



# ӘЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 2 (66) 2019 ж.

# AL-FARABI

## JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

ҚР БҒМ  
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ  
ФИЛОСОФИЯ,  
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ  
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

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

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

2003 ж. шығарыла бастады  
Жазылу көрсеткіші – 74671

### МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

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

<i>Хусаинова Г.</i>	Информационное общество как предмет социальной философии.....	3
<i>Жусупова Б.</i>	Неопределенность социального познания, возведенная в принцип.....	15
<i>Таирова Б., Еменова Г.</i>	Көшпелілер танымының әлемдік философиядағы орны.....	26
<i>Мустафина Т.</i>	Қиянатсыздық идеясының ұғымнан философиялық ілімге айналуы.....	45

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

<i>Коянбаева Г., Заурбекова Л.</i>	Этический контент модернизационных проектов РК как выражение инновационного потенциала духовной культуры казахов.....	59
<i>Қурманғалиева Г.</i>	Казахская ментальность в свете модернизации: историческая ретроспектива и вызовы современности.....	68
<i>Қадыржанова В.</i>	Социально-политическая модернизация как фактор национального строительства в Казахстане.....	84

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



# ӘЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 2 (66) 2019 г.

ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ АЙШЫҚТАУЛАРДАҒЫ  
ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІ –  
КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ  
ПРОЧТЕНИИ

*Тұрсынбаева А., Малдыбек А.*

Қазіргі қазақ мәдениетіндегі инновациялық ойлаудың  
калыптасу ерекшеліктері.....95

*Абдильдина Р.*

Идея «Мәңгілік ел» в духовной культуре казахского народа.....106

*Габитов Т., Мукатаева С.*

Духовная ситуация Казахстана и абаеведение  
в Государственной программе «Культурное наследие».....121

ДІН ТАРИХЫ ЖӘНЕ ДІНИ АҒЫМДАР –  
ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ

*Байтенова Н., Камалова Ф., Қаңтарбаева Ж., Шимшек В.*

Қорқыт ата Ұлы Даланың киелі феномені ретінде.....133

*Есимқұлов Е., Қалмахан Е.*

Діндарлық ұғымы және оны өлшеу мәселелері.....146

ҒЫЛЫМИ ӨМІР –  
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Казахская философия: поиски идентичности  
и тренды духовного развития.....156

Қазақстандағы Жастар жылы аясында Мәскеуде  
өткен халықаралық жас ғалымдар Форумы.....192

**Contents. Abstracts**.....195

**Біздің авторлар – Наши авторы**.....200

**Our authors**.....202

Адрес редакции: 050010, город Алматы, ул. Курмангазы, 29.

РГКП «Институт философии, политологии и религиоведения»  
Комитета науки МОН РК

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

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

**ӘЛ-ФАРАБИ**  
**ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫҚ**  
**ИССЛЕДОВАНИИ**

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,  
ПОЛИТОЛОГИИ  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОМИТЕТА НАУКИ  
МОН РК

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

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

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

## ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Аннотация.* В статье анализируется проблема информационного общества, обсуждаемая в современной социальной философии. Установлено, что в её решении существуют две противоположные концепции. Согласно одной, современное общество в развитых странах или уже стало, или же необратимо становится информационным. Согласно другой концепции, такое общество ещё не наступило. Сторонники точки зрения, согласно которой информационное общество или уже является всецело информационным, или уже становится таковым, в качестве основного образующего его фактора приводят разные – технологический, экономический, связанный со сферой занятости, пространственный и культурный. Большинство таким фактором считает возрастание роли информационных процессов и информационно-коммуникационных технологий. В статье в качестве представителя данной позиции анализируется позиция Дж Нейсбита. В качестве противоположной позиции в статье анализируется позиция Ф. Уэбстера. Последний соглашается с тем, что роль информации в современном обществе значительно возросла, а также получили интенсивное развитие информационно-коммуникационные технологии. Но это, по его мнению, качественно не изменило современное общество, по своей сущности являющееся капиталистическим. Позиция автора ближе ко второй точке зрения. В статье обосновывается положение о том, что современное западное общество, оставаясь по своей сути капиталистическим, тем не менее, внутри себя поднялось на новую ступень и в тенденции может стать информационным. Однако, чтобы оно совершило прогрессивный подъём, оно должно избавиться от тех негативных последствий, к которым уже сегодня привела интенсивная информатизация общества.

*Ключевые слова:* информационное общество, информация, информационно-коммуникационные технологии, виртуальная реальность, симуляция, капитализм.

### *Введение*

В современной социальной философии ведутся дискуссии о том, что представляет собой современное общество. До середины XX в. в западной социальной философии имела чёткая периодизация западноевропейской истории: первая стадия – доиндустриальное общество, для кото-

рого характерно преобладание аграрного сектора в экономике и традиционных социальных отношений и институтов; вторая стадия – индустриальное общество, для которого характерно преобладание промышленного сектора и модернизация социальных отношений и институтов. Но что представляет собой современное западное общество? Такой вопрос встал именно во второй половине XX в. И философы стали искать на него ответ. В 1967 г. Дж. К. Гэлбрейт [2004] издал монографию «Новое индустриальное общество», в которой утверждал, что передовые страны поднялись на новую стадию своего развития – стадию *нового индустриального* общества. Вскоре вышла монография другого известного социального философа Д. Белла [1999] «Грядущее постиндустриальное общество». В ней он утверждал, что приближается стадия *постиндустриального* общества, в котором на передний край выдвигается сфера услуг и производство знания. Затем появились и другие теории. Так, германский исследователь У. Бек [2000] называет современное общество *обществом риска*. Общество вообще, отмечает он, производит две «вещи» – богатство и риски. В современном обществе по сравнению с обществом XX века соотношение между производством богатства и производством рисков радикально изменилось, притом не в пользу производства богатства. Но в целом большинство согласилось, что общество, пришедшее на смену классическому индустриальному, следует считать постиндустриальным.

