostensible religious dress code are not allowed to public positions, to state research institutes, to public schools and even to public kindergartens. Women in hijab often become a hot issue in public space and condemned by people with strong ethnic attachments, and women in niqab are often becoming the subjects for assaults from elder generation. The situation is complicated by the factor that ostensible religious (Islamic) dress code is closely associated with the radical Islam.

Wearing of hijab in public schools has been the most hotly debated issues in public spheres for the last decade. Many public activists, state authorities and wide public have condemned this trend as inconsistent with ethnonational and secular values. There have been a lot of heated debates on imposing strict, non-traditional values on schoolchildren, that school children should wear a school uniform, that teachers and children should not demonstrate ostensible religious dress code at schools. So, young little girls have been prohibited to attend schools if their parents did not agree on public school rules. The religious parents refused to follow these rules and appealed to the court. But the Court did not recognize the deals of these parents as lawful, instead, now the religious (Islamic) parents will be charged if they will not let their children to attend schools due to their strict religious views.

These situations are mostly taking place in Western and Southern parts of Kazakhstan, which, according to experts, have been radicalized due to their closeness to Caucasus and Uzbekistan. However, despite heated disputes over hijab issues and strict rules of schools prohibiting it, the number of them, on the contrary, has increased and it is becoming more visible in public space.

President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev often says that wearing a hijab, especially black ones “does not correspond with our traditions and our

people” and talked about its legal prohibition of wearing hijab at schools [2017, 17 April Meeting of President of RK with spiritual leaders of the country]. The Chairman of Committee on Religious Affairs explained this situation as follows: “This issue is not only about external appearance, whether it is dress code, short trousers or growing beard. There is an alien ideological principles and values that contradict to our traditional culture are being preached among population. Sometimes, unfortunately, it leads to radical demonstrations. It is clear that society and state should react in such cases” [Kulekeev, B].

Kazakh authorities treat the men growing the beard, women in hijab and nikab (burka) with suspicion being afraid of Islamization of society. A new bill was offered to Parliament for discussion in which it is expected to prohibit nikab in public spaces, however it is not still approved by the government with fear of irritation of radical Muslims.

With a growing concern over and public discourse on radical Islam since 2000 the Kazakh authorities have been exercising significant influence over the Spiritual Board of Muslims of Kazakhstan (DUMK) and other religious institutions. The government has been narrowing the space for religious pluralism by toughening national legislation. In 2005, for example, under the guise of combating terrorism and religious extremism, the Kazakh government pushed through a series of amendments to religious laws, which established a requirement for the registration of missionary activities in Kazakhstan. Unregistered missionary work became illegal in Kazakhstan and unregistered religious activities, including worshipping, were turned into administrative offences (Human Rights Watch 2008). The law provided legal grounds for the growing number of arrests of Islamic missionaries and deportation of the alien Muslims from the republic for illegal missionary work (Interfax 2007).

According to Head of Committee of National Security all terrorist attacks since 2011 have been linked to Salafists. zakon.kz.

In 2016, after several days of terrorist attack in Aktobe, President Nazarbayev made a statement on the terrorism and focused on the issue that terrorists were affiliated with Salafi branch. After the terrorist attack in Almaty, it was revealed that the terrorist was the follower of Salafism. After these events, the issue of legal prohibition of Salafism on the territory of Kazakhstan has been risen and widely discussed by academia, government bodies and media.

At the turn of the 21-st century country’s leadership, security experts and representatives of main religious confessions and Kazakh elite began embracing the rhetoric of Islamic danger. This danger was referred to traditional ethnic culture, to national security, to inter-ethnic and inter-faith consent and harmony. In the 1990s, the Kazakh government exhibited confidence in the republic’s invulnerability to Islamist threats. The public authorities contended that their country provided a poor soil for religious radicalization. In the 2000s, the dis-

course has noticeably changed. The Kazakh government declared radical Islam as the real threat to the state [Omelicheva, 2011].

“Until 2011, Kazakhstan government has managed to escape social and religious turmoil, and avoid internal inter-ethnic and religious conflicts. Kazakhstan has not experienced the destabilizing influence of a consolidated radical Islamist movement. But, nevertheless, Kazakhstan could not avoid religious (Islamic) extremism that arose in 2011. Islamist groups carried out several deadly acts of terrorism in May, 2011, Aktobe; on October 31, there were two blasts in Atyrau. Investigators concluded that the explosions had been organized by the terrorist group Jund al- Khalifah. On November 12, 2011, a certain Maksat Kariev killed several people, before firing a grenade launcher at the local National Security Committee branch building. Deputy Prosecutor General of Kazakhstan, announced that these explosions had been a ‘jihadists’, adding that no direct link had been established between these attacks” [Malashenko, A. 2013].

One particular but very important reason behind the acts of terrorism was the enactment of restrictive new law, “Religious Activities and Religious Organizations,” which prohibits religious activity outside officially designated areas, that is closed down the “informal open houses of prayer”, imposes stricter control over missionaries, and censors religious literature. Article 7, which prohibits prayer in public institutions, was a particular source of irritation for radicals. This new law, initially proposed in 2008 as a replacement for a more lenient 1992 law, was mainly intended to prevent a rise in religious sentiment and to restrict the activities of Islamic opposition groups. [Malashenko, 2013].

It is obvious that it is impossible to counteract radical Islam and fight with religious extremism and terrorism by toughening national legislation and restricting the activity of extremist Islamic organization. So, Kazakh state recognizing the fact of the growth of Muslims and to solve the problem of Islamic radicalism started to collaborate with and support traditional Islam. Muslim Spiritual Administration of Kazakhstan (DUMK) is the organization that leads the Kazakh Muslims adhering to the Hanafi madhab, i.e., a Muslim school of law. The DUMK is envisioned as an independent intermediary between the state authorities and the congregation, but in practice it is an arm of the state, keeping a watchful eye on the Muslim population through the supervision of mosques’ personnel, rotation of imams and other forms of control (International Crisis Group 2003, p. 31).

According to official data, more than 300 citizens of Kazakhstan who fight in Syria and Iraq wear the beard, short trousers and the women wear the niqab. The Kazakh state, wide public and nationalists consider the current trends of construction of Islamic identity as Arabization and Islamisation which is contradictory to ethnocultural traditions and threat to national security. Thus, contemporary relationship of ethnic (or official) nationalism and Islam is very complex. The

ethnic nationalism and Islam are the most important and somehow conflicting ideological constructions in current identification processes in Kazakhstan. In the light of global Political Islam, an increase of Islamic identity is causing an alarm in society, as well as in state authority. Although, the large part of Kazakhs welcomes the religion, at the same time they are afraid of losing their ethnic feature, traditional values in the conditions of increasing new Islamic identity.

Conclusion

John Breuilly states that today “Much attention focuses on Islamic nationalism. However, this is better described as anti-nationalism. Islam is a proselytizing world religion. It does not recognize a state/church distinction of the kind developed in Christendom. If nationalism regards the nation-state as the supreme institution and focus of loyalty, Islam negates such a view.

Islamic political movements aim to sweep away secularism, including the Secular state. They are also anti-Western, and it is this which has led Western observers to use the term ‘Islamic nationalism’. However, that is not a positive national goal which is rather to be found in the state-centered concern. Appeals to Islam justify anti-constitutional measures; conversely, Islamic opposition movements sometimes invoke democratic values against values secular regimes which lack popular support. In both cases the existing nation-state is the power container within which conflict takes place and to which ideological arguments are adapted”. Although, in Kazakhstan, given its impossibility to establish a political party based on religion, there is no signs of rising Islamic political movements, to some extent one might agree with the abovementioned view concerning, the current interplay of Islam and nationalism.

New fundamentalist Islamic identity mostly stands opposite to nationalism and the values which nationalism strives to revive, preserve, strengthen and follow. The followers and supporters of fundamentalist Islamic ideology call for purification and turn back to the Islam of the period of Prophet Muhammed, to live according to Sharia and follow the strict Islamic rules. These trends that became evident since the end of 90-s became the concern for experts, for government, state authorities and people with strong national attachments.

It must be acknowledged that ethnic nationalist sentiments have continued to grow in the country. Ethnic nationalism and religion remain among the most important mobilization tools available for both the government and its opponents to use as needed. Indeed, ethno-nationalist sentiments are common through the post-soviet region, including Central Asia, and according to many experts if the domestic situation should deteriorate further, these sentiments will continue to spread and their slogans will become more polarized. This in turn would lead to increasing tension in Kazakhstan.

References

Hann, Ch. & Pelkmans, M. 2009. 'Realigning Religion and Power in Central Asia: Islam, Nation-State and (Post) Socialism'. *Europe and Asia Studies*, Volume 61, Issue 9, pp. 1517-1541.

Human Rights Watch Report. 2008, December. <https://www.hrw.org/report/2008/12/01/atmosphere-quiet-repression/freedom-religion-assembly-and-expression-kazakhstan>

International Crisis Group. 2003. *Central Asia: Islam and the State*. July 2003 p. 31. ICG Asia Report N°59 Osh/Brussels.

Kulekeev, B. 'Запрет на хиджаб в Казахстане могут ввести до конца года' *Zakon.kz*. <https://www.zakon.kz/4855297-zapret-na-hidzhab-v-kazahstane-vvedut.html>

Malashenko, A. 2013. 'The Fight for Influence: Russia in Central Asia'. *Carnegie Endowment for International Peace*. Pages: 284.

Nazarbayev, N. 2017. *Nur.kz*. <https://www.nur.kz/1470964-nazarbaev-predlozhit-zapretit-otpus.html> [20.05.2018].

Olcott, M. 1995. 'The Kazakhs'. Second Edition. Hoover Institution Press, Stanford University Press, p. 388.

Omelicheva, M. 2011. 'Islam in Kazakhstan: a survey of contemporary trends and sources of securitization'. *Central Asian Survey*, Volume 30, Issue 2.

Rashid, Ahmet. 2002. 'Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia'. Yale University Press, p. 281.

Ro'i, Y. & Wainer, A. 2009. 'Muslim identity and Islamic practice in post-Soviet Central Asia'. *Central Asian Survey*, volume 28, issue 3, p. 306, pp. 302-322.

Sarsembayev, A. 1999. 'Imagined communities: Kazakh nationalism and Kazakification in the 1990s'. *Central Asian Survey* 18(3): 319-346.

Shirin, A. 1995. 'The Formation of Kazakh Identity: From Tribe to Nation-State'. Royal Institute of International Affairs, Russian and CIS Programme, p. 83.

Yaacov Ro'i. 1995. 'Muslim Eurasia: Conflicting Legacies'. Frank Cass & CO. Ltd, pp. 5-21.

Yemelianova, G. 2014. 'Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan'. *Asian Ethnicity*, volume 15, issue 3, pp. 286-301.

Сихимбаева Д.А.

Взаимодействие этнонационализма и ислама в рамках нациостроительства в Казахстане

Разрушение мощного советского идеологического пространства позволило союзным республикам пересмотреть и по-новому конструировать свои этнонациональные и религиозные идентичности. Этнонационализм и религия стали основными идеологическими конструктами в процессах нациостроительства. Если государству и обществу удалось сохранить и укрепить этнонациональную идентичность, то восстановление религиозной идентичности сопровождалось сложными и противоречивыми тенденциями. Это особенно актуально для центральноазиатских стран, которые пытаются воссоздать исламскую идентичность

в условиях тотальных разрушений исламских институтов и практики, а также роста исламофобии во всем мире.

В данной статье рассматривается взаимодействие этнического национализма и ислама в рамках современного нациостроительства Казахстана. Применяется историко-ретроспективный подход к анализу роли ислама как интегральной части этнической идентичности казахского народа. Рассматриваются современные тенденции в формировании исламской идентичности, выявляются противоречивые отношения между этнонациональной и исламской идентичностями.

Сикымбаева Д.Ә.

Қазақстандағы ұлттық құрылыс аясындағы ұлттық национализм мен исламның ара-қатынасы

Кеңестік идеологиялық кеңістіктің құлдырауының нәтижесінде бұрынғы одақтық республикаларға өздерінің ұлттық және діни бірегейлігінің қалыптастыруға мүмкіндік берді. Этнонационализм мен дін ұлттық бірегейлікті қалыптастыруда негізгі идеологиялық конструктілерге айналды. Егер мемлекет пен қоғам ұлттық бірегейлікті сақтап, күшейте алса, діни бірегейлікті қайта қалыптастыру қарама-қайшылықтарға толы үрдіс болды. Бұл әсіресе, исламдық институттардың толықтай жойылуы мен ғаламдық исламофобия жағдайындағы исламдық бірегейлікті қалыптастыруға ұмтылған Орта Азиялық мемлекеттер үшін аса өзекті.

Бұл мақалада Қазақстандағы қазіргі ұлттық құрылыс аясындағы этнонационализм мен Исламның ара-қатынасы қарастырылады. Исламның қазақ халқының этностық бірегейленуінің бір бөлігі ретіндегі рөлін талдауда тарихи-ретроспективалық тәсілдеме қолданылады. Сонымен бірге Ислами бірегейліктің қалыптасуына ықпал еткен қазіргі үрдістер қарастырылып, оның ұлттық бірегейлік арасындағы қайшылықты қарым-қатынастар ашылып көрсетіледі.

ОРТА АЗИЯ МЕДРЕСЕЛЕРІНДЕГІ ХАНАФИТТІК-МАТУРИДИЛІК БАҒЫТТАҒЫ БІЛІМ БЕРУДІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аннотация. Мұсылмандық үлгідегі адамдық тұлғаның қалыптасуын басшылыққа алатын медреселердің Орта Азия діни білім беру тарихында өзіндік орны бар мекемелер ретінде терең із қалдырған. Халық арасына өнегелікті, мұсылманшылықты насихаттаған қожа-молдалар мен ахундишандар осы медреседе тәлім алған. Орта Азияда жұмыс жасаған медреселер шәкірттерге ханафилік, матуридилік ілім аясында білім нәрімен сусындатумен ерекшеленеді. Себебі, Ханафилік Ирак аймағында пайда болғанымен оның буыны Орта азиялық ғұламалар арқылы бекіп, теологияда ханафиликтің матуридилік деңгейге жетуін қамтамасыз етті. Сауат ашуда Құран жаттаумен ғана шектелмеген Орта Азия медреселері хадистану, Құран тану, теология сияқты исламдық ілімдерді терең оқытумен, ондағы ұстаздар жан-жақты зерттеу жасаумен қатар әлеуметтік, жаратылыстану ғылымдарын шәкірттердің меңгеруін жолға қойды.

Бұл мақалада Орта Азияда медреселердің, ондағы ханафилік ілімнің алар орны және медресе дәрістеріндегі ханафилік, матуридилік ілімінің ерекшеліктерін, оның Орта Азия халықтарының руханиатының дамуына қосқан үлесін анықтау мақсат етіледі. Бұл оқырмандардың Орта Азия діни білім беру ерекшеліктерін, ондағы ханафилік пен матуридиліктің алар орнын, медресе дәрістерінде Орта Азиялық ғұламалар шығармаларын білуде маңызы зор. Мақала «Орта Азиядағы Ханафилік дәстүр және қазақ руханиятының негіздері» ғылыми жобасы негізінде жазылды.

Түйін сөздер: Медресе, дәріс, фикх, калам, ханафилік, матуридилік.

Кіріспе

Мәдениеті озық халықтардың дамуы ондағы білім беру жүйесінің жолға қойылуына байланысты. Жақсы білім мен тәрбиенің нәтижесінде әлемді мойындатқан ғалымдар да, елді әділ билеген билеушілер мен өнер адамдары да дүниеге келген. Тіпті, қоғамның тұрақтылығы мен мәдениеттердің дамуы жүйелі білім мен жақсы тәрбиенің нәтижесінде жүзеге асады. Осыған орай, ежелден бүгінгі күнге дейін өмір сүрген өркениеттер мен мәдениеттердің қайсы бірін алып қарасақ та білім мен тәрбиеге ерекше маңыз беріп, оқу орындарын қасиеттіге балап, ұстаздар мен ғұламаларға құрмет көрсеткен. Ерте кезеңдерде білім беретін орын-

дар ғибадатханалар мен киелі орындар болса, ұстаздық қызметті дін ғалымдары мен абыздар атқарды. Осыған қарап, білім беру мен дін арасында тығыз байланыс сақталғандығын анық байқауға болады. Осы тұста ислам діні тарала бастаған кезеңнен бастап, кешегі күнге дейін Орта Азия түркі халықтарының білім беру жүйесі діни білім берумен жолға қойылғандығын, білім беру жүйесінің өзегінде медреселер тұрғандығын мысал ретінде атап өткен жөн.

Медреселер бүкіл ислам әлемінде білім беретін орын болғанымен, Орта Азия медреселері ханафиттік үлгіде дәріс бергендігімен, тек Орта Азиялық дін ғұламаларының ілімдеріне басымдық беріп, мұсылмандық түркі діни танымын насихаттауы жағынан ерекшеленеді. Халық арасында дінді насихаттаған қожа-молдалар, ахундар мен ишандар білім алған медреселер Орта Азия түркі халықтары діни танымының қалыптасуында, руханиятының кемелденуінде орны қаншалықты маңызды екендігі белгілі. Осыған орай, Орта Азия түркі халықтарының діни танымын, ондағы ханафилік-матуридилік ілімінің алар орнын анықтауда медреселердің атқарған қызметтерін, ондағы білім беру жүйесі мен дәрістерін білудің рухани мәдениетімізді жақыннан тануда, өткенімізді біліп, соған қарай болашағымызды айқындауда өзекті тақырыптардың бірі болып табылады.

Әдіснама

Орта Азия діни білім беру тарихы мен даму деңгейлерін анықтауда тарихилық әдіс қолданылды. Сонымен қатар, Орта Азия ханафилік пен матуридилік дәстүрдің білім берудегі орны мен рөлі және маңызы логикалық тәсілмен талданды. Діни-теологиялық және салыстырмалы әдіс діни деректерді салыстыруда қолданылды.