По поводу названия нового типа общества, пришедшего или приходящего на смену индустриальному Дж. Нейсбит пишет [2003, с. 25]: «Сбитые с толку и не желающие расставаться с прошлым даже наши лучшие мыслители заходят в тупик, пытаясь описать наступающую эру. Гарвардский социолог Дэниел Белл назвал её “постиндустриальной”, и термин прижился. Эры и движения всегда называют “пост-” или “нео-”, если не знают, как их ещё назвать». Всем стало ясно, что современное общество уже нельзя всецело считать постиндустриальным, что оно уже приобрело такие характеристики, которые не позволяют его однозначно определять как постиндустриальное. К тому же не только сам Д. Белл, но и другие теории постиндустриального общества не дали чётких хронологических рамок данного общества. Не случайно вскоре появилась теория *информационного* общества. Так, Дж. Нейсбит [2003, с. 22], выделив десять основных трансформаций современного общества, особо указал на «мегасдвиг от индустриального общества к информационному». Сам термин «информационное общество» был предложен ещё в 1972 г. японским учёным К. Коямой. Однако понятием оно стало значительно позже. Встаёт вполне обоснованный вопрос: что представляет собой данное общество?

### ***Методология исследования***

Основными методами данного исследования стали следующие. Прежде всего применён текстологический анализ. Он позволил вникнуть в суть анализируемых концепций. Применён сравнительный метод: он помог выделить существенное в противоположных концепциях информационного общества. Важную роль сыграл применявшийся в историческом материализме формационный подход. Он позволил судить о том, что информатизация современного капиталистического общества не поднимает его на тот уровень, достигнув которого оно становится качественно новым типом общества.

### ***Общие контуры концепции информационного общества её сторонников***

Существуют различные концепции информационного общества на различных стадиях их разработки. Ф. Уэбстер [2004, с. 13] пишет: «Читая литературу об информационном обществе, просто диву даёшься, сколь велико число авторов, оперирующих неразработанными определениями предмета, о котором пишут. Они всё пишут и пишут об особенностях информационного общества, но при этом их собственные операционные критерии остаются непроясненными». Уэбстер выделяет ряд концепций информационного общества – технологическую, экономическую, связанную со сферой занятости, пространственную и культурную. Наиболее распространённой является первая. Её сторонники и разработчики утверждают, что именно рост информации, её всё более заметная роль во всех сферах современного общества, а также бурное развитие информационных и информационно-коммуникативных технологий и свидетельствуют о том, что современное общество неуклонно становится (а согласно некоторым, уже и стало) информационным обществом.

С точки зрения теории информационного общества, именно информация представляет собой ключевой фактор производства, намного превосходящий производство товаров и услуг. Данная теория придаёт очень важное значение знанию, информации и интерактивным коммуникациям. Многие утверждают, что переход к информационному обществу является социально-онтологическим сдвигом, формированием новой социальной реальности, неведомой предшествующим поколениям [Ван Поведская 2007, с. 18]). Началом информационной революции, или, точнее, стимулом к ней послужила кибернетика, основателем которой был Н. Винер. Позже были разработаны цифровые (дигитальные) технологии, изобретены микропроцессоры и разработаны принципиально новые коммуника-

ционные системы. Всё это и многое другое привело к тому, что получило название «информационной революции».

В настоящее время, согласно Дж. Нейсбиту [Нейсбит 2003, с. 22], происходит «мегасдвиг от индустриального общества к информационному». «В индустриальном обществе, – пишет он [Нейсбит 2003, с. 28], – стратегическим ресурсом является капитал [...]. Но в нашем новом обществе, как первый указал Дэниел Белл, стратегическим ресурсом является информация. Не единственным ресурсом, но самым важным». Новое общество отличается от старого, предшествующего ему, отмечает Дж. Нейсбит, тем, что если прежде массово производили, скажем, автомобили, то теперь массово производится информация. «В информационном обществе, – пишет он [Нейсбит 2003, с. 29], – мы систематизировали производство знаний и усилили наш интеллектуальный потенциал [...]. Новый источник силы – это не деньги в руках немногих, но информация в руках многих». К. Маркс создал теорию прибавочной стоимости, но эта теория, утверждает Дж. Нейсбит, применима лишь к индустриальному обществу. К информационному обществу она неприменима и необходимо создать теорию прибавочной стоимости применительно к этому обществу. Почему? Да потому, считает он, что прибавочная стоимость образуется здесь иначе. Он пишет [Нейсбит 2003, с. 30]: «В информационной экономике... прибавочная стоимость создаётся не трудом, но знанием». Он уточняет [Нейсбит 2003, с. 30]: «В информационном обществе прибавочная стоимость создаётся знанием, то есть трудом такого вида, который Маркс не имел в виду».

Подобно тому, как Д. Белл выделил пять компонентов постиндустриального общества [Белл 1999, с. 18]), Дж. Нейсбит приводит [Нейсбит 2003, с. 34] «пять главных пунктов, характеризующих переход от индустриального общества к информационному, которые следует запомнить:

– Информационное общество есть экономическая реальность, а не мысленная абстракция.

– Инновации в области связи и вычислительной техники ускорят темп изменения благодаря сведению к нулю времени передачи информации (informational float).

– Новые информационные технологии сначала будут использоваться для решения старых задач промышленности, а затем постепенно породят новые виды деятельности, процессов и продуктов.

– В обществе с высокой грамотностью, где нам, как никогда, нужны основные навыки чтения и письма, наша система образования выпускает всё более низкокачественный продукт.

– Технология новой информационной эры – не абсолютная гарантия успеха. Её ждёт успех или провал согласно принципу “технический прогресс - душевный комфорт”».



Дж. Нейсбит не утверждает, что информационное общество уже полностью сформировалось. Он лишь утверждает, что данное общество находится в состоянии становления, но это уже такая стадия становления, когда возврата к прежнему укладу уже нет. Он и его единомышленники отдают себе отчёт в том, что информационное общество ещё не установилось полностью даже в высокоразвитых государствах. Что же касается большинства регионов планеты, то в них оно ещё и не проникло. Для этого, считают авторы, необходима тотальная компьютеризация этих обществ. Но, тем не менее, утверждают они, имеет смысл говорить о неуклонном формировании *новой социальной реальности*. Эта новая социальная реальность породила такие специфические для неё понятия, как «киберпространство», «киберобщество», «виртуальные сообщества», «сетевое общество», «виртуальная реальность» и др. Стали привычными мобильные телефоны, кредитные карточки и, конечно же, Интернет. Обычную почту потеснила, а местами и вытеснила, электронная почта, а также чат (непосредственное письменное общение в реальном времени). «Создание сети Интернет и её использование большим числом людей, – пишет Е. Ван Поведская [2007, с. 37], – приводит к такой ситуации, в которой становится очевидным формирование новых типов социальных отношений и социального взаимодействия».

В условиях информационного общества, утверждают сторонники теории информационного общества, трансформируется сама социальность. Прежние социальные структуры оттесняются на второй план и замещаются теми, которые организованы по принципу *сетей*. М. Кастельс, например, считает, что сети составляют новую морфологию общества и что распространение «сетевой логики» проникает во все сферы общества, в том числе и в сферу повседневности (см.: [Кастельс 1999, с. 494]). Он отмечает, что сетевая форма социальной организации встречалась и раньше в человеческой истории, но в качестве чего-то лишь десятистепенного и более или менее случайного. Сети, согласно ему, представляют собой открытые структуры, обладающие способностью к неограниченному расширению. Применительно к сетевому обществу канадский социолог М. МакЛьюэн в книге «Галактика Гуттенберга» предложил понятие «глобальная деревня», которое означает, что люди живут и действуют локально, в ограниченных регионах, но при этом могут мыслить глобально и даже быть включёнными в глобальную инфраструктуру.

### ***Некоторые сомнения относительно наступления информационного общества***

Среди социальных философов Запада существует тенденция критического отношения к концепции информационного общества. Одним из

скептиков является Ф. Уэбстер. Он пишет [Уэбстер 2004, с. 26]: «Никто не будет отрицать, что информационные сети – важная отличительная черта современных обществ: спутники дают возможность мгновенной связи со всем миром, базы данных одинаково доступны из Оксфорда, Лос-Анджелеса, Токио и Парижа, факсовые аппараты и локальные компьютерные сети стали обыденностью в современном бизнесе. И всё же мы имеем право задать вопрос: почему из-за наличия сетей аналитики относят общество к информационной категории?». Информация всегда была важной составляющей общественной жизни. Первобытный человек тоже не мог обходиться без информации, без неё человечество вообще бы не выжило. И прогресс культуры был в то же время и прогрессом в информационных технологиях. Информационные сети также – давнее изобретение человечества. С тех пор как возник институт государства, возникли контролируемые и поддерживаемые государственными структурами информационные сети. С древних времён существовала почтовая связь. XIX в. уже невозможно представить без газет и журналов. На заре XX в. появились телеграф и телефон. Значительная часть общественно необходимой деятельности (экономической, политической, военной и т. д. была немыслима без этого.

Последние десятилетия XX века и особенно наступивший XXI век действительно совершил громадный прорыв в области информационных технологий. «Современная культура, – пишет Уэбстер [2004, с. 28], – явно более информативна, чем любая предшествующая». Количество активно обращающейся информации в обществе весьма возросло. И это факт. Процессы глобализации требуют всё большего накопления, обработки и передачи информации. Сегодня уже трудно представить человека (по крайней мере, крупного города большой страны) без мобильного телефона, смартфона, планшета, не говоря уже о персональном компьютере. Некоторые индивиды часами погружены в чаты, социальные сети, You Tube, Instagram и т. д. Информационно-коммуникационные технологии достигли очень высокого уровня. Но является ли рост количества и значимости информации, а также невиданный ещё 20 – 30 лет назад информационных и информационно-коммуникационных технологий *критерием* наступления нового типа общества, а именно информационного общества?