Ислам мәдениетінде медреселер

Медреселердің пайда болуы мен дамуы көбінесе діни білім беру ісімен байланысты екендігі аталып өтті. Исламның алғашқы дәуірінде діни білім мешіттерде жүзеге асқан [Mirbabaev 2000, p. 37]. Бастапқыда мешіттер құлшылық, діни уағыз-насихат жасайтын орын болумен қатар исламның басты негіздерін үйрететін, діни сұхбаттар мен тартыстар жасайтын, білім беретін орталық [Sudan 2017, p. 25] қызметін атқарды.

Әдетте мешіттерде өзінің терең білімімен, тақуалығымен халық арасында танылған ғұламаның маңайына жамағат топтасып, оның уағзын тыңдады, білім алды. Алайда, уақыт өте келе діни құлшылық орындарынан бөлек білім беру ісінің қоғамда күрделенуіне, түрлі салаларға

бөлінуіне байланысты шәкірттерге жүйелі түрде білім беретін оқу орындары пайда бола бастады.

Медреселер билеушілердің, ғұламалардың, дәулетті адамдардың қолдауымен арнайы ғимараттарда жұмыс жасады. Шәкірттердің ешнәрсеге алаңдамай, ғылым-білімге мән беріп оқуы үшін жеткілікті деңгейде жағдайлар жасалғандығы дереккөздерде баяндалады. Ұстаздарға сапалы білім беруі үшін жалақы, шәкірттерге шәкіртақы тағайындалып, дәріс оқитын ғимараттар, шәкірттерге жатақханалар, кітапханалар бой көтерді. Шәкірттер мен ұстаздарға қажетті құрал-жабдықтар дайындалып, қоғам сұранысы мен талабына сәйкес оқу жоспарлары жолға қойылды және соған сәйкес, ғылыми, діни кітаптар мен оқулықтар жарыққа шықты. Бұл бүкіл ислам әлеміне тән ортақ үрдіс екендігі белгілі.

Тарихшылар медресенің алғашқы құрушыларының бірі ретінде Селжұқтар мемлекетінің бас уәзірі Низамулмулкке ерекше тоқталады (Kılıç, remzikilic.com). Оның басты себебі Нишапурда, Бағдатта және басқа да қалаларда ашылған Низамия медреселері кейінгі дәуірде мұсылмандық оқу орындарына білім беру жүйесі, қаржыландыру, басқармалық жүйелері жағынан және үлгі болғандығы жағынан ерекшеленеді. Алайда, Низамия медресесіне дейін де IX ғасырдың аяғы мен X ғасырдың басында Хорасан мен Мауреннахрда медреселер халықтың игілігіне жұмыс істегендігі туралы мәліметтерді кездестіре аламыз. Мауреннахр жеріндегі алғашқы медреселердің ашылуына, олардың шәкірттерге жүйелі түрде білім беруіне Қарахан билеушілері қолдау көрсетті [Boу 2017, s. 58].

Ортағасырлық ислам әлеміндегі алғашқы медресе Қарахан билеушісі Тамғач Хан Ибрахим бұйрығымен 1066 жылы Самарқандта ашылған [Polat 2015, s. 45]. Қарахан медреселерінің оқу ғимараты, жатаханасы, кітапханасы, басшысы, оқу бағдарламасы болғандығы [Polat 2015, s. 45], медресе ұстаздарына жалақы, шәкірттерге шәкіртақы тағайындалғандығы, шәкіртақы ұстаздардың ұсынысына қарай теңдей немесе әр шәкіртке талабына қарай әр түрлі сомада берілгендігі, медресенің күзетшісі мен кітапханашысына да арнайы жалақы берілгендігі, медресені, мешітті және шәкірттердің бөлмелері мен әжетханаларды жарықтандыруға қажетті шырақтар мен шырағандарға да арнайы қаржы мемлекет қазынасынан бөлінгендігі [Ақуыз 2012, s.23] мәліметтерде баяндалады. XII ғасырда тек Бұхара қаласында алты мың факих шәкірттерге білім бергені үшін жалақы алып тұрған [Özaydın және т.б. 2013, s.124]. Бұлар Самарқанд, Бұхара, Ташкент, Баласағұн, Қашғар қалаларындағы білім ошақтарындағы [Ақуыз 2012, s. 21] сапалы білімге Қарахан билеушілерінің қаншалықты маңыздылық бергендігін көрсетеді және Тамғач Хан Ибрахим тарапынан жолға қойылған жүйелі білім беру дәстүрі Мауреннахрда кешегі күнге дейін жалғасты.

Қарахандықтар заманында жолға қойылған медреселік білім беру дәстүрі Хорезмшах мемлекеті заманында да одан ары жалғасқанымен монғол шапқыншылығы кезінде тоқырауға тап болғандығы, исламды ұнатпаған монғол басқыншылары мешіт пен медреселерді казармалар мен атқораларға айналдырып, дін ғұламалары елден кетуге мәжбүр болғандығы [Акрамов 1994, 54 б.] баяндалады. Бірақ Орта Азияның ірі қалаларында сан ғасырдан бері қордаланған білім беру дәстүрі ислам әлеміндегі маңызы мен мәнін жоймай, XV ғасырда Әмір Темір мен оның әулеті заманында медресе ашу жоғары деңгейде [Mirbabaev 2000, p. 41] жолға қойыла бастады. Ал Қазақ, Өзбек, Хиуа, Қоқан хандықтары мен Бұхар әмірлігінде тек Орта Азияға ғана емес ислам әлеміне белгілі жүздеген медреселер шәкірттерге білім беру ісін одан ары жалғастырды.

Осы тұста сонау Саманилер заманынан бері Бұхара мен Самарқанд қалалары Орта Азия халықтары арасында киелі мекен ретінде қадірленіп келгендігін атап өткен жөн. Ал олардың қадірлі болуына ханафилік пен матуридилік ілімі өркен жайғандығында, ханафилік-матуридилік ілімін биік белеске көтерген каламшылар мен құқықшылардың, дін ғұламаларының мекені болғандығында жатыр. Осыған орай, тарихи дереккөздерде және халық арасында Бұхара қаласы «Бухара-и шариф» [Джурабаев 2013, с. 209] деп аталған. Көптеген мектептерімен дін ғұламаларымен, жерленген әулиелерімен Бұхараның даңқы артып, «аш-шариф» деген эпитет берілген, - деп жазады, XIX ғасырда Бұхараға саяхат жасаған Е.К.Мейендорф [1975, с. 93]. Оның шәріптік атаққа ие болуы Мир Араб, Абдулазиз хан, Көкілташ, Абдуллахан атты атақты медреселерінің орын тебуіне байланысты. Қала сонау Саманилер заманынан бастап XIX ғасырға дейін өзінің ілім ордасы болуымен аты шықты. Сонымен қатар Самарқандағы Ұлықбек, Шердар, Тіллә қары, Қожа Ахрар т.б. медреселер зәулім ғимаратымен, өзіндік терең тарихымен, әдебиет қорымен және білімді ұстаздарымен ислам әлеміне ерте кезден-ақ аттары мәлім болды және Бұхара қаласынан кем түспеді. Бұхара мен Самарқанд медреселері сонау Саманилер заманынан бері қордаланған діни мұрасымен төңіректегі теңдессіз оқу орындары [Джурабаев 2013, с. 209] болып саналды. Мауреннахрдың түрлі аймақтарынан, Үндістаннан, Татарстан мен Башқұртстаннан, Шығыс Түркістаннан, Сібір мен қазақ жерінен келіп, Бұхара мен Самарқандтан білім алғаш шәкірттер елдерінде ерекше құрметке бөленді. Хиуа мен Қоқан хандықтарында, Татар-башқұрт пен Сібірде және қазақ елінде ашылған медреселер Бұхара мен Самарқанд медреселері үлгісінде [Махмутова 2011, с.179] шәкірттерге дәріс берді. Өйткені, аталған жерлердегі медреселердің ұлағатты ұстаздары Бұхара мен Самарқанд медреселерінің түлектері болатын.

Орта Азия діни білім беру жүйесінде Ханафиттік-Матуридилік ілімінің орны

Орта Азия қалаларында медреселердің ашылуы Х ғасырдан бастау алады деп есептегенімізбен мұсылмандық білім беру жүйесін исламның Орта Азияға таралуынан бастағанымыз жөн сияқты. Себебі, білім беру ұстаз бен шәкірт арасындағы өзара байланыс арқылы жүзеге асатын болса, Мауреннахрдың Отырар, Ош, Исфижаб, Үргеніш, әсіресе, Самарқанд және Бұхара сияқты ірі қалаларында Саманилер мемлекетіне дейін де, Саманилердің алғашқы кезеңдерінде де білім беру дәстүрі жолға қойылып, ұстаздар шәкірттерге ислам дінін уағыздады, діни білім беру арқылы ислам діні VII-VIII ғасырлардың өзінде-ақ Орта Азияға тарала бастады. Сол кезеңнің өзінде білім беру дәстүрінің жоғары деңгейде дамығандығы соншалық әл-Хорезми, әл-Фараби, әл-Матуриди, ибн Сина сынды әлемге әйгілі ғұламалар білім алды.

Мауреннахрдағы білім беру Ханафилік үлгідегі діни білім берумен тығыз байланысты болғандығын толық сеніммен айта аламыз. Себебі, дереккөздер Мауреннахрға ислам тарала бастаған кезде-ақ діни білім Шығыс Ханафиттік үлгіде [Madelung 2002, p. 42] беріле бастағандығын мәлімдейді. Бұл аймақтарда мутазилиттік, каррамиттік, шафигилік, шииттік т.б. бағыттардың орталықтары да жұмыс істегені рас. Бірақ олар ханафилер сияқты жергілікті халыққа ықпалды бола қоймады. Ал ханафилер көзқарастарын жергілікті халықтың салт-санасымен ұштастыра білуі, еркін ой мен ақылға иек артуы, араб еместерді арабтармен тең санауы т.б. себептерге байланысты жергілікті халықтың, одан соң билеушілердің қолдауына ие болып, аталған мазхаб Мауреннахрда терең тамыр салып, өркен жайды.

Әбу Ханифаның шәкірттері мен ізбасарлары алғаш орныққан Мауреннахр қалалары ішінен Самарқанд пен Бұхараны [Ак 2008, s. 94] ерекше атауға болады. Самарқанд қаласында ханафилік ілімінің алғаш іргесін қалағандар деп есептелетіндерге, Кардариге қарағанда Әбу Ханифадан ілім алған және оның көзқарастарын Самарқандта алғаш насихаттаған шәкірттеріне Әбу Муқатил Хафс бин Салм (Сухейл) әл-Фаррази, Наср бин Әби Абдилмалик әл-Атаки, Шарик бин Әби Муқатил, Маруф бин Хасан, Юсуф бин Сабих, Исхақ бин Ибрахим әл-Ханзали және Әбу Муқатил ас-Самарқанди [Ак 2008, s. 94] жатса, Бұхарадағы аймақтық ханафиттік мектеп Шайбанидің шәкірті және сол қалада әулие сияқты құрметке бөленген Әбу Хафс әл-Кабир тарапынан ашылды [Madelung 1982, p.39].

Саманилер мемлекеті билік құрған шақта Ханафилер өзге исламдық ағымдардан үстем түсіп, Мауреннахр аймағына кең тарала бастады. Дереккөздерде кездесетін Саманилер заманында әл-Матуриди білім

алған және көптеген ғұламалар білім нәрімен сусындаған «Дару-л-Жузжания» және «Дару-л-Иязия» деп аталатын ханафиттік үлгідегі білім беру орталықтарын [Ак 2008, s. 101] алғашқы медреселер деп атауға болады. Саманилер мен Қараханилер дәуірінде Мауреннахрда Ханафилік үлгідегі білім беру дәстүрінің жоғары деңгейде жеткендігі соншалық ислам мәдениетінің нағыз өзегі есептелетін Ирак, Батыс Иран және басқа жерлердегі медреселерден өзіндік дәстүрге ие Шығыс Ханафи дәстүрін қалыптастырды [Madelung 2002, p. 42]. Тіпті, IX ғасырдан бастап Ирак ханафилік мазхабтың орталығы болудан қалып, Хорасан мен Мауреннахр алдыңғы қатарлы Ханафи ғұламалары шоғырланған аймаққа айналды [Kutlu 2012, s. 745]. Өйткені, Ханафилік теологиясы Саманилер заманында жаңа белеске қол жеткізіп, Әбу Мансур әл-Матуриди негізін қалап, Хаким ас-Самарқанди, Әбу Муин ан-Насафи, Әбу-л-Юср әл-Паздауи т.б. сияқты қаламшылармен буыны бекіген матуридилік теологиялық мектепке айналса, Ханафиліктің құқықтық жағы Хаким аш-Шахид, Шамсулаимма ас-Сарахси, Алааддин ас-Самарқанди, Бурханаддин Марғинани сынды ғұламалармен өрісін кеңейтті. Себебі, Хаким аш-Шахидтің «әл-Кафи», Шамсулаимма ас-Сарахсидің «әл-Мабсут», Алааддин ас-Самарқандидің «Тухфату-л-фуқаха», Бурханаддин Марғинанидің «әл-Хидая» атты туындылары Ханафи фикх ілімінің басты дереккөздері саналып, Әбу Ханифа мен шәкірттерінің көзқарастарын кейінгі дәуірге жеткізгендігімен құнды есептеледі. Алайда, аталған туындылардың көлемі бірнеше томды құрайды және онда күрделі құқықтық ұғымдар қамтылған. Мұның білімге талаптанған шәкірттің Ханафи құқығын меңгеруін қиындататыны сөзсіз. Осыған орай шәкірттің түсінуіне қолайлы, ықшамдалған мухтасарлар мен түсіндірмелер (шархтар) жарыққа шықты. Олардың арасына Әбу-л-Баракат Насафидің «Канзу-д-Дақайқын», Тажушшарианың «Уикаяту-Риуаясын», Садрушарияның «Шарху-л-уикаясын» т.б. жатқызуға болады. Мәліметтерге қарағанда бір Қарахан мемлекеті заманында Мауреннахр қалаларында медреселерде шәкірттерге дәріс берген 125 факих (мұсылман құқықшысы) өмір сүрген. Олардың 32-сі Бұхарада, 12-сі Самарқандта, 10-ы Марғинанда, 10-ы Насафта, 4-еуі Ош [Kavakçı 1972, s. 303-305] пен басқа да қалаларда шәкірттерді ханафиттік үлгідегі білім нәрімен сусындатқан.

Ал Әбу Ханифа ілімі тек құқықтық шеңбермен ғана шектелген жоқ. Оның құқықтық көзқарастарымен қатар теологиялық көзқарастарының да Ханафи мазхабында орны жоғары болды [Zysow 2002, 263]. Имамның теологиялық көзқарастарын X ғасырдың философиялық талаптарына сәйкес кеңейткен, рационалдандырған, философиялық негізге орнықтырып [Madelung 1968, p.123], Ханафи теологиясына жан-жақты түсініктеме жасаған Әбу Мансур әл-Матуридидің «Китабу-т-

Таухиді» өзге ағым өкілдеріне қарсы Ханафиттік теологияның үстемдігін және теологиялық дәйектігін паш етті. Осыған орай, әл-Матуридидің шығармасы Әбу Ханифаның «Фикху-л-акбары» тәрізді Ханафилік ортада басты дереккөзі болып табылады. Идеялық бастауы ханафилікке барып тірелгенімен әл-Матуриди теологиясы қалам ілімі тарихында әдістемесі жағынан өзіндік орны бар мазхаб ретінде танылды [Musahan 2013, p.120]. Алайда «Китабу-т-Таухид» медресе шәкірттерінің түсінуіне қиын, күрделі теологиялық-философиялық ұғымдармен жазылған. Осыған қарап, аталған шығарманы өзге ағым өкілдерінің көзқарастарын жоққа шығаруға, ханафиттік теологияның ақиқаттығын дәйектеу мақсатында жазылған, медресе шәкірттерінің емес, жоғарғы деңгейде қалам ілімімен шұғылданатын ғұламаларға арналған теологиялық-философиялық туынды деп есептей аламыз. Дегенмен де оның туындысы медресе шәкірттеріне арналып жазылған кейінгі дәуір туындыларына үлгі болды. Китабу-т-таухидтағы ойшылдың теологиясы медресе шәкірттеріне түсінікті, дәріс жоспарына сәйкес тақырыптарға бөлініп, Әбу Муин ан-Насафидің «Бахру-л-каламы», «Китабу-т-тамхид ли қауаиди-т-таухиді», Әбу Юср әл-Паздауидің «Усулу-д-дині», Нураддин ас-Сабунидің «әл-Бидая фи усули-д-дині», Омар Насафидің «Ақайді» [Gilliot 2000, p. 132-133] т.б. шығармалар арқылы Қарахандықтар дәуірінен бастап медресе дәрістерінде оқытылды. Осылай, Саманилер, Қарахандықтар және Хорезамшах заманында Мауреннахр қалаларында Ханафилік пен Матуридилік үлгідегі мол мұра қалыптасып, Орта Азия медреселерінде көбінесе Орта Азиядан шыққан ғұламалардың ғана шығармалары оқытылды [Асророва 2016, 21 б.]. Демек, сонау Саманилер, Қарахандықтар заманынан бастап кешегі күнге дейін Орта Азия медреселерінде тек ханафиттік мазхаб қана кең оқытылды деп толық сеніммен айта аламыз.

Орта Азия медреселеріндегі ханафиттік білім беру жүйесі

Орта Азия діни оқу орындарында білім беру жүйесі ерте кезден-ақ бір ізділікке түскендігі байқалады. Білім беру жүйесінің осы бір ізділігіне сәйкес түлектер бітірген оқу орнының дәрежесіне қарай бағаланды. Оның бастапқы сатысын мұсылманша сауат ашу орындары - мектептер құраса, одан кейінгі, мектептен жоғары медреселерде үш деңгейлі оқыту жүйесі орын алды: төменгі (адна), орта (аусат) және жоғары (ала).

Мектептер сауат ашу, Құранның бірнеше сүрелерін жаттату және иман мен исламның шарттарын үйретуді көздесе, медреселер мешіт имамдарын, азаншыларды, хатибтерді, факихтарды, қазылар мен муфтилерді, мұғалімдер мен мударристерді дайындауды [Махмутова 2011, с. 185] мақсат етті.

Мектептер қалалық жерлерде әр мешіттің жанында немесе имамдар мен мұғалімдердің үйлерінде жұмыс жасаса, көшпелі халықтар арасында ауыл молдалары жайлауда, қыстауда 5-6 жас пен 16 жас аралығындағы балалар мен жасөспірімдерге Құран сүрелерін жаттауды, араб әріптерін тануды үйретті. Араб әріптерімен оқи алуды меңгергеннен соң балалар 2 жыл бойы «Хафтияк» (Қазақ арасында «Әптиек» деп аталған Құран сүрелерінен үзінді кітап) кітабын оқуға кіріседі [Джурабаев 2013, с. 210]. Мұнымен қоса, «Иман шарт» [Махмутова 2011, с. 183] кітабы оқытылды. Иман шарт кітабы жас жеткіншектерде матуридилік теологиясы бойынша иманның негіздері қамтылған оқулық екендігі даусыз. Онда діннің мәні, ондағы имандылықтың алар орны, иманның шарттары сияқты матуридилік теологиясының қарапайым тақырыптары жеткіншектің түсіну қабілетіне ыңғайлы, жеңіл етіп дайындалған. Сонымен қатар, ғибадат жасаудың шарттары мен негіздері жас жеткіншектерге осы мектеп қабырғасында үйретілген. Орта Азия мектептерінде ханафиттік үлгідегі исламның шарттары, онда тазалық, намаз, ораза, зекет және қажылықтың негіздері мен шарттары жазылған парсы тіліндегі «Чахор кітаб» атты оқулықтар жинағы көп қолданылғандығы баяндалады. Чахор кітаб (Төрт кітап) халық арасында Құраннан соң кең таралған кітап [Джурабаев 2013, с. 210] болып табылады. Осы тұста Ыбырай Алтынсариннің «Мұсылманшылықтың тұтқасы» мен Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық шартты» атты оқу құралдарын атап өткен жөн. Мектеп оқушыларына дін дәрісін оқыту мақсатында XIX ғасырдың екінші жартысында жазылған аталған шығармалар Ханафилік-Матуридилік желісі бойынша [Мырзабеков 2013, 11 б.] қазақ тілінде алғаш жазылған шығармалар болу жағынан құнды.

Ал медреселерге келер болсақ, мұсылмандық діни ілімдерді тереңдетіп оқытумен ерекшеленеді. Діни кітаптар толығымен араб тілінде жазылғандықтан ондағы негізгі басымдық араб тілін жетік меңгеруге, фикх, калам, логика, хадис, тафсир ілімдерін игеруге бағытталған. Ондағы оқу құралдары мен оқулықтар XI-XV ғасырларда өмір сүрген авторлардың туындылары құрайтынына қарай отырып, Орта Азиядағы медреселердегі оқу жоспарлары сонау Қарахандықтар заманында қалыптасқанын, кейінгі дәуірлерде ұсақ-түйек өзгерістер, діни оқулықтардың түсіндірмелері енгізілгендігін анық байқауға болады.

Медресеге баратын шәкірттердің жасы 10-11-ден 30 жасқа дейін, тіпті одан да жоғары [Махмутова 1982, с. 16] болып, медреседегі білімін аяқтау жиырма жылдан кем болмағандығы [Остроумов 1907, сс. 12-13], тіпті, баланың білімді игеру қабілетіне қарай отыз жылға дейін созылғандығы [Джурабаев 2013, с. 215], егіс өнімін жинау науқанынан соң дәрістер күздің қазан, қараша айларынан бастап, егін егу уақыты басталатын көктемнің сәуір айына дейін жалғасқандығы [Махмутова

2011, с. 184], ал аптада дәріс төрт күн, бейсенбі, жұма және сенбі күні демалғандығы [Асророва 2016, 20 б.] баяндалады. Ал діни оқу орындарында дәстүрлі білім беру әдістеріне сәйкес ұстаз төңірегінде қоршай отырған шәкірттерге араб тіліндегі белгілі бір білім саласының кітабын оқиды, түсініктеме жасайды [Махмутова 2011, с. 184]. Шәкірттің дәрісті мұқият тындап, есіне сақтауын, тіпті жаттап алуын қамтамасыз ететін бұл әдіс ортағасырларда ханафиттік білім беру орталарында көп қолданылды. Орта Азия медреселері дәріс алқаларында көп қолданылатын сұхбат және пікірталастар [Асророва 2016, 16 б.] сонау Әбу Ханифа білім беру алқасында кең пайдаланылған әдістер қатарына жатады.

Орта Азия медреселерінде араб тілін меңгеруге ерекше басымдық берілгендігі жоғарыда атап өтілді. Себебі, Құран мен Пайғамбар хадистері жазылған араб тілі ортағасырлық ислам әлемінде ғылым мен білім, халықтар арасындағы қарым-қатынас тілі және діни шығармалар жазылған тіл ретінде кең қолданыста болған және ханафи құқығының негізгі дереккөздері араб тілінде жазылған. Осыған орай, араб тіліндегі діни мәтіндер мен шархтарды түсіне алу үшін араб тілі қағидаларын үйрететін Махмуд Замахшаридің [Махмутова 2011, с. 186] «әл-Унмузажы» мен ибну-л-Хажибтің «әл-Кафиясы» [Махмутова 2011, с. 186] оқытылды. Араб грамматикасы дәрістері аяқталғаннан соң медресе шәкірттері фикх, аруз, муназара ілімдеріне аяқ басады. Бастапқыда араб тілін жаңадан меңгерген балаға тілі жеңіл, фикх ілімінің ықшамдалған нұсқасы – бұхаралық Убайдуллаһ Садрушшария ас-Санидің «Мухтасару-л-уикаясы» [Махмутова 2011, с. 186] ханафилік фикх іліміне кіріспе ретінде оқытылды. Мухтасару-л-уикая Бурханушшарияның «Уикаяту-р-риуая» атты атақты ханафилік мұсылман құқығы кітабының ықшамдалған түрі болып табылады. Сонымен қатар, медресенің жоғары курстарында Фахрулислам әл-Паздауидің «Канзу-л-усул» атты туындысы негізге алына отырып жазылған аталған автордың «Танкиху-л-усулі» мен оның «Таузиху-л-усул» атты Тафтазани тарапынан жарыққа шыққан түсіндірмесі [Махмутова 2011, с. 186], кейінгі оқу жылдары Бурханаддин Марғинанидің «Хидаясы», Махмуд Тажушшарияның «Уикаяту-р-риуаясы» мен Убайдуллаһ Садрушшарияның «Шарху Уикаяту-р-риуаясынан» тұратын «Шарху-л-Уикая» [Джурабаев 2013, с. 214] атты ханафилік құқық ілімі мен әдістемесі тереңдетіліп оқытылды. Абдулалли әл-Буржандидің «Жами ар-Румусы», Тафтазанидің «Талуихы», Челебидің, Абдулхаким Лахоридің «Хашиялары», Абдулмакаримнің, Алиулқаридің, Молла Фахраддин әл-Бухаридің т.б. «Шарху шархтары» [Джурабаев 2013, с. 214] т.б. да ханафиттік фикх, усули фикх, илму фараиз ілімдерін жан-жақты меңгеруге қажетті дәріс оқулықтары ретінде медресе шәкірттеріне ұсынылды.

Орта Азия медреселерінде логика (мантық) дәрісін оқыту да жолға қойылған. Болашақ мамандардың қисынды, дәйекті ойлауын дағдыландыратын Хасан әл-Қатидің «Исағужий» мен оның түсіндірмесі сипатындағы Жамаладдин ас-Суютидің «Шархи исағужий» [Махмутова 2011, с. 186] және ислам философиясының жарық жұлдыздары – әл-Фараби мен ибн Синаның логикасынан нәр алып жазылған «Шамсия» шығармасы мен оның түсініктемелері [Махмутова 2011, с. 186] шәкірттерге ұсынылған оқулықтар қатарына жатады. Мантық ілімі матуридилік каламды, ханафиликтің теологиясы мен логикасын дұрыс ұғынуға көп септігін тигізетіні сөзсіз. Осыған орай, логика ілімі меңгерілгеннен соң шәкірттердің назарына матуридилік теологиясы ұсынылды. Шәкірттер діни сенім негіздерін жан-жақты игеруді және күмәндер мен негізсіз наным-сенімдерден құтылуды көздейтін калам ілімін меңгеруде Омар ан-Насафидің «Ақайді» мен оның Сададдин Тафтазани тарапынан жасалған түсіндірмесі – «Шархи Ақайд ан-Насафиі» [Махмутова 2011, с. 186] қолданылғандығы белгілі. Сонымен қатар, Бұхар билеушісі Шахмурадтың өзі фикх ілімі бойынша Бурханаддин Марғинанидің «әл-Хидаясымен» қатар калам ілімінен Паздаудің «Усулу-д-диниі» бойынша шәкірттерге дәріс бергендігі [Кюгельген 2004, 332] туралы мәліметтер бар. Хорасандық философ, теолог Омар әл-Катибидің фалсафи-теологиялық шығармасы «Хикмату-л-айн» [Демезон, Виткевич 1983, с.45-46] да шәкірттердің ой-өрісін дамыту мақсатында оқытылғандығы ақиқат.

Медресе оқуларының соңғы кезеңдерінде хадис, тафсир ілімдерін игеруге көңіл бөлінеді. Себебі, исламдық ілімдердің көзі саналатын Құран мен хадис ілімдері шәкірттің біліктілігі мен жан-жақты дайындығын қажет ететіндіктен медресе курстарының соңында қойылған. «Сахихул-Бухари», «Мишқат аш-Шариф», «Қазы Байзауи тафсирі» [Махмутова 2011, с. 186] атты туындылар хадистану, тафсир пәндерінде қолданылған оқулықтарға жатады.

Орта Азия медреселерінде парсы және шағатай тілдеріндегі, кейіннен татар тіліндегі діни, әдеби шығармалар да оқытылды. Шәкірттің ой-өрісін, шығармашылық қабілетін дамыту, тақуалық-мистикалық келбетін қалыптастыру мақсатында ханафиллік құқықтық ортада және матуридилік теология аясында жарыққа шыққан Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикметі», Сүлеймен Бақырғанидің «Ақыр Заман кітабы», Сопы Аллаярдың «Сабату-л-Ажизині», Құл Ғалидің «Қиссаи Юусуфь», М.Челебидің «Мухаммадиясы» және авторлары белгісіз «Бадауам», «Кесік бас кітабы» [Махмутова 2011, с. 185] атты шығармалар мен Фузулидің, Наваидің, Саадидің т.б. шығармалары оқытылды.

Қорытынды

Ислам діні тарала бастаған кезеңнен бастап бүгінгі күнге дейін Орта Азия халықтары саяси жағынан жекелеген мемлекеттерге бөлінгенімен олардың діни танымы ортақ болды. Оның себебі, Бұхара мен Самарқандта оқыған немесе Бұхара мен Самарқанд үлгісінде ашылған медреселерде білім алған имамдар мен молдалар Орта Азия түркі халықтарының бір діни сенім аясында өмір сүруін қамтамасыз етті.

Ислам әлемінде білім беру дәстүрінің ең алғашқы үлгісі Мауреннахр жерінде пайда болып, білім беруге қажетті оқу ғимараты, жатақханалар Қарахан мемлекеті заманынан бастап бой көтерді. Білім беруге қажетті құрал-жабдықтар мен дәріс оқулықтарын дайындау, ұстаздар мен шәкірттерге қажетті қаражат бөлу Қарахан мемлекеті заманынан бастап қолға алынды. Осылай білім беру мәдениеті қалыптасып, Бұхара мен Самарқанд медреселері ізімен, білім беру орындары өз маңызын Кеңес үкіметі орнағанға дейін сақтап келді.

Орта Азияда тек ханафилік-матуридилік мазхабының үстемдік етуі Саманилер, Қарахан билеушілері қолдауымен калам, фикх, тафсир салаларына қатысты ханафи мектебінің негізгі дереккөздері көптеп жарыққа шығуына байланысты. Осылай Мауреннахр Ханафи мектебінің орталығына айналды. Ханафи іліміне талаптанған шәкірттер бұрын Иракқа сапар шексе, енді Мауреннахрға, оның ішінде Бұхара мен Самарқандқа аттанатын болды.

Орта Азия медреселерінде шәкірттердің білім алу деңгейі мен қабілетіне қарай ханафиттік ілімді сатылап оқыту әдісі жолға қойылған. Алдымен ханафиттік үлгідегі иман шарттары мен ғибадаттар, фикх ілімі жайында қысқаша таныстық жасалса, медресе курстарының кейінгі жылдары ханафи құқығына қатысты кітаптардың негізгі мәтіндері және түсіндірмелері, Матуридилік теологиясының негіздері, Ханафилік фикх логикасы (фикх әдістемесі) оқытылды. бұл шәкірттің ханафилік кітаптарды жаттап алуды емес, оның ішкі мәнін түсінуді қамтамасыз етеді.

Қорытындылай келе, сан ғасырдан бері медреселерде оқытылған ханафилік-матуридилік ілім көшпелі және отырықшыл түркі халықтарының діни танымында, қоғамдық қатынаста терең іздер қалдырып, түркі халықтарының салт-дәстүрімен үндесті. Орта Азия түркі халықтары арасында ханафилік-матуридиліктің терең тамыр жаюында медреселердің қызметі зор.

Библиография

Ак, А. 2008. 'Büyük Türk âlimi Mâturîdî ve Mâturîdilîk'. İstanbul, Bayrak matbaası, 125 s.

- Акрамов, И. 1994 'XIX аср охири XX аср бошларинда Самарқанд мадрасалари', *Общественные науки в Узбекистане*, № 3–4, бб. 51-58.
- Акуз, Y. 2012. 'Türk Eğitim Tarihi'. Ankara, Pegem akademi yayıncılık, 576 s.
- Анке фон Кюгельген 2004. 'Легитимация среднеазиатской династии манги-тов в произведениях их историков (XVIII – XIX вв.)'. Алматы, Дайк-пресс, 516 с.
- Асророва, Л. К. 2016. 'Бухоро мадрасалари тарихидан'. Тошкент, Hilol nashr, 104 б.
- Boy, A. 2017 'Medreselerin Kısa Bir Geçmişi ve Kayseri Medreseleri', Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 1, ss. 57-73.
- Демезон, П. & Виткевич И. 1983. 'Записки о Бухарском ханстве (Отчёты П.И. Демезона и И.В. Виткевича)'. Москва, Наука, 143 с.
- Джурабаев, Д. 2013 'Система мусульманского образования в Бухарском ханстве в конце XVIII – начале XIX в. (по материалам русских источников)', *Вестник таджикского государственного университета права, бизнеса и политики*, Серия: «Общественные науки», № 3(55), сс. 209–216.
- Gilliot, C. 2000. 'Theology'. Edit. Bosworth C. E. & Asimov M. S. 'History of Civilizations of Central Asia'. Paris, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 690 p.
- Özaydın, A., Kamalov, İ., Hunkan, Ö. S., Cöhce, S. 2013. 'İlk Müslüman Türk Devletleri'. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayını N00: 2340.
- Kavakçı, Y. 1976. 'XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları'. Ankara, Atatürk üniversitesi yayınları, 322 s.
- Kılıç, R. 'Osmanlı Devleti'nde Medreseler'[Электрондық ресурс] URL: <http://remzikilic.com/osmanli-devletinde-medreseler.html> (қаралған күні:18.03.2011).
- Kutlu, S. 2012. 'Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru', edit.Kafkasyalı M.S. 'Orta Asya'da İslâm temsilden fobiye', C. 2. Ankara-Türkistan, ss.737-772.
- Madelung, W. 1982 'The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism', *Der Islam*, 59 (1), pp 32-39.
- Madelung, W. 2002 'The Westward Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries', *AÜİFD*, Cilt XL/LL Sayı 2, ss.41-55.
- Махмутова, А. 2011 'Возрождение и развитие системы образования татар-мусульман в Волго-Уральском регионе в конце XVIII – начале XX вв.', *Научный Татарстан*, № 1. сс. 173-194.
- Махмутова, А. 1982. 'Становление светского образования у татар (Борьба вокруг школьного вопроса. 1861–1917)'. Казань, Изд. казанского университета, 95 с.
- Мейендорф, Е. 1975. 'Путешествие из Оренбурга в Бухару'. Москва, Наука, 181 с.
- Mirbabaev, A. 2000. 'The Islamic lands and their culture', Edit. Bosworth C.E., Asimov M.S. 'History of Civilizations of Central Asia'. Paris, the United Nations Educational, Scientific and Cultural, 690. p.
- Madelung, W. 1968 'The spread of Maturidism and the Turks' *Actas IY Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, pp. 109-168.

Musahan, A. 2013. 'The role of Maturidi in the Islamic culture of Central Asia', *International journal of Science Commerce and Humanities*, Volume, № 1, No 3, May, pp.117-125.

Мырзабеков, М. 2014. 'Матуридilik ілімінің қазақ ойшылдарына әсері' *Адам әлемі*, 3 (61), 9-17 бб.

Остроумов, Н. 1907 'Мадрасы в Туркестанском крае', *Журнал Министерства народного образования*, Новая серия, Часть VII. – январь, с. 1-28.

Polat, S. 2015 'Karahanlı devleti'nde eğitim faaliyetleri', *Uluslararası eğitim, bilim ve teknoloji dergisi*, c. 1, sayı 1, s. 42-52.