Уэбстер [2004, с. 30] по этому поводу пишет: «После рассмотрения различных определений информационного общества нам становится ясно, все они или недостаточно развёрнуты, или неточны, или страдают обоими пороками. Все концепции – технологическая, экономическая, связанная со сферой занятости, пространственная или культурная – дают нам весьма проблематичные понятия относительно того, что, собственно, составляет информационное общество и как его определить». Большинство концеп-



ций информационного общества исходят из *количественных* характеристик. Возросло количество информации – это и есть показатель того, что наличное общество вступило в новую фазу. Уэбстер приводит следующие слова философа Т. Розака (Цит. по [Уэбстер 2004, с. 32]): «Для теоретиков информационного общества совершенно не важно, передаем ли мы факт, суждение, плоское “общее место”, глубокое учение, высокую истину или грязную непристойность». И действительно, в современном мире наряду с достоверной информацией циркулирует и совершенно недостоверная, ложная (фэйковая, по терминологии последних лет) информация.

Уэбстер подчёркивает, что, несмотря на заверения теоретиков информационного общества о том, что последнее представляет собой особый тип общества, настоящее общество является всё тем же *капиталистическим* обществом по своей сути. «Короче говоря, – пишет он [Уэбстер 2004, с. 370], – глобальное сетевое общество, в котором мы сегодня оказались, – более полное воплощение, или, если угодно, трансмутация, хорошо известных принципов капиталистического общества». Поэтому, заключает он [Уэбстер 2004, с. 372 – 373], «те, кто считают, что в последнее время информационное общество стало уже реальностью (или становится ею), используют критерии, которые соответствуют их технократическим убеждениям. Они пытаются показать, что информационное общество возникло, измеряя явления, которые, как они полагают, характерны для этого общества, что выглядит довольно странно. В качестве количественной меры выбирают информационные технологии, стоимость созданной информации, увеличение числа занятых в информационной сфере, насыщенность общества информационными сетями или очевидный (а поэтому, казалось бы, и не нуждающийся ни в каких подсчетах) взрывной рост количества знаков и значений».

### ***Являются ли современные развитые западные общества информационными обществами?***

Мы привели две позиции по вопросу о том, каково современное развитое западное общество. Согласно одной, оно является информационным или же неуклонно становится им, и возврата назад нет. Согласно другой, оно никакое не информационное, хотя информация в нём играет значительно бóльшую роль, чем в предыдущие периоды. На наш взгляд, выбрать ту или иную позицию в качестве всецело приемлемой невозможно. Нельзя не согласиться со сторонниками первой позиции в том, что рост и распространение информационных процессов вносит значимые изменения в жизнь людей и в функционирование общества в целом. С этим соглашаются и их оппоненты. Тот же Ф. Уэбстер [2004, с. 165] пишет: «Все, кому приходит-

ся заниматься анализом развития современного общества, признают, что в нем чрезвычайно возросла роль информации и информационных технологий. Даже беглый взгляд убеждает, что сегодня мы сталкиваемся, например, с существенно бóльшим, чем ранее, количеством графических образов и способов их распространения. Сегодня весь мир опутали информационные сети, работающие в реальном масштабе времени и передающие данные с такой скоростью, которая делает телеграфию и телефонию 1970-х годов безнадежно устаревшими. Общеизвестный пример – стремительное распространение Интернета: к концу 2000 г. доля домохозяйств в Великобритании, которые имели к нему доступ, составляла уже треть и быстро росла». Но Уэбстер и его сторонники тоже правы в том, что *сущность* общества от всех этих новшеств *не изменилась*.

И действительно, Уэбстер прав в том, что от того, что информационные потоки и информационно-коммуникационные технологии заполнили сегодняшний мир, по сути ничего в типе общества или, выражаясь языком марксистской философии, в его формации качественного изменения не произошло. Если подходить строго, то и концепция постиндустриального общества не обосновала факта радикальной трансформации капиталистического общества. Д. Белл [1999, с. 18] отмечает, что смысл теории постиндустриального общества «может быть понят легче, если выделить пять компонентов этого понятия.

1) В экономическом секторе: переход от производства товаров к расширению сферы услуг.

2) В структуре занятости: доминирование профессионального и технического класса.

3) Осевой принцип общества: центральное место теоретических знаний как источника нововведений и формулирования политики.

4) Будущая ориентация: особая роль технологии и технологических оценок.