Sudan, S. 2017 'The Nature of Islamic Education', *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 7, № 3, September, pp. 22-27.

Zysow, A. 2002 'Mutazilism and Mâturîdîsm in Hanafi Legal Theory', *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden, pp. 235-266.

Transliteration

Ak, A. 2008. 'Büyük Türk âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik' [Great Turkish Scholar Mâturîdî and Mâturîdîsm]. İstanbul, Bayrak matbaası, 125 s.

Akramov, I. 1994 'XIX asr ohiri XX asr boshlarinda Samarqand madrasalari' [Madrasahs of Samarqand in the Late 18th - early 20th Centuries.]. *Obshestvennye nauki v Uzbekistane*. № 3–4, bb. 51-58.

Akyüz, Y. 2012. 'Türk Eğitim Tarihi' [History of Turkic Education]. Ankara, Pegem akademi yayıncılık, 576 s.

Anke fon Kiugel'gen 2004. 'Legitimatсия sredneaziatskoi dinastii mangitov v proizvedeniah ih istochnikov (XVIII – XIX vv.)' [Legitimation of the Middle Asian Dynasty of Mangits in the Works of their Historians (XVIII - XIX centuries.)]. Almaty, Daik-press, 516 s.

Asrorova, L. 2016. 'Buhoro madrasalari tarihidan' [From the History of Bukhara Madrasahs]. Toshkent, Hilol nashr, 104 b.

Boy, A. 2017. 'Medreselerin Kısa Bir Geçmişі ve Kayseri Medreseleri' [A Brief History of Madrasahs and Kayseri's Madrasahs]. Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 1, ss. 57-73.

Demezov, P. & Vitkevich, I. 1983. 'Zapiski o Buharskom hanstve (Otchioty P.I.Demezov i I.V. Vitkevicha)' [Notes on the Bukhara Khanate (reports of P.I. Demezov and I.V. Vitkevich)]. Moskva, nauka, 143 s.

Djurabaev, D. 2013 'Sistema musul'manskogo obrazovania v Buharskom hanstve v kontse XVIII — nachale XIX v. (po materialam russkih istochnikov)' [The System of Muslim Education in Bukhara Khanate in the Late XVIII - early XIX Century. (based on Russian sources)], *Vestnik tadzhikskogo gosudarsvennogo universiteta prava, biznesa i politiki. Seria: Obshestvennye nauki*, № 3(55), ss. 209–216.

Gilliot, C. (2000). 'Theology', Edit. Bosworth C.E. & Asimov M.S. *History of Civilizations of Central Asia*. Paris, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 690 p.

- Özaydın, A., and others. 2013. 'İlk Müslüman Türk Devletleri' [First Muslim Turkic States]. T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını N00: 2340.
- Kavakçı, Y. 1976. XI ve XII. 'Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları' [XI and XII. In the Ages of the Qarakhanids During the Age of Mawara 'al-Nahr Islamic Lawyers]. Ankara, Atatürk üniversitesi yayınları, 322 s.
- Kılıç, R. 'Osmanlı Devleti'nde Medreseler'[Madrasahs in Ottoman Empire] [Elektronдық resurs] URL [http://http://remzikilic.com/osmanli-devletinde-medreseler.html](http://remzikilic.com/osmanli-devletinde-medreseler.html) (jarialanghan kuni:18.03.2011).
- Kutlu, S. 2012. 'Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru' [Turks and Islamic Idea in Central Asia], edit.Kafkasyalı M.S. Orta Asya'da İslâm temsilden fobiye, c.2. Ankara-Türkistan, ss.737-772.
- Madelung, W. 1982 'The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism', *Der Islam* 59(1), pp 32-39.
- Madelung, W. 2002 'The Westward Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries'//AÜİFD Cilt XL/LL Sayı 2, ss.41-55.
- Mahmutova, A. 2011 'Vozrojenie i razvitie sistemy obrazovania tatar-musul'man v Volgo-Ural'som regione v kontse XVIII – nachale XX vv.' [Revival and Development of the Education System of Muslim Tatars in the Volga-Ural Region in the Late 18th - early 20th Centuries.], *Nawchnyi Tatarstan*, № 1, ss.173-194.
- Mahmutova, A. 1982 'Stanovlenie svetskogo obrazovania u tatar (Bor'ba vokrug shkol'nogo voprosa. 1861–1917)' [The Formation of Secular Education Among the Tatars (Struggle Around the School Question, 1861-1917)]. Kazan', izd. kazanskogo universiteta, 95 s.
- Meiendorf, E. 1975. 'Pureshestvie iz Orenburga v Buharu' [The Trip From Orenburg to Bukhara]. Moskva, nauka, 181 s.
- Mirbabaev, A. (2000). 'The Islamic lands and their culture'. Edit. Bosworth C.E., Asimov M.S. *History of Civilizations of Central Asia*. Paris, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 690 p.
- Madelung, W. 1968 'The spread of Maturidism and the Turks', *Actas IY Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, pp. 109-168.
- Musahan, A. 2013. 'The role of Maturidi in the Islamic culture of Central Asia', *International journal of Science Commerce and Humanities*, Volume No 1, No 3, May, pp.117-125.
- Myrzabekov, M. 2014. 'Maturidilik iliminiñ qazaq oişyldaryna áseri' [Influence of Maturidical Science on Kazakh Thinkers], *Adam álemi*, № (61), 9-17 bb.
- Ostroumov, N. 1907 'Madrasy v Turkestanskom krae' [Madrasahs in the Turkestan Territory], *Jurnal Ministerstva narodnogo obrazovania*, Novaia seria, Chast VII. ianvar', ss. 1-28.
- Polat, S. 2015. 'Karahanlı devleti'nde eğitim faaliyetleri' [Educational Activities in Qarakhanid State], *Uluslararası eğitim, bilim ve teknoloji dergisi*, c. 1, sayı 1. ss. 42-52.
- Sudan, S. 2017. 'The Nature of Islamic Education', *American International Journal of Contemporary Research* Vol. 7, No. 3, September, pp. 22-27.

Zysow, A. 2002 'Mutazilism and Mâturîdîsm in Hanafi Legal Theory', Studies in Islamic Legal Theory, ed. Bernard G. Weiss, Leiden, pp. 235-266.

Кенжетай Д.Т., Мырзабеков М.М.

Особенности ханафитско-матуридского образования в медресе Средней Азии

Медресе, руководствовавшиеся формированием мусульманской личности, оставили глубокий след в истории религиозного образования Средней Азии.

Ходжи-муллы и Ахун-Ишаны, которые распространяли ислам и исламскую мораль среди народа, получили образование именно в этих медресе.

Медресе, действовавшие в Средней Азии, отличались тем, что обучали своих учеников ханафитскому и матуридскому учениям. Поскольку ханафизм появился в иракском регионе, в его происхождении доминировали ученые из Центральной Азии и они обеспечили достижения ханафитско-матуридского направления в теологии.

Среднеазиатские медресе не ограничились заучиванием Корана, а глубоко изучали исламские учения, такие как познание хадиса, познание Корана, теология, а учителя медресе старались обучить учеников не только всестороннему исследованию, но и социальным и естественным наукам.

Задачей данной статьи является определение места медресе Средней Азии и ханафитского учения, особенностей ханафитско-матуридского учения как предмета в медресе и его вклад в духовное развитие народов Центральной Азии.

Для читателей важно узнать об особенностях религиозного образования в Центральной Азии, о месте в нем ханафизма и матуридизма, а также об изучении работ учителей Центральной Азии на уроках медресе. Статья написана на основе научного проекта «Ханафитские традиции в Центральной Азии и основы казахской духовности».

Алий Альмухаметов, Курмет Смагулов, Мурат Смагулов
(Алматы, Астана, Казахстан)

ВАКФ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Аннотация. В данной статье рассматривается понятие Вакфа как исламской организации, направленной на всестороннее развитие общества и государства, его взаимоотношение со всеми сферами жизни населения. Вакф представляется основным общественным инструментом Исламской правовой системы в восстановлении социальной справедливости и надлежащего распределения народных средств. Рассматриваются основные проблемы продуктивной работы Вакфа и осуществления максимальной выгоды данной системы. Преимущества Вакфа над другими системами социальной сферы.

Ключевые слова: Вакф, общество, узуфрукт, бенефициар, сервитут, социум.

Введение

С момента зарождения Ислама система Вакфа олицетворяет ощущение озадаченности мусульманского сообщества проблемами общества и социальной ответственности как одной из основ данной религии. Этот фактор играет важную роль в создании стабильности, мира, любви и взаимопонимания социума, а также устраняет ненависть и неприязнь между различными слоями населения и государством. Вакф – это передовая исламская организация, приемлющая усовершенствования и легко гармонирующая с требованиями современности для осуществления развивающей и социальной деятельности в различных сферах жизни человека.

Целью данной системы является сохранение народных богатств и достояния для общества, что во все времена вынуждало органы власти прибегать к данной системе. Вакф отличается от других исламских источников социальной солидарности (пожертвование, обет, наследство, завещание, закят), потому что они считаются инструментом временного и потребительского характера, как и область применения данных источников, в большинстве своем, носит частный характер. В то время как Вакф система постоянно развивающейся производительной пользы во многих сферах населения. Поэтому на сегодняшний день остается актуальным призыв возродить функцию Вакфа и его деятельность, которая сыграла главную роль в построении исламской культуры. Вместе с тем, исследуя систему Вакфа, его цели, направления, основы и правила, наблюдается,

что его постоянство, всеобщность и законность, вытекает из требований исламского шариата, который постоянно побуждает, повелевает расходовать, служить и вершить добро во благо общества. Подтверждением тому служит один из аятов Священного Корана: «Пример тех, которые расходуют свое имущество на Божьем пути, как пример зерна, от которого произросли семь колосьев, и в каждом колосе сто зерен. Ведь Бог умножает многократно тем, кто Ему угоден. Бог – Объемлющий, Ведающий» (сура Бакара, 261 аят) [Кулиев 2007, с. 51].

Ислам видит в социальном развитии отправную точку развития общества во всех сферах жизни, в связи с чем исламская система Вақфа смогла стать действенным источником благотворительности в исламской цивилизации [Фарран 2004, с. 191]. Главной особенностью Вақфа является ее неограниченность к какой-либо из сфер. Цель Вақфа – развитие различных сфер экономики, социологии, политики, здравоохранения, культуры, образования и т. д. Что дает возможность человеку получать и довольство людей, и довольство создателя, какой бы сферой он не занимался.

Вместе с тем, следует отметить существование первоочередных соперников данной системы всестороннего развития, что приводит к потребности привлечения дополнительных средств для достижения поставленных целей. Свою роль в усложнении продуктивности сыграла всемирная глобализация, а также появление свободной рыночной системы. Не меньшую проблему создала и локальная приватизация. По этой причине большинство государств испытывают трудности ввиду сложного материального положения, с одной стороны, и увеличения социальных нужд, с другой. Таким образом, осуществление всестороннего развития общества ложится на плечи государства и общественных объединений, обремененных поиском выходов для преодоления материального кризиса, и Вақф является одним из таких выходов [Ахмад Дунья 2000, сс. 146-151].

Методология

С целью исследования отдельных философских, социальных и исламоведческих аспектов вақфа в системе социальных отношений в качестве основного был использован системный подход. В работе над статьей были применены методы философской и религиоведческой науки: историческая реконструкция, герменевтический и компаративистский анализ, что позволило раскрыть содержательное значение и роль вақфа в системе социальных отношений современного общества.

Материальное развитие

Данная функция Вакфа сосредоточена на ресурсах и материальных возможностях, вне зависимости от природы данных возможностей, с целью фактического увеличения средней заработной платы каждого человека, и впоследствии всего населения. Подобное возможно лишь при логически верно выстроенном использовании путей и методов реализации ресурсов. В большинстве своем развитие общества идет по заранее предначертанному плану и экономической политике государства, в соответствии с определённой экономической стратегией, которой придерживается государство, вне зависимости от политического строя страны.

Развитие общечеловеческих ценностей

Одним из основных интересов Вакфа является человеческий фактор как основа успеха в производственной сфере. Причиной тому является весомая доля груза, что ложится на данный компонент в извлечении и сборе последующих производственных ресурсов. Первоочередная задача Вакфа – любым из дозволенных шариатом путей увеличить производительные возможности подопечного предприятия. Данная задача может осуществляться и путем увеличения теоретического и практического знания производителя, и путем побуждения к созданию инновационных методов производства. Вакф, ввиду его основного правила «первоочередная озабоченность инструментов Вакфа» [Сборник шариатских норм ААОИФИ 2017, сс. 550-559], следит за общим и душевным здоровьем, а также за уровнем образованности и квалификации своих служащих, что обеспечивает постоянность и конкурентоспособность Вакфа на рынке производства в различных его сферах, справедливое распределение прибыли социального развития. В совокупности это позволяет достичь уровня прожиточного минимума среди всего трудоспособного населения страны.

Поддержка демократической структуры общества

Исламская экономическая система, начиная со средних веков, на демократических и общегражданских основах направлена на достижение социальной справедливости в социуме [Хайкал 1998, сс. 50-80]. Данная система видит достижение вышеупомянутой цели посредством соблюдения законов, прописанных в Священном Коране, которые заключаются в соблюдении частной собственности, прав семьи и наследства, равенства в правах и обязанностях. Из умозаключений исламских правоведов относительно исламского общества можно вычленить следующее осно-

вополагающее правило: «от каждого по возможностям, каждому по потребностям». В соответствии с данным правилом каждому мусульманину надлежит расходовать из своего имущества во благо общества максимально возможные средства. В то же время общество обязано удовлетворять потребности отдельно взятого индивида. Каждый мусульманин в случае незанятости или недостаточной заработной платы имеет право взять из казны государства столько, сколько требуется для удовлетворения его основных потребностей и потребностей его подопечных. В этом принципе и заключается одна из основных отличительных черт исламской религии. Ислам объемлет все сферы духовного воспитания человека, его мирской жизни, в частности, и его жизни в сфере взаимоотношения с обществом.

Имам Маудуди, говоря об исламской культуре, утверждал: «Основная особенность исламской цивилизации, в том, что она не допускает какого-либо противоречия между мирской и духовной жизнью человека. Она не ограничивает себя очищением нравственного и духовного состояния человека и распространяется на всю систему ценностей человека. Она нацеливается на управление личной и общественной жизни верующего. Это образ здоровой системы для построения на земле государства Аллаха, и наполнения жизни человека миром, добром и роскошью, подобно тому, как наполняются воды океанов и морей» [Абдурахман 1986, сс. 38-48].

Забота об окружающей среде

Преследуя цель сохранения благосостояния общества, в область развития государства включается развитие экономики, здравоохранения и культуры, и это именуется системой стабильного развития. Современная система стабилизации развития государства неизбежно стала включать в себя функцию исправления негативных последствий экономического развития. Подобного рода развитие не может не сопровождаться загрязнением окружающей среды. По этой причине стабильное развитие, являющееся одной из целей Вакфа, определяется системой достижения постоянных благ человечества без нанесения вреда окружающей среде [Дусуки 2000, с. 74]. В целях достижения альтернативных способов решения данной проблемы Вакфы в определенной степени, обязуются обеспечивать их необходимыми средствами и на непрерывной основе готовить квалифицированные кадры данной сферы.

Роль Вакфа в сфере образования и научной деятельности

С древних времен Вакф служил основой существования мечетей и мест поклонения, как и все, что относится к образовательной системе,

научным исследованиям в различных институтах, обеспечению необходимого в научной сфере, являлось приоритетным направлением деятельности Вакфа. Поэтому вполне допустимо считать Вакф существенным двигателем исламского просвещения в средние века и обозначить его таковым на сегодняшний день, поскольку издревле мечеть сама по себе являлась Вакфовой организацией и единственным источником всеобщего образования [Сibaги 1997, с. 129].

С развитием образовательной системы и увеличением объема изучаемых дисциплин Вакф стал исполнять роль основателя институтов образовательной системы. В данное время Вакф к образовательной системе имеет как прямое, так и косвенное отношение. Прямое отношение – в качестве инвестора осуществления научных проектов и их практической реализации. Косвенное отношение – в подготовке и переквалификации необходимых кадров производственной и экономической сферы государства. Таким образом, Вакф в процессе повышения квалификации для увеличения заработка побуждает обучающегося исследовать смежные профессии, что, в конечном итоге, приводит к всесторонней образованности последнего [ат-Туфаил 1993, сс. 44-45].

Вакфы таких городов как Каир, Багдад, Дамаск и т. д. и по сей день занимаются обеспечением необходимых средств для обучения: книгопечатание, выделение стипендий для студентов с высоким уровнем успеваемости, минимальной продуктовой корзины и общежития студентам. Так, все государственные университеты г. Сана полностью находились на балансе Вакфов Йемена [Кураши 1998, сс. 6-7].

Роль Вакфа в развитии экономики

Вакф имеет ряд отличий от иных институтов финансирования:

1) Источник финансов с первоначально определенным количественным показателем. Иными словами, определить прибыль и пользу данных Вакфов довольно просто. Вместе с тем он по своей долгосрочности и непрерывности сопоставим со всеобщей милостыней (صدقة جارية), так как не зависит от учредителя, а зависит от существования нужд бенефициара.

2) В осуществлении поставленных целей (в основном основателя Вакфа) данная система опирается только на себя. Система Вакфов в осуществлении того или иного проекта основывается на сбережениях источников Вакфа.

3) Это полностью добровольная система пожертвований. Вместе с тем она обладает точностью в определении бенефициара и стороны вложения средств. Вакф, в соответствии с исламским законодательством, не подлежит продаже, дарению и наследованию, что дает дополнительную

и абсолютную гарантию достижения поставленных учредителем Вақфа целей.