5) Принятие решений: создание новой «интеллектуальной технологии». Все эти признаки можно считать как просто эволюционные изменения, не ведущие и не могущие сами по себе привести к качественной трансформации общества. И в действительности такой трансформации не произошло. Она произошла лишь в теории. Сейчас появилась концепция общества знания, якобы приходящая, а, по мнению некоторых теоретиков и уже пришедшая, на смену информационному обществу. Так, согласно Г. Бехманну [2010, с. 134], «современную стадию развития информационного общества следует понимать как общество знаний». А вот К.Х. Делокаров [2010, с. 18] не усматривает различия между информационным обществом и обществом знания. Он пишет: «Общество, основанное на знаниях», сущностно не отличается от информационного общества, по-

скольку и для того, и для другого конституирующим фактором является знание». По проблеме общества знания вышла коллективная монография и в Казахстане (см.: [Казахстан на пути... 2017]). Все эти разногласия, на наш взгляд, обусловлены тем, что кардинального изменения общества не произошло и не происходит. Качественным переходом к новому типу общества был бы переход от капиталистической формации к какой-то иной. Индустриальное общество, постиндустриальное общество, информационное общество, общество знания и т. д. являются лишь *стадиями одного и того же* капиталистического общества.

### Заключение

Анализ концепций индустриального общества позволяет сделать вывод о том, что утверждение целого ряда исследователей (в настоящей статье оно представлено позицией Дж. Нейсбита) о том, что уже наступило или ещё только наступает информационное общество как принципиально новый тип общества), нельзя признать отвечающим действительности. В отстаиваемой этими исследователями концепции *преувеличена* роль увеличения значения во всех сферах общества информационных процессов и новейших информационно-коммуникационных технологий, что и принимается ими за образование нового типа общества – информационного общества. Утверждения же противников данной концепции (в статье она представлена позицией Ф. Уэбстера) о том, что по сути всё это не привело ни к каким изменениям, тоже принять нельзя. Данная точка зрения правильна в том отношении, что капитализм остался капитализмом. Она, однако, неверна в том отношении, что не признаёт того, что внутри самого капитализма происходят важные изменения, которые отличают его от капитализма XIX и большего периода XX веков. Следовательно, мы можем сделать следующий вывод: нынешнее общество в развитых капиталистических странах находится в процессе своей эволюции, нынешний этап которой характеризуется повышением значения информации и информационных технологий, а также роли знания, о чём пишут сторонники концепции общества знания.

Можно ли это считать формой прогресса? Конечно, можно, но невозможно не видеть того негативного, что приносит и уже принесло в общество расширение информационных потоков и достижения информационно-коммуникационных технологий. Отметим лишь один момент. Процессы информатизации приводят к трансформации структуры социального пространства. В этих условиях реальное общество, продолжая существовать, как бы дублируется посредством создания виртуального двойника. Социальное пространство в сфере виртуальной реальности замещается вирту-

альным пространством. Снижается роль географического пространства и возрастает роль «информационного пространства». С помощью технологий виртуальной реальности социальная реальность замещается её компьютерными симуляциями. Погружаясь в виртуальную реальность, индивид начинает взаимодействовать не с людьми и предметами, а с симулякрами, не всегда оказываясь способными проводить чёткую демаркацию между виртуальной и действительной реальностью. Они зачастую переносят на реальную конкретную социокультурную действительность правила и способы поведения в виртуальных мирах, где не существует никакой ответственности за своё поведение, где нет страха, боли или угрызений совести за свои поступки. В обществе даже создаётся мнение, что коммуникация в сфере виртуальной реальности *и есть* собственно коммуникация. В сфере виртуального пространства ныне обращаются огромные объёмы информации. Но отсюда не следует, что это приводит к повышению качества самой информации. Каждый не раз убеждался на своём личном опыте, что в этом массиве и потоке всевозможной информации немало содержится информации ложной, дезинформации и т. д., о чём сказано выше. Информационно-коммуникационные технологии приводят к тому, что между людьми сокращается *реальное* общение и замещается виртуальными его суррогатами. Общество фактически деструктурируется, атомизируется, но уже не только реально, как это имеет место в классическом буржуазном обществе, но и виртуально. Индивид включается в многообразные виртуальные объединения, но, тем не менее, остаётся реально изолированным от других людей. Но и не только. Интернет породил хакерство, компьютерный шпионаж. Посредством Интернета возможно объединение не только тех или иных групп по каким-то мирным интересам, но и разного рода фундаменталистов, экстремистов и даже террористов. И это лишь один из негативных аспектов процессов информатизации.

### **Библиография**

Бек, У. 2000. 'Общество риска. На пути к новому модерну'. М., Прогресс-Традиция, 384 с.

Белл, Д. 1999. 'Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования'. М., Academia, CLXX + 786 с.

Бехманн, Г. 2010. 'Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний'. М., Логос, 247 с.

Ван Поведская, Е. 2007. 'Формирование новой социальной действительности: информационное общество', Бим-Бад, Б. М. & Ван Поведская, Е. & Масейра, А. Д. *Человек и новые информационные технологии: завтра начинается сегодня*. СПб., Речь, сс. 16–47.

Гэлбрейт, Дж. 2004. 'Новое индустриальное общество'. М. ООО «Издательство АСТ», ООО «Транзиткнига»; СПб.: Terra Fantastica, 602 с.

Делокаров, К. 2010. 'Является ли «общество, основанное на знаниях», новым типом общества?', *Концепция «общества знания» в современной социальной теории*, Сборник научных трудов. М., ИНИОН РАН, сс. 11–38.

'Казахстан на пути построения общества знания (философское исследование)'. 2017. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 397 с.

Кастельс, М. 1999. 'Становление общества сетевых структур', *Новая постиндустриальная волна на Западе*. Антология. М., «Academia», сс. 492–505.