4) Возможность всесторонне охватить все имеющиеся виды исламской благотворительности. Данная черта исключает возникновение каких-либо затруднений со стороны учредителя, ибо в Вақф можно обратиться любой вид деятельности. В отдельных случаях блага, не подлежащие превращению в Вақф, в правовой школе Ханафитского мазхаба можно использовать в виде узуфрукта эквивалентную им сумму денег, поскольку предметом Вақфа берутся в расчет не сами деньги, а их количество [Ибн Абидин 2003, с. 363].

В исламском мире инвестиционные средства Вақфов использовались в производстве, сельском хозяйстве, в проектах экономики, жизнеустройства и проектах возведения основ общества. Все дороги исламского халифата были построены на Вақфовые средства [Машхур 1997, сс. 100-102].

Роль Вақфа в разрешении проблем перераспределения богатств и безработицы

Вақф служит одним из методов равномерного распределения богатств и прибыли среди различных слоев общества и ограничением материальной разницы между ними, что не допускает сосредоточение всех благ в руках определенной группы населения [Якун 1968, с. 42]. Доказательством служит действие халифа Омара, когда тот запретил разделение освобожденных халифатом земель между наместниками. Он преследовал цель не допустить сосредоточения богатств в руках полководцев, что привело бы к нарушению прав общества, потому что ислам запрещает сосредоточение общественных благ в руках определенной группы людей. Это прописано в Священном Коране следующим образом: «Дабы не досталась она богатым среди вас» (сура Хашр, 7 аят) [Кулиев 2007, с. 724].

В своем труде Хараж Абу Юсуф говорит: «Мнение Омара о запрете разделения освобожденных земель среди мусульманской армии соответствовало повелению Аллаха и является одним из тех вдохновений, что были дарованы ему в деяниях. Это же послужило великим благом для мусульманского общества, ведь те налоги (подходный с земель), что собирались с этих земель, вновь и вновь расходовались на нужды общества. В случае если бы данные земли не были превращены в Вақф, не были бы построены крепости, обеспечена армия и, ввиду отсутствия на месте постоянной армии, проблема вероятности возвращения неверия в данные земли оставалась бы не решенной» [Ибн Хабиб 2000, с. 72].

Роль Вақфа в перераспределении благ среди различных слоев населения заключается в следующих положениях:

1) Распределение части средств Вакфа среди бенефициаров, ради которых создавался Вакф, на условиях создателей Вакфа.

2) Выдача заработных плат трудящимся и лицам, обеспечивающим постоянную производительность Вакфа, без запрета на совершение ими любой другой деятельности совместно с исполнением требований Вакфа [Ахмад Дунйа 2000, с. 160].

3) Перераспределение прибыли производителей и ее последующее увеличение, а также постоянное увеличение взаимосвязи спроса и предложения, что порождает новые рабочие места и искореняет безработицу [Туфаиль 2013, с. 38].

4) Перераспределение имущества среди всех лиц, взаимодействующих с Вакфом, таких как сотрудники Вакфа, его инвесторы, арендаторы и партнеры.

5) Не допускает концентрацию средств в определенных руках, что, в свою очередь, запрещено Всевышним Аллахом: «Обрадуй же тех, которые накапливают золото и серебро и не расходуют их на пути Аллаха, мучительными страданиями. В тот день они (накопленные ими сокровища) будут раскалены в огне Геенны, и ими будут заклеены их лбы, бока и спины. Им будет сказано: «Вот то, что вы копили для себя. Вкусите же то, что вы копили» (сура Тауба 34-35 аят) [Кулиев 2007, сс. 231-232]. Вакф призывает обеспеченные слои общества задействовать имеющиеся средства и инвестированию их в производство, что заставляет денежный круговорот крутиться с еще большей скоростью для обеспечения всестороннего развития общества. Таким образом, Вакф – это не только добровольное пожертвование, останавливающее бессмысленные для общества накопительные тенденции, но и существенный инструмент в борьбе против застоя любого рода производственных мощностей.

Выводы

Система Вакфа во всех своих проявлениях перераспределяет значимую часть средств общества среди определенных слоев населения, реализуя их потребности и нужды в приобретении услуг и товаров, что, в свою очередь, заставляет двигаться производственный механизм государства. Имеет большое значение в сбережении узурфрукта вакфа от его несанкционированной растраты, и отдает предпочтение поддержанию его в рабочем состоянии и увеличению собственности вакфа через различные формы инвестирования перед его расходованием на нужды бенефициаров Вакфа. Тем самым, Вакф берет на себя ответственность за настоящее и будущее своих подопечных. Более того, Вакф позволяет сохранить существенную часть благ общества для будущих поколений, предотвращает и сокращает

уровень бесприбыльного застоя капитала и его накопления, сохраняет активность рабочей силы, и устраняет безработицу.

Библиография

- Ат-Туфаил, Сулейман. 1993. 'Вакф как основа экономического развития исламского общества'. Кувейт, Центр Шейха Солиха Камила, 132 с.
- Абдурахман, Ахмад. 1986. 'Позиция ислама к миру'. Каир, Хажар, 290 с.
- Али Мухаммед Фарран. 2004. 'Вакф и развитие в Йемене'. Сана, 354 с.
- Дунья, Шауки Ахмад. 2000. 'Вакф и всестороннее развитие'. Аль-Жамгия аль-Хайрия аль-Исламия, 342 с.
- Дусуки, Мухаммад. 2000. 'Вакф и его роль в развитии исламского общества'. Каир, 120 с.
- Ибн Абидин. 2003. 'Роддуль Мухтар аля даруль Мухтар'. Бейрут-Ливан, Алямуль Кутуб, Т. 4, 505 с.
- Ибн Хабиб, Абу Юсуф Ибрахим. 2000. 'Хараж'. Бейрут-Ливан, Дар Ислях, 305 с.
- Кулиев, Э. 2007. 'Смысловой перевод Священного Корана на русский язык'. Москва, Эксмо, 1071 с.
- Кураши, Голиб Абдуль Кафи. 1998. 'Вакфы и Васайя в шариате и законодательстве Йемена'. Сана, Шаукани, 275 с.
- Машхур, Нигмат Абдулатиф. 1997. 'Воздействие Вакфа в социальном развитии'. Каир, аль-Азхар, 210 с.
- 'Сборник шариатских норм ААОИФИ'. 2017. Исламская книга. Бахреин, 989 с.
- Сibaги, Мустафа. 1997. 'Из лучших произведений нашей цивилизации'. Бейрут, Исламская библиотека, 307 с.
- Туфаиль, Сулейман. 2013. 'Вакф, экономический источник исламского социального развития', *Результаты конференции «Место и след Вакфа в призыве и развитии»*, № 32, сс. 28-42.
- Хайкал, Мухаммад Хусейн. 1998. 'Исламское государство'. Каир, Египетская общественная организация книги, 273 с.
- Якун, Зухди. 1968. 'Вакф в Шариате и Законодательстве'. Бейрут, Дом арабского просвещения, 445 с.

Transliteration

- Abdurahman, Ahmad. 1986. 'Poziciya islama k miru' [Position of Islam to the World]. Kair, Hazhar, 290 s.
- Ali Muhammed Farran. 2004. 'Vakf i razvitie v Jemene' [Waqf and Development in Yemen]. Sana, 354 s.
- At-Tufail, Sulejman. 1993. 'Vakf kak osnova ehkonomicheskogo razvitiya islamskogo obshchestva' [Waqf as a Basis for the Economic Development of an Islamic Society]. Kuvejt, Centr SHejha Soliha Kamila, 132 s.

Dunja, Shauki Ahmad. 2000. 'Vakf i vsestoronnee razvitie' [Waqf and All-round Development]. Al'-ZHamgiya al'-Hajriya al'-Islamiya, 342 s.

Dusuki, Muhammad. 2000. 'Vakf i ego rol' v razvitii islamskogo obshchestva' [Waqf and its Role in the Development of Islamic Society]. Kair, 120 s.

Hajkal, Muhammad Husejn. 1998. 'Islamskoe gosudarstvo' [Islamic State]. Kair, Egipetskaya obshchestvennaya organizaciya knigi, 273 s.

Ibn Abidin. 2003. 'Roddul' Muhtar alya darul' Muhtar' [Rudd Al Mukhtar Alya Darul Mukhtar]. Bejrut-Livan, Alyamul' Kutub, T. 4, 505 s.

Ibn Habib, Abu Yusuf Ibrahim. 2000. 'Harazh' [Output]. Bejrut-Livan, Dar Islyah, 305 s.

Kuliev, El. 2007. 'Smyslovoj perevod Svyashchennogo Korana na russkij yazyk' [Semantic Translation of the Holy Quran into Russian]. Moskva, EHksmo, 1071 s.

Kurashi, Golib Abdul' Kafi. 1998. 'Vakfy i Vasaja v shariate i zakonodatel'stve Jemena' [Waqfs and Wasayas in Sharia and Yemen Laws]. Sana, SHaukani, 275 s.

Mashkhar, Nigmat Abdulatif. 1997. 'Vozdejstvie Vakfa v social'nom razvitii' [The Impact of the Waqf in Social Development]. Kair, al'-Azkhar, 210 s.

'Sbornik shariatskih norm AAOIFI' [Islamic Book]. 2017. *Islamskaya kniga*. Bahrein, 989 s.

Sibagi, Mustafa. 1997. 'Iz luchshih proizvedenij nashej civilizacii' [Of the Best Works of our Civilization]. Bejrut, Islamskaya biblioteka, 307 s.

Tufail', Sulejman. 2013. 'Vakf, ehkonomicheskij istochnik islamskogo social'nogo razvitiya' [Waqf, an Economic Source of Islamic Social Development]. *Rezul'taty konferencii «Mesto i sled Vakfa v prizyve i razvitii»*, № 32, ss. 28-42.

Yakun, Zuhdi. 1968. 'Vakf v SHariate i Zakonodatel'stve' [Waqf in Sharia and Legislation]. Bejrut, Dom arabskogo prosveshcheniya, 445 s.

**Әлмұхаметов А.Р., Смағұлов Қ.Н., Смағұлов М.Н.
Әлеуметтік қатынастар жүйесіндегі Вақф**

Бұл мақалада Вақф ислам ұйымы ретінде түсіндіріледі, қоғам мен қоғамды дамытуға бағытталған, оның өмір сүру салалары бойынша барлық ортақ өзара байланыстары қарастырылады. Вақф - қоғамдық әлеуметтік әділеттілігін қалпына келтіру және халық байлықтарын таратуға бағытталған исламдық әділеттілік құралдарының негізін қалайтын институт ретінде қарастырылған. Сондай-ақ, Вақф өнімді жұмысының негізгі мәселелері және тиімді пайдалану жүйесі ретінде қарастырылады. Вақфтың басқа да әлеуметтік жүйелердің жүйесінен артықшылығы осында.

XXIV ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС «LEARNING TO BE HUMAN» (КНР, г. ПЕКИН) ГЛАЗАМИ УЧАСТНИКА

С 13 по 20 августа 2018 года в городе Пекин (КНР) состоялся XXIV Всемирный философский конгресс «Learning To be Human» - «Учиться быть человеком». Тематика очень актуальная, если учитывать современную глобальную реальность, формирующуюся на базе так называемых сингулярных технологий, связанных с воздействием на живое человеческое сознание.

Этот конгресс отличался по многим параметрам от предыдущего XXIII Всемирного философского конгресса, прошедшего в 2013 году в г. Афины (Греция).

Первое отличие для нас (казахстанских участников) состояло в том, что в этот раз, в отличие от предыдущего конгресса, от нашего института подали заявки и поехали всего 3 человека: Колчигин С.Ю., Аязан Сагикызы и Сартаева Р.С. Кроме того, участниками конгресса были несколько представителей философской и около философской общественности нашей страны. Конечно, столь малое представительство казахстанской философской школы на Всемирном философском конгрессе может вызвать только сожаление, так как проводящийся раз в пять лет столь солидный профессиональный форум, естественно, необходим нашим философам для того, чтобы, как говорится, держать руку на пульсе современных тенденций в развитии философского знания и соотносить свои собственные исследования с этими тенденциями.

Что касается количества представителей из других стран, то, как всегда, многочисленными были делегации из Китая, Индии, России. Правда, количество участников из России, как мне показалось, было значительно меньше, чем на предыдущем конгрессе. В целом же, число участников конгресса превысило соответствующее количество участников предыдущего конгресса в Афинах: общее число заявок на участие в работе форума приблизилось к 7 000, было отобрано около 4 000 докладов, а приехало около 3 000 человек.

Общее впечатление

Пекин произвел впечатление, как и пишут многие мировые издания, динамично развивающегося города. За последнее десятилетие, на мой взгляд, в Пекине, в целом, удалось решить в положительном направлении проблему загрязненного воздуха, которая стояла очень остро перед этим мегаполисом. Население Пекина вместе с командированными людьми и туристами составляет по разным оценкам от 22 до 28 миллионов человек. Несколько улучшилась ситуация с сервисом (по сравнению с десятилетием назад) на всех уровнях, однако по-прежнему актуальным остается вопрос со знанием английского языка в целом в системе обслуживания.

Организация работы конгресса

Организаторами XXIV Всемирного философского конгресса «Learning To be Human» выступили Международная федерация философских обществ, Пекинский Университет и Китайский Оргкомитет WCP 2018.

В целом, организация работы конгресса была удовлетворительной, однако многие участники ожидали от богатой, динамично развивающейся страны в этом вопросе большего. Мы, казахстанские участники, столкнулись, в первую очередь, с проблемой получения визы. Кроме того, возникали различные проблемы с написанием фамилий участников: из троих участников конгресса от нашего Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК у двоих фамилии в Программах конгресса были написаны с ошибками. Ответные письма на письменные возражения приходили с опозданием.

Информационно-справочные и волонтерские службы не всегда проявляли активное желание помочь участникам конгресса. И самое главное: к моменту начала работы конгресса были выпущены только Программы. На предыдущем XXIII Всемирном философском конгрессе в г.Афины к моменту начала работы форума были выпущены абстракты докладов участников конгресса. В Пекине, к сожалению, мы не увидели абстрактов участников XXIV Всемирного философского конгресса. Возможно, это было связано с финансовыми проблемами в Международной федерации философских обществ (FISP), о чем было сказано на отчетно-перевыборном заседании FISP, в котором приняли участие и мы, казахстанские философы из Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, представляя на заседании FISP Казахстанский философский Конгресс.

Отдельного разговора заслуживает здание, в котором проходил конгресс: это огромный China National Convention Center, построенный к Олимпийским играм в Пекине 2008 году. Затем этот центр был отреставрирован и официально заново открыт в ноябре 2009 года. Выбор этого здания на последнем этапе подготовки к открытию работы конгресса связан с большим числом поданных заявок на участие в работе форума.

Работа XXIV Всемирного философского конгресса «Learning To be Human»

Как отметил в своем приветственном слове на открытии XXIV Всемирного философского конгресса президент Международной федерации философских обществ (на момент начала работы форума) Дермот Моран, конгресс предлагает «самую большую, богатую и разнообразную философскую программу, которая когда-либо была представлена на Конгрессах. Она отражает подлинную попытку выйти за узкие рамки западных подходов, воспринимающих философию в терминах ее традиционных (преимущественно греческих) категорий. Программу тщательно продумали с тем, чтобы включить в нее подходы Запада и Востока, Юга и Севера. Она включает философию во всех ее формах – не только философию, как она традиционно понимается греческой, индийской, еврейской, христи-

анской, исламской и китайской мыслью, но также и марксистскую философию, экологическую философию, философию культур коренных народов, философию космополитизма. Этот конгресс критически осмыслит роль философии по отношению к мировой культуре, глобализации, различным экзистенциальным и экологическим угрозам, котрыем брпосают вызов нам, гражданам мира, на пути к воплощению нашей общей человечности. Учиться быть человеком!».

Действительно, в рамках конгресса работало много секций, посвященных китайской философии, философии культур коренных народов, марксистской философии, экологической философии, постмодернизму, глобализации, проблемам духовности. Кроме того, в рамках работы конгресса был отмечен юбилей, – двухсотлетие рождения Карла Маркса, – в честь которого предыдущим президентом МФФО Уильямом Макбрайдом была прочитана памятная лекция.

Тенденции обращения философских исследований к философским подходам Востока, воплощенным непосредственно в практики, обращения к марксистской философии отражают, в свою очередь, на мой взгляд, формирующееся осознание необходимости изменения отношения к новой глобальной реальности, способной в условиях глобализации (сжатия пространства и времени) значительно сократить время для выбора сценария дальнейшего развития человеческого сообщества.

Работа конгресса проходила в формате пяти пленарных, 99 секционных заседаний, десяти симпозиумов, пяти специальных лекций, выступлений приглашенных лекторов, заседаний членов федераций, круглых столов, многочисленных студенческих заседаний.

Кстати, XXIV Всемирный философский конгресс отличался от предыдущего конгресса в немалой степени именно большим количеством студенческих заседаний. При этом необходимо отметить потрясающую активность китайских студентов: они не просто посещали самые разные секции, а активно участвовали в их работе, задавая вопросы докладчикам.

Кроме того, на мой взгляд, доклады на пленарных заседаниях конгресса в Пекине отличались от соответствующих докладов на предыдущем конгрессе (Афины) более содержательным философским контентом. Если во многих выступлениях на пленарных заседаниях в Афинах отражалось стремление приблизить философию к практике, причем в ущерб философскому контенту, то пленарные доклады в Пекине отличались постановкой чисто философских актуальных проблем.

Интересными и по названиям, и по содержанию стали пять пленарных заседаний. Их названия звучат так: «Духовность», «Самость», «Общество (Сообщество)», «Природа», «Традиции».

На мой взгляд, интересно то, что наличие темы интерсубъективности и самости в некоторых докладах на пленарных заседаниях (заседание на тему «Самость») отражает в целом проблемы коммуникации и взаимопонимания в современном обществе. Так проблемам интерсубъективности был посвящен доклад финского философа Сары Хайнемаа «Self – A Phenomenological Accjunt: Temporary, Intersubjectivity, Embodiment». Доклад африканского философа Теофилуса Окере на тему «The Self» (Самость) был сделан в контексте проблемы коммуникации. Интересным был и доклад академика РАН, директора Ин-

ститута философии РАН, доктора философских наук, профессора А.В.Смирнова, посвященный проблемам перевода в контексте формально-логической традиции.

Названия многих секций, так же, как и на предыдущем конгрессе, носили, так сказать, бинарный характер, а именно: «Философия культуры», «Философия искусственного интеллекта», «Философия информационной и цифровой культуры», «Философия науки», «Философия закона», «Философия технологии» и даже «Философия секса и любви» и т. д. Это отражает, на наш взгляд, тенденции в развитии современной философии в направлении бинарных концептуальных образований.

Мои коллеги и я участвовали в качестве докладчиков в работе трех секций: Аяжан Сагикызы – «Идеалы государственного устройства в китайской философии» в секции «Философия от Хань до Жень»; Коллчигин С.Ю. – «Духовное развитие как продолжение антропогенеза» в секции «Философская антропология»; Сартаева Р.С. – «О философских основаниях процессов новой модернизации в условиях глобализации и «Индустрии – 4.0» в секции «Философия глобализации».

Что касается моего доклада, то в нем было отмечено, что сегодня, в условиях глобализации, осуществляется переход мирового мега-социума в новую реальность, новый этап мирового цивилизационного развития - «Индустрию – 4.0» - на основе сингулярных технологий. При этом важнейшее значение приобретают процессы новой модернизации, связанные, в первую очередь, с этическими проблемами. То есть, процессы новой модернизации это, прежде всего, процессы духовной модернизации, философскими основаниями которых являются: новое понимание феномена духовности как практической необходимости, основанное на новом понимании принципа целостности, холономно-голографическом подходе. Кроме того, в контексте построения перспективной модели будущего, духовная модернизация, основанная на новом понимании феномена духовности, является важным и необходимым условием реализации всех других типов модернизации – социально-экономической, политической, идеологической. Поэтому духовная модернизация должна стать основой построения нового этапа в развитии мирового сообщества.

В рамках работы XXIV Всемирного философского конгресса 18 августа 2018 года мы приняли участие в работе Круглого стола «Eurasian philosophy: past and future», организованного Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Public Assotiation «Philosophycal Congress» (Republic of Kazakhstan), Institute of Philosophy, Belarusian Academy of Sciences (Институтом философии РАН, Философским Конгрессом Республики Казахстан, Институтом философии НАН Республики Беларусь). Модератором этого Круглого стола выступил д.ф.н., профессор С.Ю. Колчигин по просьбе директора Института философии РАН академика А.В. Смирнова.

Мой доклад в рамках работы этого Круглого стола на тему « Теоретико-политико-прикладные аспекты идеи евразийства как интеграционного проекта» вызвал множество вопросов и бурное обсуждение. Спектр заданных вопросов был очень широким: от поведения конкретных политических деятелей (В.В.Жириновского), проблем миграции казахстанцев в Россию, проблем идентичности, культуры, языковой политики в Казахстане и до вопросов мировой геополитики и т.д. Страсти накалились настолько, что некоторые участники дис-

куссии покинули Круглый стол (господин В.Деменчонок из США) до окончания заседания. В целом, на мой взгляд, такое прямое обсуждение самых актуальных вопросов социокультурного развития не только евразийского пространства является полезным для выявления путей решения остро дискуссионных проблем.

Кроме того, мы приняли участие в работе отчетно-перевыборного заседания МФФО (FISP), представляя Казахстанский философский конгресс. На этом заседании был заслушан отчет МФФО (FISP) за истекший пятилетний период. С докладом выступили президент МФФО (FISP) Дермот Моран, генеральный секретарь МФФО (FISP) Лука Мария Скарантино. Интересно, что одной из главных проблем, поднятых в докладах была проблема финансов, а именно: необходимость увеличения взносов философских обществ. И, конечно же, как всегда финансовый вопрос вызвал бурную дискуссию. Другим важным вопросом, стоявшим в повестке дня заседания, было избрание новых членов комитета, президента и генерального секретаря (FISP).

Не менее важным вопросом заседания было определение места проведения следующего XXV Всемирного философского конгресса. Города-претенденты – Токио, Рио-де-Жанейро, Мельбурн и включенный, можно сказать, в последний момент Тегеран, который, кстати, представлял известный иранский ученый Авани, - делали презентации. Последовавшее за презентациями обсуждение было столь бурным, - в особенности, когда очередь дошла до Тегерана, - что дело дошло до откровенных оскорблений в адрес Ирана. Собственно, такое обсуждение, на мой взгляд, отражает ситуацию культурных «разломов», к сожалению, имеющих место быть в современном мире. Печально. В результате бурных обсуждений выиграл благополучный на сегодня Мельбурн. Так что следующий XXV Всемирный философский конгресс будет проходить в августе 2023 года в Мельбурне (Австралия).

Выводы

1. В современном мире философскими исследованиями продолжает заниматься большое количество ученых практически на всех континентах. То есть философские исследования востребованы.

2. В контексте формирующейся новой глобальной реальности актуальной становится переоценка критических подходов к марксистской философии.

3. Оправдываются предположения тех ученых в вопросе перспектив развития философии, которые предполагали, что философия будет развиваться в направлении формирования бинарных концептуальных образований. Кроме того, на мой взгляд, усиливаются тенденции в развитии философии в направлении так называемой интегральной философии.

4. Казахская философия в контексте уровня своих исследований находится далеко не на периферии мировой философии.

5. Такие масштабные форумы как Всемирный философский конгресс, несомненно, будут способствовать повышению уровня философских исследований и формированию новых точек роста в казахстанской науке в целом.

«ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ» В ДНИ ПРАЗДНОВАНИЯ 90-ЛЕТИЯ АКАДЕМИИ НАУК БЕЛАРУСИ

15-16 ноября 2018 г. в г. Минск в Институте философии НАН Беларуси состоялась Третья международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларуси: методологический капитал философии и контуры трансдисциплинарного синтеза знания», в которой приняли участие ученые из 9 стран мира – Китая, Польши, Румынии, России, Украины, Казахстана, Молдовы, Узбекистана, Беларуси. Она продолжила традицию проведения научных встреч ученых разных стран в столице Беларуси, приуроченных к Всемирному дню философии, который был учрежден на 33-ей сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО в 2005 году. Казахстан на данной конференции был представлен делегацией нашего Института, в которую вошли заместитель директора Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК С.Е. Нурмуратов и главные научные сотрудники Г.К. Курмангалиева и С.Б. Булекбаев.

Особенность проводимой конференции и состоявшимся научным дискуссиям придавало не только то, что они проводились в дни празднования Всемирного дня философии, но и то, что они совпали с празднованием 90-летия Национальной академии наук Беларуси. В связи с этим знаменательным событием директор Института философии НАН Беларуси А.А. Лазаревич был награжден Памятным знаком в честь 90-летия НАН Беларуси, а его сотрудники В.К. Лукашевич – грамотой отделения гуманитарных наук и искусств Национальной академии наук Беларуси, С.И. Санько – грамотой Президиума Национальной академии наук Беларуси. Награды Академии вручил академик-секретарь отделения гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси А.А. Коваленя.

В эти же дни состоялось подведение итогов конкурса на лучшую философскую работу аспирантов, магистрантов и молодых ученых. Победителями стали молодые исследователи: А.А. Кудако – аспирант Белорусского государственного университета, диплом I степени; И.Н. Колядко, преподаватель Белорусского государственного университета, диплом II степени; И.Р. Скиба, аспирант Института философии НАН Беларуси, диплом III степени. В рамках работы конференции была также проведена презентация новых книг Института философии НАН Беларуси и публичная лекция директора Института политики и права Линнаньского педагогического университета, профессора Чжан Цзяньвэй «Вдохновение философией жизни Лао Цзы».

Приветственным словом конференцию открыл директор Института философии НАН Беларуси А.А. Лазаревич. На пленарном заседании были заслушаны приветствия в адрес участников международного научного форума от Президиума Национальной академии наук Беларуси и от Государственного комитета по науке и технологиям Республики Беларусь, а также доклады ведущих ученых. Работа конференции проходила по трем секциям: «Логика и методология трансдисциплинарных стратегий в научном познании и инновационной деятельно-

сти», «Транснациональный потенциал социально-гуманитарного знания в инновационном социуме», «Трансдисциплинарный подход к развитию системы образования».

Проводимая уже в третий раз международная научная конференция, посвященная интеллектуальной культуре Беларуси и являющая собой интегральный маркер научно-образовательного и культурно-цивилизационного уровня развития страны, показывает, в том числе, и уровень развития философских исследований, их инновационный потенциал и возможность решать проблемы, обусловленные современными вызовами глобализирующегося мира. Получившие символическое название «Интеллектуальная культура Беларуси», эти научные мероприятия вносят вклад в философские изыскания страны, так как способствуют укреплению философии как эвристической формы мышления и гуманитарного прогнозирования, содействуют расширению ее методологического инструментария и повышению ее роли в гуманитарной экспертизе научно-технических проектов.

На пленарном заседании были заслушаны доклады, посвященные актуальным проблемам трансдисциплинарных исследований в триаде «наука – образование – производство» – инновационной экономике; креативным ориентирам интеллектуального потенциала социума; гуманитарно-технологической революции и инновационному развитию Союзного государства; конструктивной методологии и инновационной реструктуризации; антиномиям виртуальной реальности; аксиологии социальных практик и др.

На секционных заседаниях были подняты важнейшие проблемы философии, логики и методологии трансдисциплинарных стратегий в научном познании и инновационной деятельности, рассмотрены многообразные трансдисциплинарные подходы в современном естественнонаучном познании и инженерно-технической деятельности; изучен трансдисциплинарный и креативный потенциал философского и социогуманитарного знания в современном цифровом социуме; определены возможности трансдисциплинарного подхода в совершенствовании образовательного процесса, его технологий и стратегий, в налаживании воспитательной и идеологической работы, в формировании ценностей и прогнозировании; в решении проблем нравственного развития и многие другие.

В работе конференции активное участие приняли не только ученые, профессорско-преподавательский состав и аспиранты вузов, но и представители государственных структур, ответственные за инновации в науке и технике, а также представители бизнес структур и наукоемких производств. Изданный трехтомный труд материалов конференции отразил многообразие точек зрения и позиций ее участников. Он не только дал ответы и решения на определенные вопросы, задачи и проблемы, но и поставил новые вопросы перед исследователями, чей интерес сосредоточен на трансдисциплинарном подходе, его возможностях, условиях и перспективах в развитии интеллектуальной культуры общества.

Галия Курмангалиева, Серик Нурмуратов

60 ЛЕТ НА БЛАГО КАЗАХСТАНА

В этом году исполнилось 60 лет со дня основания Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК – ведущего научного центра страны и головного научно-исследовательского учреждения в сфере социогуманитарного знания, который осуществляет фундаментальные разработки в области философии, политологии и религиоведения. К этой знаменательной дате была приурочена международная научно-практическая конференция «Новые горизонты современного гуманитарного знания и науки в свете модернизации общественного сознания». Она прошла 5 декабря 2018 г. в г. Алматы, в Доме Дружбы.

Конференция собрала на торжественную встречу давних коллег и добрых друзей Института, его ветеранов и молодых ученых, представителей вузов и государственных органов, СМИ и широкой общественности. В адрес Института поступили приветствия и поздравления, в которых содержалась высокая оценка многолетнего вклада Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в развитие казахстанской науки, в формирование мировоззренческой культуры казахстанского общества и разработку национальных проектов, совершенствование системы образования и подготовку кадров высокой квалификации.

Вступительным словом конференцию открыл директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук, профессор А.Х. Бижанов. Он же выступил с заглавным докладом «Новые горизонты казахстанской гуманитарной науки в контексте модернизации исторического сознания», в котором отразил основные вехи творческого пути и развития философии, политологии и религиоведения в Казахстане, подчеркнул фундаментальные достижения Института в этих сферах гуманитарного знания, его роль и значение в современной трансформации и модернизации общественного сознания казахстанского общества.

В докладах зарубежных и казахстанских ученых, прозвучавших на пленарном заседании, рассматривались проблемы идентичности в Казахстане и других государств на постсоветском пространстве, в частности грузинской идентичности в постсоветский период (доклад директора Института политологии Тбилисского государственного университета им. Джавахишвили, профессора М.Б. Манаберидзе). Роли гуманитарного знания, казахской философии, исламоведения, тюркской составляющей в модернизации общественного сознания были посвящены доклады академика НАН РК А.Н. Нысанбаева, декана факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби, профессора А.Р. Масалимовой, члена-корреспондента НАН РК Н.Л. Сейтахметовой, профессора С.Б. Булекбаева).

Вопросам гуманитарного сотрудничества между Китаем и Казахстаном, специфики проявления свободы совести в Казахстане и США были посвящены доклады Ли Синьвэй (Шэньсийский университет, КНР) и профессора И.Б. Цепковой (Санкт-Петербургский гуманитарный университет, РФ). В них содержа-

лась оценка современного состояния казахстанского социума, решение им животрепещущих проблем внутренней и внешней политики, было показано значение казахстанских инициатив на международной арене и решение вопросов, актуальных для продвижения Казахстана по пути демократических и модернизационных преобразований.

В докладах профессоров Б.Ы. Карипбаева и С.Ю. Колчигина нашли отражение вопросы имплементации философских функций в социальное пространство нового мирового порядка и условий эволюции человека в мире технологических новаций. Они вызвали интерес присутствующих, акцентируя внимание на философских изысканиях ведущих исследователей Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, известных в Казахстане и за его пределами, а также на фундаментальных проблемах философской антропологии и будущего человека.

На заседании секции «Казахстанская философская школа: новые горизонты модернизации исторического сознания» были заслушаны доклады, посвященные проблемам формированию целостной, творческой личности как условию модернизации сознания, этическому дискурсу модернизации общественного сознания и перспективам философской этики казахов в современном мире; проблемам культурологии в контексте Государственной программы «Культурное наследие» и образования, воспитания, мультикультурного образования молодежи в контексте «Рухани жангыру»; проблемам образа жизни и природы в оседлой и кочевой культурах, развитию фарабиеведения как интеллектуального феномена культурной памяти и проблемам творческого наследия мыслителя; человеческого капитала как национальной стратегеме развития Казахстана в XXI, философии независимости и парадоксам всемирной философии и др.

Все участники секции были единодушны в том, что открытое и свободное обсуждение актуальных и животрепещущих проблем казахстанской философии – залог повышения философской культуры и создания атмосферы творчества и сотрудничества сообщества казахстанских философов, а также необходимая дискуссионная площадка и платформа вхождения философии в публичное пространство Казахстана.

Секция «Роль политической науки страны в формировании казахстанской идентичности» заслушала ряд интересных докладов, в которых нашли отражение вопросы развития казахстанской политической науки, философско-политические размышления о казахстанском пути; проблемы стратегии нациестроительства и политики идентичности в зеркале общественного мнения, проблема культурной интеграции в нациестроительстве и ценности модернизации в общественном сознании и др.

Работа секции показала востребованность казахстанским научным сообществом исследований в области фундаментальных проблем политической науки, их актуальность для решения насущных задач и вопросов. Научные работы Института философии, политологии и религиоведения отличаются основательностью и тщательностью проработки рассматриваемых проблем и тем, поэтому

чрезвычайно востребованы на рынке политологической продукции. Издания же в сфере нациестроительства, решения национального вопроса и межэтнических отношений в Казахстане – особый маркер научно-исследовательских разработок казахстанской политологии.

Секция «Современные религиозные исследования: методология, практика и перспективы» посвятила свою работу рассмотрению важнейших проблем и вопросов религиозных исследований в нашей стране. Она заслушала доклады, посвященные проблемам духовного развития в Казахстане, становлению новой парадигмы мировоззрения казахстанского общества, проблемам религиозного сознания, религии и светского государства, роли религиозного образования, духовности в современном обществе и др.

Работа секции показала, насколько важной и тонкой сферой современного общества является его религиозность, насколько актуальными являются проблемы постсекулярного общества, взаимоотношения религии и государства, религиозности и светскости на современном этапе общественного и культурного развития. Казахские ученые вносят вклад в формирование мировоззрения человека XXI века и активизируют усилия в решении теоретических вопросов преодоления негативизма по отношению к инакомыслию, борьбе с религиозным фанатизмом и экстремизмом, повышению роли и значения культуры толерантности. Религиоведение – одно из передовых научных направлений в современной казахстанской науке и у него есть перспективы дальнейшего развития, чтобы стать одним из ведущих научных центров на постсоветском пространстве.

Конференция завершила свою работу. По ее итогам была принята резолюция, отразившая наиболее важные ее решения.

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК на протяжении всей своей 60-летней истории вносил постоянный огромный вклад в развитие казахстанской социогуманитарной науки, оказывал содействие государственным органам управления, органам исполнительной власти на местах, высшим учебным заведениям, партиям и общественным организациям, прилагал усилия для утверждения казахстанской науки далеко за ее пределами. Его многогранная и многолетняя научная деятельность является залогом новых перспективных исследований на благо Казахстана, решения тех исторических задач, которые определены программными документами нашей страны.

Пожелаем же нашему научному дому больших успехов на этом пути!

Галия Курмангалиева

ҚҰРМЕТТІ СӘЛИМА САҒИҚЫЗЫ!

Мерейтойлар

Сізді жетпіс бес жылдық мерейлі тойыңызбен ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану Институты ұжымы атынан шын жүректен құттықтаймын! Өзіңізді еліміздің зиялы қауымы педагогика ғылымы саласының тәжірибелі маманы, академик, ҚР Білім беру ісінің үздігі, білікті ғалым әрі ұстаз, Қазақстан ғылымына еңбегі сіңген қайраткер, қоғам алдында үлкен құрметке бөленген ұтымды ұйымдастырушы әрі басшы ретінде таниды.