Нейсбит, Дж. 2003. 'Мегатренды', М., ООО «Изд-во АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 380 с.

Уэбстер, Ф. 2004. 'Теории информационного общества'. М., Аспект Пресс, 400 с.

### Transliteration

Bek, U. 2000. 'Obshestvo riska. Na puti k novomu modernu' [Risk Society. Towards a New Modernity]. М., Progress-Tradicija, 384 s.

Bell, D. 1999. 'Grjadushee postindustrial'noe obshestvo. Opyt social'nogo prognozirovaniya' [The Comingpost-Industrial Society. Social Forecasting Experience]. М., Academia, CLXX + 786 s.

Behmann, G. 2010. 'Sovremennoe obshestvo: obshestvo riska, informacionnoe obshestvo, obshestvo znanii' [Modern Society: Risk Society, Information Society, Knowledge Society]. М., Logos, 247 s.

Van Povedskaja, E. 2007. 'Formirovanie novoi social'noi deistvitel'nosti: informacionnoe obshestvo' [Formation of a New Social Reality: the Information Society], Bim-Bad, B.M. & Van Povedskaja, E. & Maseira, A.D. *Chelovek i novye informacionnye tehnologii: zavtra nachinaetsja segodnja*. SPb., Rech', сс. 16–47.

Gyelbreit, Dzh. 2004. 'Novoe industrial'noe obshestvo' [New Industrial Society]. М., ООО «Izdatel'stvo AST»: ООО «Tranzitkniga»; SPb.: Terra Fantastica, 602 s.

Delokarov, K. 2010. 'Javljaetsja li «obshestvo, osnovannoe na znaniyah», novym tipom obshestva?' [Is «Knowledge Based Society» a New Type of Society?], *Koncepcija «obshestva znaniya» v sovremennoi social'noi teorii*, Sbornik nauchnyh trudov. М., INION РАН, сс. 11–38.

'Kazahstan na puti postroeniya obshestva znaniya (filosofskoe issledovanie)' [Kazakhstan on the Way to Building a Knowledge Society (Philosophical Research)]. 2017. Almaty, IFPR KN MON RK, 397 s.

Kastel's, M. 1999. 'Stanovlenie obshestva setevyh struktur' [Formation of a Society of Network Structures], *Novaja postindustrial'naja volna na Zapade*. Antologija, М., «Academia», сс. 492–505.

Neisbit, Dzh. 2003. 'Megatrendy' [Megatrends], М., ООО «Изд-во АСТ», ЗАО НПП «Ермак», 380 с.

Uyebster, F. 2004. 'Teorii informacionnogo obshestva' [Theories of the Information Society]. М., Аспект Пресс, 400 с.

**Хусаинова Г.**

**Ақпараттық қоғам әлеуметтік философия пәні ретінде**

Мақалада қазіргі заманғы әлеуметтік философияда талқыланатын ақпараттық қоғамның мәселесі талданады. Оның шешілуінде екі қарсылас тұжырым бар екені анықталды. Бір елдің пікірінше, дамыған елдердегі заманауи қоғам немесе қазірдің өзінде қайтымсыз ақпараттық сипатқа ие болды. Басқа тұжырымдамаға сай, мұндай қоғам әлі келмеді. Ақпараттық қоғам қазірдің өзінде толығымен ақпараттық болып табылатын немесе қазірдің өзінде қалыптасқан көзқарастың жақтаушылары негізгі өндіруші фактор ретінде әртүрлі технологиялық, экономикалық, жұмыспен байланысты, кеңістіктік және мәдени көзқарастарды айқындайды. Олардың көбі бұл ақпараттық үдерістер мен ақпараттық-коммуникациялық технологиялардың рөлін арттыру. Мақалада осы лауазымның өкілі ретінде Дж. Насбиттің позициясы талданады. Қарама-қарсы ұстаным ретінде, мақалада Ф. Уэбстің позициясы талданады. Соңғы ақпарат қоғамның қазіргі заманғы қоғамдағы рөлі айтарлықтай өсті, сондай-ақ ақпараттық-коммуникациялық технологиялардың қарқынды дамуы. Бірақ бұл, оның пікірінше, сапалы өзгерген жоқ, қазіргі заманғы қоғам, ол мәні бойынша капиталистік болып табылады. Автордың позициясы екінші тұрғыдан жақсырақ. Мақалада қазіргі заманғы Батыс қоғамының, негізінен капиталисті сақтап қалу туралы ұсыныстың негізділігі, дегенмен, өз кезегінде жаңа деңгейге көтеріліп, үрдіс ақпараттық болады. Дегенмен, ол біртіндеп көтерілу үшін қоғамның интенсивті ақпараттандыруына әкеліп соққан теріс салдардан арылуға тиіс.



## НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ, ВОЗВЕДЕННАЯ В ПРИНЦИП

**Аннотация.** Тема статьи затрагивает новый методологический и концептуальный аспект современного социального познания, связанный с принципом неопределенности. Этот принцип впервые был выведен в начале прошлого столетия учеными-естествоиспытателями, но приобрел далеко идущие последствия, став главным предметом не только научных, но и философских размышлений.