Өмір жолыңызға көз жүгіртсек, Алматы шет тілдері институтын бітіргеннен кейін елу жылдан астам уақыт бойғы ғұмырыңызды ғылым, білім саласына бағыштап, алдымен орта мектепте мұғалім, Алматы мемлекеттік медицина институтында оқытушы, Қазақ халықаралық қатынастар және әлем тілдері университетінде кафедра меңгерушісі, проректор қызметтерін абыройлы атқарғаныңызды білеміз. Ал 1998 жылдан бері жаңа атауға ие болған Абылай хан атындағы халықаралық қатынастар және әлем тілдері университетінің ректоры ретінде басшылық жасап келесіз.

Еліміз Тәуелсіздігімен тұспа-тұс кезеңде докторлық диссертация қорғап шығып, содан бергі ширек ғасырдан астам уақыт бойы қажымай-талмай еңбектене білдіңіз. Қазақстанның және Халықаралық жоғары мектеп ғылым академиясының академигі атанып, «Құрмет» орденімен, бірнеше медальдармен марапатталғаныңыз ерен еңбектің сүбелі жемісі.

Соңғы ширек ғасырда университет өмірі мемлекетіміздің қалыптасу кезеңдерімен тығыз ұштасып келеді. Түлектеріңіз тек еліміздің аймағында ғана емес, сонымен қатар таяу және алыс шетелдерде қызмет атқарып, көптеген мамандар тәрбиелеп өсіруге қосқан үлесіңіз қомақты. Ғалым әрі ұстаз ретіндегі білімдарлығыңыз, кісілік келбет пен азаматтық тұлғаңыз шәкірттеріңізге үлгі. Жүйрік уақыттың ұшқыр қанаты Сізді мағыналы ғұмырыңыздың биік белесі – кемел жасқа алып жетті. Осы кемелдікке тың жігер, жарқын көңілмен жетіп отырсыз.

Құрметті Сәлима Сағиқызы, біздің Институттың ғалымдар қауымы Сізді 75 жылдық мерейлі мерекеңізбен құттықтай отырып, өзіңізге және сіздің жақын-жуықтарыңызға ұзақ ғұмыр, шығармашылық табыс, қажымас қайрат, зор денсаулық тілейді!

*Құрметпен,
Философия, саясаттану және дінтану
институтының директоры, саяси ғылымдарының докторы,
профессор А.Қ. Бижанов*

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты философия ғылымдарының докторы, профессор Серік Есентайұлы Нұрмұратовты алтыс жылдық мерейтойымен құттықтайды

Серік Есентайұлы Нұрмұратов қазақ халқының даналығы мен руханилығын өзінің шығармашылығы мен ғылыми қызметіне құндылықтық бағдар еткен белгілі ғалым, философия ғылымдарының докторы, профессор. 1988 жылдан бері Философия, саясаттану және дінтану институтында жемісті еңбек етіп келеді. 2000 жылы «Рухани құндылықтардың қалыптасуы мен дамуы: әлеуметтік-философиялық талдау» тақырыбында докторлық диссертация қорғады. Ғылыми шығармашылығының негізгі өзегі аксиологиялық мәселелерді теориялық тұрғыдан жүйелі түрде зерттеп, рухани құндылықтардың адам руханилығының нағыз қайнар көзі екендігін зерделеу болды.

Серік Есентайұлы 2000 жылдан бастап «Қазақ философиясы» бөлімін басқарып, қазақ халқының философиялық дүниетанымын зерттеуге өз үлесін қосып келеді. Ұзақ жылдар ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты жанындағы философиялық ғылымдар жөніндегі докторлық диссертациялар қорғау бойынша Д.53.36.01 Диссертациялық Кеңестің ғалым-хатшысы болып еңбек етті. Ол талантты жастарға жол ашып, ақыл-кеңесін беруден жалыққан жоқ, өзінің Кеңес мүшесі ретіндегі міндетін үлкен жауапкершілікпен, кәсібилікпен атқарған болатын. Бірнеше шәкірттерінің философия саласы бойынша докторлық, кандидаттық диссертация қорғауына ғылыми жетекшілік жасады. Мұның барлығы қажырлы еңбектің және ғылымға деген құрметтің нәтижесі деп білеміз.

Институтта Серік Нұрмұратовтың жетекшілігімен «Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер», «Қазақ философиясының тарихы. Ежелгі заманнан қазірге кезеңге дейін» 5 томдық топтамасы жарық көрді. Сонымен бірге дін мәселесін, этностың саяси және мәдени өмірін, менталитетін, ұлт мәселесін ғылыми зерделеген қомақты қолданбалы және іргелі ғылыми-зерттеу жобаларына жетекшілік жасады. «Мәдени мұра», «Ғылыми қазына», «Халық тарих толқынында» т.б. көптеген елімізде жүзеге асырылған ірі жобаларға белсене қатысты.

Қазіргі уақытта Серік Есентайұлы Институт директорының ғылыми жұмыстар бойынша орынбасары қызметін атқарып келе жатқан білікті ұйымдастырушы. Ғылым мен білім саласының қайраткері, ұлағатты ұстаз, көрнекті тұлға ретінде қазіргі Қазақстан азаматтарының дүниетанымын қалыптастыруға үлкен үлес қосуда. Сонымен қатар Серік Есентайұлының қазақтың сапалы да, саналы ұл-қыздарын тәрбиелеп отырған отбасындағы өнегелі өмірі үлгі аларлықтай. Жұбайы Жазира мен Толғанай, Айсұлу, Жандос сынды балаларының ортасында Секеңе шаттыққа толы ұзақ ғұмыр, алдағы уақытта да осы бағыттағы қызметтері табысты болып, мықты денсаулықтың арқасында еліміздің рухани дүниесінің гүлденуі жолында еңбек етуіне қажымас қайрат тілейміз!

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты ұжымы

ПРОФЕССОР АЛТАЙ ТАЙЖАНОВ 70 ЖАСТА

Алтай Тайжанұлы Қазақстан Республикасы Әлеуметтік ғылымдар академиясының академигі, философия ғылымының докторы, профессор, М. Оспанов атындағы Батыс Қазақстан мемлекеттік медицина университетінің кафедра меңгерушісі. Алтай Тайжанұлы Атырау облысының Қызылқоға ауданының Ақшелекауылында 1948 жылғы 24 желтоқсанында дүниеге келген. С.М. Киров атындағы Қазақ мемлекеттік университетінің философия факультетінің «философия» мамандығы бойынша 1975 жылы аяқтағаннан бері үзбей еліміздің жоғары оқу орындарында қызмет атқарып келеді. Ол өзінің жоғарғы мектептегі педагогикалық қызметін ғылыми зерттеу жұмыстарымен бірге қатар алып келе жатқан шығармашыл, отансүйгіш азамат. Автордың 300-ден аса ғылыми, ғылыми-көпшілік және әдістемелік еңбектері қазақ, орыс және ағылшын тілдерінде жарық көрді. Оның 15 ғылыми монографиясы, 10 ғылыми-әдістемелік жұмыстары оқырман қауымға жақсы таныс. Әсіресе, «М.О. Әуезов – ойшыл» (Алматы: «Ғылым», 1990), «Мұхтар Әуезов дүниетанымы» (Алматы: «Ғылым», 1997), «Этнокультурные традиции в творчестве Мухтара Ауэзова» (Алматы: «Ғылым», 1997), «Мухтар Әуезов ойшыл, ғалым, ұстаз» (Алматы: «Ғылым», 1998), «Тағылымды танымдар» және т.б. еңбектерін атап өтуге болады. Қазақстан Республикасында алғашқылардың бірі болып «Этнопедагогика» кафедрасын ашып, осы пән бойынша оқу-әдістемелік оқу құралын шығарды. Қазіргі заманда елімізде Ұлы даланың көрнекті тұлғаларын насихаттау жаппай қолға алынып жатса, Алтай Тайжанұлы бұл ұлағатты іспен өткен ғасырдың 80-90 жылдарынан бастап-ақ айналысып кеткен еді. Оның ғылыми ізденістерінің нысанына айналған есімдердің бірқатарын атап өтелік, Мәселен, Қожа Ахмет Яссауи, Әл-Фараби, Асан Қайғы, Ж.Баласағұн, Бекет Ата, Махамбет, Ш.Уәлиханов, Ы.Алтынсарин, Абай, Р.Тагор, Шәкәрім, Н. Байғанин, А. Байтұрсынов, Х. Досмұхамедов, К. Жұбанов, М.Тынышпаев, М. Әуезов, К. Сәтбаев, К. Жұмалиев, Г. Мүсірепов, С. Баишев, М. Тілеужанов, Р. Сыздықова, Ж. Әбділдин, М. Арын, Марат Оспанов, Г. Есім және т.б. Ғалым көптеген жылдар бойы республикалық деңгейдегі бірнеше ғылыми, ғылыми-танымдық журналдардың редакциялық алқасының мүшесі болып келе жатыр. Мәселен, «Ақиқат», «Әл-Фараби», «Ұстаз жаршысы» журналдарына әр уақытта үлкен көмегін тигізіп тұрды. Алтай Тайжанұлы ғылым саласындағы кәсіби мамандар даярлау мәселесіне де белсенді араласып, Философия, саясаттану және дінтану институтының жанындағы философия мамандығы бойынша Диссертациялық Кеңестің көптеген жылдар бойы мүшесі болды. Қазақтың ұлттық болмысын жете тереңінен білетін, өзінің ерекше сөз саптауы бар кәсіби маманның айтатын қанатты сөзі: «Өзін-өзі сынауға жеткен халық – болашағы бар халық». Сөйтіп, азаматтық сыни ойлауы жүйесі толық қалыптасқан философия ғылымындағы көрнекті тұлғаның асқаралы мерейтойымен әріптестері атынан құттықтаймыз! Шығармашылықта жаңа табыстар, отбасында қуаныштар тілейміз!

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты ұжымы

CONTENTS. ABSTRACTS

PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

Kacheyev D.A.

Concept of «State» in Taoism.....3

Abstract. In this article one of the problems, poorly studied in the history of philosophy, – Taoist ideas of the state is considered. It should be noted that, unlike Confucianism, the Taoism has no pronounced views of the state and society. However, the study of questions of public administration, a role of the emperor as «son of Heaven», following Dao-way, gives us a general idea on a concept of «state».

The Taoism has dialectically approached a problem of the state as a ratio of policy and morals. The normativity of the state whole is based on the moral basis, both of these parties counterbalance each other keeping the balance of social development.

Recognizing and justifying need of the strong authoritative power for the state, the Taoism proved it by the fact that this power is a debt and a burden of the governor who the affairs and speeches has to deserve authority on the people. Taoists recognized only such authoritarianism which conducts the state on the way of evolutionary development, mutual respect of the power and society.

Dao in the state penetrates himself into everything – beginning from a way of not act on which «son of Heaven» has to follow and finishing with laws which have to promote establishment in the society of harmony. Taoists were supporters of domination of legal laws, but at the same time considered that laws have to be fair, but not cruel.

Keywords: Taoism, Shenzhen, wu-wei, Tao, Te, «Son of Heaven».

Samira Mir-Bagirzade

Philosophy of Culture in Tractates of Nasir Ad-Din Tusi.....17

Abstract. The article explores the creativity and activities of Nasir ad-Din Tusi, which influenced the culture of Islam of the Middle Ages. The heritage of N.Tusi is rich and multifaceted, covering various areas of science: philosophy, politics, ethics, theology, jurisprudence, logic, psychology, economics, literary criticism, physics, astronomy, mathematics, trigonometry, geometry, geography and many other sciences. Founded in 1259 by him, the observatory in Maraga influenced not only the observatories of the Islamic East, but also in Beijing. The article discusses a number of his works-treatises from the point of view of the philosophy of culture, as well as some studies on his work: A. Mamedova “The Worldview of Nasir ad-Din Tusi”, Kedjori F. “ The history of elementary mathematics “ and others. The scientific methodology used a comparative historical analysis. In Baghdad, on its tombstone there is an inscription: “Relief of religion and people, Shah of science”, which is an excellent indicator of the high achievements of the Azerbaijani scientist, who contributed not only to Islamic culture, but also to the treasury of world culture.

Keywords: Nasir ad-Din Tusi, philosophy, culture, science, treatise, ethics, trigonometry.

Molotova G.

Oral and Written Tradition of Transferring the of Heritage of Ahmad Yasavi...33

Abstract. In this article the question of safety of heritage of Ahmad Yasavi is considered: written and oral traditions. On the basis of the field material collected by the researcher for a long time and also records of the colleagues, who are carried out in the territory of Eastern Turkestan, the tradition of transfer from generation to generation of Ahmad Yasavi’s hikmats is studied. Execution of hikmats is noted during Muslim holidays, when carrying out a zikr. Execution of hikmats by women who observe safety of a melody within many centuries is of special interest. The materials recorded in Uzbekistan are attracted to the comparative analysis. The conclusion is drawn that the verbal tradition of the transfer of hikmats acts as one of the aspects of a phenomenon of community in the culture of the Turkic peoples of Central Asia. Another question – written tradition of the transfer of heritage of Ahmad Yasavi is based on the saved-up material in the course of work in Manuscript funds of the world.

Keywords: tariqat Yasawiya, Hikmata, Sufism, Zikr, East Turkestan, Central Asia, manuscript, comparativistics.

TURKIC WORLD IN THE STREAM OF HISTORY

Orazbayeva A.

**On the Issue of Symbolism in the Polity of Nomad Sociums
of the Great Steppe.....41**

Abstract. The value measurement of polities as a socio-cultural institution, which serves in the name and for the benefit of human society, reveals to researches wide opportunities in understanding the true essence of their types and variations. An attempt of study of political and legal history of entities in the territory of the Great Steppe independent from the living ethno-social organism of Euarisan nomads undoubtedly would have lost its authenticity and veracity without axiological assessments of their internal nature, value orientations, world view and symbolics. In the given vein, considered within the framework of the present article, phenomenology is subject to an in-depth study of its manifestations as an integral world outlook, a world view of the nomadic society, a peculiar philosophy of perception of the surrounding reality. Moreover, symbolism, which is the source of the archetype of political and legal forms of the traditional nomadic society of the Kazakh nation, still remains absolutely representative also in relation to the realities of modern times.

Keywords: Symbolism, Socium, Polities, Arthetype, World View, Language, Power.

Shakirov S.E.

**On the Issue of Reviving the Traditional Extrajudicial Practice
of Reconciliation in Kazakhstan.....56**

Abstract: This article deals with the development of the institution of mediation, which, as the author notes, relatively is not new for Kazakhstan, since the elements of this legal institution can be noted in the historical fact, as the court of biys. The author

points out that the development of mediation in our country is a social necessity capable of resolving a sufficient number of conflicts outside court sessions.

Keywords: court of biys, conflict, conflict resolution, reconciliation, mediation, development of mediation, preparation of mediation.

PERSON. SOCIETY. CULTURE

Zhusipbek G., Nagaeva J.

Development of Inclusive Institutions in Eurasian

Integration Countries: European Integration

Experience and the Role of Pluralistic Identity and Culture.....69

Abstract. A constructivist approach which takes into account the phenomena like norms, identity, beliefs has gained an importance in analyzing the different aspects of European integration. The authors argue that the development of inclusive institutions, and successful formulation and implementation of the strategies of inclusive development in European integration countries, particularly in its core members, became possible as a result of constructing a pluralistic identity and culture, entailing the respect for own culture and engagement with cultural diversity around. Constructing a pluralistic identity was a logical consequence of the fact that European integration is premised on the respect and protection of human rights. Internalization of human-centric, humanistic models of child-rearing and education has become one of the facets of the creating European legal order based on the protection of human rights. On the whole, European integration experience has shown that respect and protection of human rights rested not only on the existence of legal documents, but also on the culture created by the models of child-rearing and education. The authors aim to shed light on the nexus between development of human rights and construction of pluralistic culture which are indispensable to develop inclusive institutions in Eurasian integration countries.

Keywords: European Integration, Inclusive Institutions, Inclusive Development, Human Rights, Constructivism, Pluralistic Identity and Culture.

Ayazbekova D.

Representations of the East in the Western Cinema of Postmodernity.....82

Abstract. The article reconsiders the so-called ‘Eastern discourse’ within the spheres of Western philosophy and cinema of the 20th century that tend to reveal subtle change of attitude in the Western perception of the East from its representation in Western cinema as ‘the Other’ to deconstruction of the established opposition between the two.

The article concludes that the discovery of ‘the Other’ East has defined essential conceptual, ideological, cinematographic characteristics of postmodernist cinema with its refusal to accept cultural and social hierarchies, subversion of the ‘state of order’, tendency to openness, multiculturalism, pluralism and intertextuality, and awareness of the unity of the world.

Keywords: philosophy, postmodernism, East and West, postmodern, cinema, cinematography of postmodernism.

Beisembaev S.
Interrelation of Criminal and Forcible Extremism: Methodological Approaches.....93

Abstract. The article presents an overview of methodological approaches used by western researchers in the course of the study of the problem of the relationship between criminal subculture and violent extremism. There has been analyzed the characteristic features of a combination of quantitative and qualitative approaches, expert surveys, and case studies as ways of collecting information. The features of constructing a sample set are considered both for qualitative and quantitative methods of information collection. The advantages and limitations of the approaches used are described. In addition, an overview presented the difficulties encountered by researchers at both the data collection stage and analysis and interpretation. On the basis of the details of the results, the key points of research have been singled out, and some approaches to the typologization of different study groups have been described, depending on the attitude towards the problem of violent radicalization.

The author’s review is an important contribution to the development of methodological approaches to the study of violent extremism. In the context of the weak development of the topic, as well as the growing importance of the problem of radicalization for Kazakhstan and Central Asia, it is useful to study foreign research practices. In general, it is shown that the theme of the relationship between crime and extremism can be viewed from different angles, respectively, can be used a variety of methods and techniques of information collection and analysis.