Автор статьи исследует современные социальные и научно-философские предпосылки возникновения проблемы неопределенности в познании. Исследуются причины возрастания фактора неопределенности в современном социальном познании. Новизну работе придает тот факт, что принципы неопределенности и даже неразрешимости в современном социальном познании присутствуют не как его случайный, а как закономерный существенный атрибут.

Общество «отягощено» фактором субъективности. Носителями социальных законов являются люди, наделенные сложностью внутренней духовной и психической организации. Поэтому социальное движение отмечено фактором внезапности, непредсказуемости.

Усложнение и ускорение современной социальной жизни, многообразие и разнообразие общественных связей и отношений, их децентрированность и неустойчивость легитимируют принцип неопределенности в познании социальных процессов.

Принцип неопределенности в познании, о котором заявило современное естествознание, а вслед за ним и обществознание, свидетельствует о том, что науки XX-XXI веков коснулись более глубинных уровней бытия в сравнении с классической эпистемологией. Отсюда подчеркивается необходимость и актуальность перехода к новым научным и философским парадигмам исследования, конституирующим принцип неопределенности в когнитивном пространстве и отвергающим инфляцию истины.

**Ключевые слова:** методологический, социальный, принцип неопределенности, научный, предпосылки, социальное познание, когнитивный, эпистемология

### *Введение*

В эпистемологии довольно долго считалось, что в ходе любого познания можно четко определить объект без какого-либо существенного воздействия на него со стороны субъекта. И это делало актуальной, прежде всего, онтологическую проблематику, а перед гносеологией ставилась

задача адекватной теории отражения окружающего мира, поддающегося классическому измерению. Но уже в Новое время гносеологическая проблематика усложняется и фундаментализируется. Вопрос о познании мира ставится во главу угла, от его решения зависят важные философские конструкты, дискурсы, парадигмы, затрагивающие проблему соотношения человека и мира, соотношения объективного и субъективного. А вообще существует ли в поле человека объективность как таковая?

Иммануил Кант [1966, с.74] одним из первых назвал вопрос о познании основным философским вопросом, краеугольным, методологическим, по степени глубины и важности превосходящим онтологический. Мыслитель, как известно, совершил коперниканский переворот в докантовской догматической философии, которую до возникновения скептицизма назвал даже «деспотической». Что я могу знать? Отсюда: что я должен делать? И уже в итоге: на что я могу надеяться? А по большому счету: что такое человек? И эти кантовские вопрошания - как возврат к великому Сократу: «Познай самого себя!».

В Предисловии к своей знаменитой работе «Критика чистого разума» Кант пишет [1966, с. 76]: «Я понимаю под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов». Выходит, в дилемме онтология – гносеология онтологическое и гносеологическое, с одной стороны, проявляется амбивалентность, но, с другой, примат гносеологического бесспорен. Отсюда важным аспектом является разработка когнитивной методологии.

Об острой необходимости правильного инструмента познания твердо заявили философы – ученые Нового времени, когда произошел расцвет естествознания с присущим ему активистским, Богом данным, духом управления природой, духом человека – Творца, человека – Господина. И это коррелировало с оригинальной деистической и пантеистической системой, согласно которой Бога можно понять из книги Природы. У Галилея природа написана Богом языком математики, у Бэкона изучение законов природы обязательно выводит на идею Создателя.

У истоков изучения книги Природы стоит Исаак Ньютон, который первым сорвал с нее «покрывало мистики», редуцировав до Природы - машины, вызвав всплеск научно-технического прогресса и заложив фундамент классической парадигмы научного познания, атрибутами которой выступили: жесткий рационализм, линейное, однонаправленное рассмотрение объектов, четкая дихотомия объекта и субъекта познания, абсолютный детерминизм, идеализация изучаемых процессов. Именно на этих традиционных

позициях стояло классическое естествознание в связке с социальной философией. И только в XX веке механико-редукционистская установка «пошатнулась» в принципах абсолютности, полной адекватности отражения природной, социальной и гуманитарной картины мира.

### *Методология исследования*

В рамках исследования применен метод критического анализа работ европейских и российских философов, эвристического анализа и синтеза научного и историко-философского материала. В контексте когнитивной проблематики современного социально-философского дискурса, легитимирующего принцип неопределенности, использованы методы социальной синергии и социальной гетерологии, а также методы конкретно-исторической обусловленности, системности, целостности, единства исторического и логического.

### *Неопределенность в естествознании*

В конце XIX столетия картина мира, нарисованная классической наукой, начинает подвергаться сомнению в связи с новейшими открытиями в естествознании, известными как «кризис физики». В результате ньютоновская физика обнаруживает свою ограниченность, недialeктичность, тем самым создав предпосылку для теории относительности Эйнштейна. К тому же в физике утверждается корпускулярная и волновая теории света, что изменяет взгляд на соотношение вещества и энергии, квантовая физика открывает антипротон, доказывающий существование двух форм материи – частиц и античастиц, и это приводит к тому, что *неопределённость* становится актуальной как *научной*, так и *философской* проблемой.