Keywords: radicalization, jihadism, crime subculture, violent extremism, terrorism.

KAZAKHSTAN: THE POLITICAL REALITIES OF OUR TIME

Fedorova A.
Horizontal Bonds as a Base of Civil Society: Case Study of Ecological Public Organizations of Kazakhstan.....101

Abstract. In the article the author analyzes problems of historical, cultural and informational character which impede horizontal connections in Kazakhstan to develop.

The principal directions of investigation are as follows: 1) to examine various problems which inhibit the promotion of horizontal bonds in the society of Kazakhstan; 2) to study public opinion by questionnaire about activities of ecological public organizations in Kazakhstan.

The scientific value of the research. The author endeavors to analyze problems of formation and strengthening of horizontal connections in Kazakhstan as a prerequisite to developing the “third sector”. Empirical data are the basis for investigation.

Conclusion according to the results of the research: 1) there are conditions to develop horizontal connections in theory of political science; 2) obstacles to form horizontal bonds are not only in the sphere of the weak developed culture of participation among the population of Kazakhstan.

Keywords: horizontal connections, civil society, ecological public organizations, participation culture, Kazakhstan.

Sydyknazarov M-A.

Convention on the Status of the Caspian Sea – 2018 as a Turning Point in Response to Safety, Economics and Ecology Issues in the Caspian Sea.....120

Abstract. This article is devoted to the evolution of the positions of the Caspian states on the problems of the Caspian Sea and the achievement of a consensus on the international legal status of the Caspian Sea. The adoption of the Convention on the status of the Caspian Sea in 2019 in the Kazakh city of Aktau is considered as a guarantor of long-term cooperation and respect for the national interests of coastal states and as a new starting point in addressing issues of security, economy and ecology in the Caspian Sea. This article analyzes the existing challenges and the consequences of the adoption of the Convention both for coastal states and for international politics, security, economics, and ecology.

Keywords: Caspian Sea, international legal status of the Caspian Sea, Caspian Summit, Aktau Convention, Convention on the Status of the Caspian Sea, security, military security, ecological system of the Caspian Sea, Caspian oil, transit of oil and gas, mineral resources of the Caspian Sea, transportation of energy resources.

Sikhimbaeva D.

Interplay of Ethnic Nationalism and Islam Within Nation-Building in Kazakhstan.....135

Abstract. The collapse of powerful soviet ideological space allowed former soviet republics to reconsider and redefine their ethnonational and religious identities. Ethnonationalism and Religion became the major ideological constructions in nation-building processes. If states and societies were able to preserve and strengthen their ethnonational identities, the reconstructing of religious identity came along with complicating and contradictory tendencies. This situation was especially acute for Central Asian countries that were trying to reconstruct their Islamic identity in the conditions of total eradication and distraction of Islamic institutes and practice as well as in global Islamophobia.

In this article there is considered an interplay of ethnic nationalism and Islam within nation-building processes in Kazakhstan. A historical-retrospective approach is applied in analyzing the role of Islam as an integral part of ethnic identity of Kazakh people. There are revealed the new tendencies in constructing Islamic identity and there is a contradictory interrelationship revealed between ethnonationalism and Islam.

Keywords: Islam, Ethnonationalism, Religion, Nation-Building, Islamic Identity, Kazakhstan.

RELIGION IN THE SOCIO-CULTURAL CONTEXTS OF OUR TIME

Kenzhetay D., Myrzabekov M.

Features of the Hanafi-Maturidi education in the Central Asia madrasah.....147

Abstract. Madrasah, guided by the Muslim personality formation, left a deep mark in the history of Central Asia religious education. “Khodja-mullahs” and “Axund-Ishans” who agitated morality and Islam among the people were educated in these madrassas.

Madrasah effective in Central Asia differed in that taught students Hanafi and Maturidi teachings. Since Hanafi appeared in the Iraqi region, its origins were dominated by scientists from Central Asia, and ensured the achievements of the Hanafi-Maturidi level in theology.

The Central Asian madrasah did not limit themselves to memorizing the Qoran, but deeply studied Islamic teachings, such as knowledge of the hadeeth, knowledge of the Qoran, theology, and the madrasah teachers tried to teach students not only comprehensive research but also social and natural sciences.

This article deals with the determination of the place of the Central Asia madrasah, the place of the Hanafi teachings, the features of the Hanafi-Maturidi teaching as a subject in the madrasahs and its contribution to the spiritual development of the peoples of Central Asia.

For readers it is important to learn about the peculiarities of religious education in Central Asia, about the place of Hanafism and Maturidism, as well as the study of the work of Central Asian teachers in madrasah classes. The article was written on the basis of the scientific project “Hanafi traditions in Central Asia and the Kazakh spirituality foundations”.

Keywords: madrasah, dars, fiqh, kalam, Hanafism, Maturidism.

Almukhametov A., Smagulov K., Smagulov M.

Waqf in the System of Social Relations.....162

Abstract. This article discusses the concept of Waqf as an Islamic organization aimed at the comprehensive development of society and the state, its relationship with all spheres of life of the population. The Waqf is the main social instrument of the Islamic legal system in restoring social justice and proper distribution of folk remedies. The main problems of the productive work of Waqf and the realization of the maximum benefit of this system are also considered. Waqf advantages over other social systems.

Keywords: Waqf, Society, Usufruct, Beneficiary, Servitude, Society.

SCIENTIFIC LIFE

XXIV World Philosophical Congress “Learning To be Human”

(China, Beijing) the Eyes of the Participant.....171

“Intellectual Culture of Belarus” during the Celebration

of the 90th Anniversary of the Academy of Sciences of Belarus.....176

60 Years for the Benefit of Kazakhstan.....178

JUBILEE DATES

Salima Sagieвна - 75 Years Old!.....181

Nurmuratov Serik Yessentayevich is 60 Years Anniversary.....182

Professor Altai Tayzhanov is 70 Years Old.....183

Contents. Abstracts.....184

Our authors.....192

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Аязбекова Джамиле Скандарбековна – преподаватель Казахстанского филиала МГУ имени М.В. Ломоносова (г. Астана), докторант PhD

Альмухаметов Алий Рауфович – доцент Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак», кандидат философских наук

Бейсембаев Серик Несипкулович – докторант PhD кафедры социологии факультета социальных наук Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева

Жусипбек Галым Омирзакулы – независимый исследователь, исследователь Института «Rethink», Вашингтон, США, доктор PhD

Качеев Денис Анатольевич – доцент кафедры философии Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова, кандидат философских наук

Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор

Курманғалиева Галия Курманғалиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, доцент

Мырзабеков Мұратбек Мырзабекұлы – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасының доценті міндетін атқарушы, философия ғылымдарының кандидаты

Мир-Багирзаде Самира – ведущий научный сотрудник Института архитектуры и искусства НАН Азербайджана, кандидат философских наук, доцент

Молотова Гульбахрем Максимовна – заведующая отделом литературоведения и языкознания Института востоковедения им Р.Б. Суленменова КН МОН РК, кандидат филологических наук, доцент

Нагаева Жанар – независимый исследователь

Нурмуратов Серик Есентаевич – заместитель директора Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Оразбаева Алтайы Иранбекқызы – профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ имени М.В. Ломоносова, доктор исторических наук

Сартаева Раушан Султановна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент

Смагулов Курмет Нурмухамбетович – преподаватель кафедры исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, PhD докторант

Смагулов Мурат Нурмухамбетович – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, PhD доктор

Сыдыкназаров Мухит-Ардагер – главный научный сотрудник Института современных исследований ЕНУ имени Л.Н. Гумилева, кандидат философских наук, PhD доктор политологии

Сихимбаева Дамира Алиевна – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, PhD доктор

Фёдорова Анастасия Евгеньевна – докторант PhD Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Шакиров Сымбат Еркебаевич – докторант PhD кафедры социологии факультета социальных наук Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева.

OUR AUTHORS

Ayazbekova Jamile Skandarbekovna – senior Lecturer of the Kazakhstan Branch of Moscow State University Named after M.V. Lomonosov (Astana), Ph.D

Almukhametov Aliy Raufovich – Associate Professor at the Egyptian University of Islamic Culture «Nur-Mubarak», Ph.D in Philosophical sciences

Beysenbaev Serik Nesipkulovich – Ph.D of the Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Eurasian National University Named After L.N. Gumilyov

Zhusipbek Galym Omirzakuly – Independent Researcher, Researcher of the Rethink Institute, Washington, USA, Grand Ph.D.

Kacheev Denis Anatolevich – Associate Professor of the Department of Philosophy in Kostanay State University Named after Ahmet Baitursynov, Ph.D in Philosophical Sciences

Kenzhetai Dosai Tursynbaevich – International Kazakh-Turkish University Named After K.A. Yassau, Doctor of Philosophy, Professor

Kurmangaliyeva Galiya Kurmangaliyevna – Head researcher of the Social Philosophy Department of the Philosophy Department of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Associate Professor

Murzabekov Muratbek Myrzabekovich – International Kazakh-Turkish University Named after K.A. Yassau, Acting Associate Professor of the Department of Religious Studies, Ph.D in Philosophical sciences

Mir-Bagirzade Samira – Leading researcher at the Institute of Architecture and Art of the National Academy of Sciences of Azerbaijan, Ph.D in Philosophical Sciences, Associate Professor

Molotov Gulbakhrem Maksimovna – Head of the Department of Literary Studies and Linguistics of the Institute of Oriental Studies Named after R.B. Sulenmenova KN MES RK, Ph.D in Philosophical sciences, Associate Professor

Nagaeva Zhanar – Independent Researcher

Nurmuratov Serik Essentayevich – Vice Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical sciences, Professor

Orazbayeva Altay Iranbekkizy – Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Kazakhstan Branch of the Moscow State University Named after M.V. Lomonosov, Doctor of Historical sciences

Sartayeva Raushan Sultanovna – Head Researcher at the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Ph.D in Philosophical sciences, Associate Professor

Smagulov Kurmet Nurmukhambetovich – senior Lecturer, Department of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture, Nur-Mubarak, Ph.D

Murat Nurmukhambetovich Smagulov – Researcher at the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Grand Ph.D

Mukhit-Ardager Sydyknazarov – Head researcher at the Institute of Contemporary Studies of the ENU Named After L.N. Gumilyov, Doctor of Political Science, Ph.D in Political sciences

Sikhimbaeva Damira Alievna – Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Grand PhD

Fyodorova Anastasiya Yevgeniyevna – PhD at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Shakirov Symbat Yerkebaevich – PhD of the Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, L.N. Gumilyov Eurasian National University.

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Ғ.Қ. Құрманғалиева, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері (бас редактор),

С.Е. Бейсбаев, Философия, саясаттану, дінтану институтының ғылыми-ақпараттық бөлімінің жетекшісі (бас редактордың орынбасары),

Н.Ы. Айтымбетов, PhD доктор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері (жауапты хатшы),

Р.Ж. Абдильдина, ҚР ҰҒА академигі, М. Ломоносов атындағы ММУ-дың қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, *Қ.Ұ. Әлжан*, философия ғылымдарының кандидаты, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері *А.М. Әмребаев*, философия ғылымдарының кандидаты, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, *А.Х. Бижанов*, саяси ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры, *Р.Қ. Қадыржанов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, *Д.А. Качеев*, философия ғылымдарының кандидаты, Ахмет Байтұрсынұов атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, *А.Р. Масалимова*, философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, *С.Е. Нурмуратов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, *Б.М. Сатершинов*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының дінтану бөлімінің меңгерушісі, *Г.Г. Соловьева*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері.

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Ә.Н. Нысанбаев, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы, Қазақстан); *Мехди Санаи*, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран, Иран), *А.Д. Кныш*, Мичиган университетінің профессоры (Энн Арбор, АҚШ), *А.А. Лазаревич*, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск, Беларусь); *В.А. Лекторский*, РҒА академигі (Москва, Ресей); Цивин Любомир, Банк институтының профессоры (Прага, Чех Республикасы), *И.Р. Мамедзаде*, Әзірбайжан ҰҒА Философия, әлеуметтану және құқық институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку, Әзірбайжан); *О.А. Тогусакоев*, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы (Бішкек, Қырғызстан); *Уильям Фиерман*, Блумингтон университетінің еңбек сіңірген профессоры (Блумингтон, АҚШ); *Геңри Хейл*, Дж. Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон, АҚШ); *Бюлент Шынай*, Бурса университетінің профессоры (Бурса, Түркия); *Н.А. Шермухамедова*, Мирзо Улутбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент, Өзбекстан); *Беата Эимент*, Гумбольдт атындағы университеттің профессоры (Берлин, Германия); *Мао Юй*, Хуажон ғылыми-техника университетінің профессоры (Ухань, Қытай).

Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Компьютерде жинақтаушы *Ж. Рахметова*

Теруге 03.12.2018 ж. берілді. Басуға 20.12.2018 ж. қол қойылды.

Форматы 70x1001/16 . Есепті баспа табағы 12,25.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Г.К. Курмангалиева, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (главный редактор).

С.Е. Бейсбаев, руководитель научно-информационного отдела Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (шеф-редактор).

Н.И. Айтымбетов, доктор PhD, старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (ответственный секретарь).

Р.Ж. Абдильдина, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук. *К.У. Әлжан*, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *А.М. Амребаев*, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *А.Х. Бижанов*, доктор политических наук, профессор, директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Р.К. Кадыржанов*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, *Д.А. Качеев*, кандидат философских наук, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова. *А.Р. Масалимова*, доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби. *С.Е. Нурмуратов*, доктор философских наук, профессор, заместитель директора Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Б.М. Сатеришинов*, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. *Г.Г. Соловьева*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

А.Н. Нысанбаев, академик НАН РК, председатель (Алматы, Казахстан); *Мехди Санаи*, профессор Тегеранского университета (Тегеран, Иран); *А.Д. Кныши*, профессор Мичиганского университета (Энн Арбор, США); *А.А. Лазаревич*, директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (Минск, Беларусь); *В.А. Лекторский*, академик РАН (Москва, Россия); *Цивин Любомир*, профессор Банковского института (Прага, Чехия); *И.Р. Мамедзаде*, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана, доктор философских наук (Баку, Азербайджан); *О.А. Тогузаков*, член-корреспондент НАН КР, доктор философских наук (Бишкек, Кыргызстан); *Уильям Фиерман*, заслуженный профессор Университета Блумингтон (Блумингтон, США); *Генри Хейл*, профессор Университета Дж. Вашингтона (Вашингтон, США); *Бюлент Шынай*, профессор Университета Бурса (Бурса, Турция); *Н.А. Шермухамедова*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека, доктор философских наук (Ташкент, Узбекистан); *Беата Эшмент*, профессор Университета им. Гумбольдта (Берлин, Германия); *Мао Юй*, профессор Университета науки-техники Хуажон (Ухань, Китай).

Учредитель:

Республиканское государственное казенное предприятие
«Институт философии, политологии и религиоведения»

Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.

Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Компьютерная верстка *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 03.12.2018 г. Подписано в печать 20.12.2018 г.

Формат 70x100¹/₁₆, Уч.изд.л. 12,25.

EDITORIAL BOARD:

G.K. Kurmangaliyeva, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Main Editor)

S.E. Beisbayev, Supervisor of the Scientific-Informational Department of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Editor-in-Chief)

N.I. Aytymbetov, PhD, Senior Researcher Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Responsible Secretary)

R.Zh. Abdildina, Academician of NAS RK, Head of the Faculty of Socio-Humanitarian Disciplines of the Kazakhstani branch of MGU named after M.V. Lomonosov, Doctor of Philosophical Sciences. **K.U. Alzhan**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, **A.M. Amrebayev**, Candidate of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, **A.Kh. Bizhanov**, Doctor of Political Sciences, Professor, Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, **R.K. Kadyrzhanov**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, **D.A. Kacheev**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Kostanay State University named after Akhmet Baitursynov, **A.R. Masalimova**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science at Al-Farabi KazNU, **S.E. Nurmuratov**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Deputy Director of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, **B.M. Satershinov**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Religion Studies at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, **G.G. Solovyova**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK

INTERNATIONAL EDITORIAL RECOMMENDATION:

A.N. Nyssanbayev, Academician of NAS RK, Chairman (Almaty, Kazakhstan), **Majdi Sanai**, Professor of Tehran University (Tehran, Iran); **A.D. Knysht**, Professor of Michigan University (Ann Arbor, USA), **A.A. Lazarevich**, Director of the Institute of Philosophy of NAS Belarus, Candidate of Philosophical Sciences, (Minsk, Belarus); **V.A. Lektorsky**, Academician of RAS (Moscow, Russia); **Tsivin Lubomir**, Professor of Banking Institute (Prague, Czech Republic); **I.R. Mamedzade**, Director of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS Azerbaijan, Doctor of Philosophical Sciences (Baku, Azerbaijan); **O.A. Togusakov**, Correspondent-member of NAS KR, Doctor of Philosophical Sciences (Bishkek, Kyrgyzstan); **William Fierman**, Honored Professor of Bloomington University (Bloomington, USA); **Henry Hale**, Professor of George Washington University (Washington D.C., USA), **Bulent Shynay**, Professor of Bursa University (Bursa, Turkey), **N.A. Shermukhamedova**, Professor of National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Doctor of Philosophical Sciences (Tashkent, Uzbekistan), **Beate Eschment**, Professor of Humboldt University (Berlin, Germany), **Mao Yu**, Professor of Huazhong University of Science and Technology (China).

Founder:

State-owned unitary enterprise «Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies» of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

Published materials don't necessarily reflect the points of view of the editorial board.

Editorial staff reserves the right to select quality articles and is not responsible for the reliability of information in the submissions.

Computer imposition **Zh. Rakhmetova**

Passed to the set on 03.12.2018. Signed in print on 20.12.2018.

The format is 70x1001/16. Found.edit.page 12,25.