Философская постановка проблемы неопределенности в познании приобрела большую значимость после *естественнонаучного* анализа процессов микромира, и именно ученые впервые заговорили о ней, сделав предметом острых дискуссий. Так, в 1927 году в области квантовой механики немецкий физик Вернер Гейзенберг открыл принцип неопределенности, который разрушает автономию объекта и субъекта познания. В естественно-научном знании актуальной становится проблема нового видения, новой трактовки соотношения субъекта и объекта, проблема перестановки акцентов в связке субъект – объект. Более того, открытие В. Гейзенберга, казалось, указывает на *принципиальную* непознаваемость, *неопределенность* естественных процессов микромира.

Дело в том, что в мире макротел мы измеряем их координаты в пространстве и скорости во времени, существенно не влияя на них. Но в мире

квантовых явлений это практически невозможно, так как, измеряя параметры, мы воздействуем на всю систему. Сам процесс измерения, например, положения частицы в пространстве, неминуемо отразится на ее скорости, причем непредсказуемо, то есть вычислить ее окажется невозможным. Другими словами, для того чтобы измерить какую-то величину микрообъекта, необходимо приложить для этого определенную энергию измеряющего прибора, а чем точнее требуется измерить, тем, соответственно, больше энергии прикладывается; прикладываемая энергия действует на микрообъект, влияет на его параметры, что, в итоге, мешает точному измерению. Словом, речь идет о принципиальной неопределенности в познании элементарного физического мира, обнаружении границ человеческого познания. Подобное открытие, безусловно, подвергло сомнению лапласовский оптимизм в отношении получения жестко-детерминированной модели Вселенной.

Вся постнеклассическая наука заявляет, что мир как объект познания во многом сложнее, неопределеннее, чем представлялось ранее: он имеет непростую онтологическую организацию, нелинейную структуру; в нем периодически сменяются хаотичность и упорядоченность через процессы самоорганизации, обнаруженные и описанные синергетикой; он демонстрирует нестатичность, незавершенность, фрактальность, незамкнутость, неравновесность. Этот сложный, онтологически множественный, динамический, нелинейный мир со множеством обратных связей развивается по таким же сложным законам с массой скрытых внутренних процессов и с большим трудом поддается изучению, поэтому в процесс его познания включается именно *неопределенность* как неотъемлемый существенный атрибут.

Неопределенность и ранее присутствовала в классических научных системах, была их элементом, но все же рассматривалась как нетипичный, специфический, нехарактерный, чуждый, даже экстремальный феномен, который связывался либо с неполнотой научного описания, либо с субъективными особенностями познающего субъекта. И лишь с появлением квантовой механики в научный лексикон и методологию стал проникать принцип неопределенности, но и тогда его сферу ограничивали только микромиром.

Детерминистские установки классической науки в конце концов были радикально разрушены синергетикой, теорией динамических систем, теорией струн, которые установили неизбежность и закономерность появления в неравновесных системах детерминированного хаоса и, тем самым, включили неопределенность в процесс описания множества макро- и мегасистем, в том числе в описание и объяснение социальных процессов. Перед современной эпистемологией была поставлена задача: соотносить

традиционную классическую методологию изучения с неопределенностью, непредсказуемостью поведения исследуемых объектов и даже неразрешимостями в процессе познания.

Современные индетерминистские позиции в научной картине мира были усилены появлением феномена фрактальности, который атрибутивно присущ сложным нелинейным объектам. Концепция фракталов – часть синергетики. Синергетика как общенаучная методология и направление исследования возникла в конце XX века и своей основной задачей объявляет поиск общих принципов и закономерностей, обуславливающих процессы самоорганизации в различных природных и социальных системах. Под самоорганизацией понимаются процессы самовозникновения упорядоченных в пространстве и во времени структур в сложных неравновесных макро-системах, расположенных вблизи точек бифуркации, в которых системы слабеют и становятся неустойчивыми. Под воздействием незначительных внешних воздействий, или флуктуаций, данная система может резко измениться. Это и есть процесс возникновения порядка из хаоса. Понятие хаоса переосмысливается, возникает новое понятие *детерминированного* или динамического хаоса как сложной неявной упорядоченности, существующей потенциально и способной проявиться во множестве самых разных структур, приведенных в систему.

Был обнаружен интереснейший факт, что в неравновесных системах под воздействием внешней среды, энергии и вещества устанавливается равновесие. Как результат, создаются новые упорядоченные устойчивые структуры и новые процессы самоорганизации. Эта совершенно новая естественнонаучная концепция является очередным подтверждением принципа самодвижения и саморазвития материи.

Постнеклассическая наука утверждает качественно новую картину мира не только по сравнению с классической, но и в сравнении с квантово-релятивистской, неклассической, возникшей в середине XX века. Она отказывается от образа мира, состоящего из элементарных частиц, и заявляет о мире как совокупности нелинейных процессов.

Поэтому природные явления невозможно описать традиционным научным языком. «Наука становится наукой о природе в ее становлении, наукой о событии, сущем в его бытии, где бытие понимается не как субстанция, а как становление, различие, событие» [Жеримов 2011, с. 245].

Такое изменение картины мира в естествознании не могло не отразиться на социальном познании. Общество, социум, человек, несомненно, являются гораздо более сложными, нелинейными, открытыми, диссипативными системами, развитие которых трудно однозначно проанализировать, особенно в эпоху грандиозных научных открытий XX-XXI веков.

### Неопределенность в социальных науках

Вопрос об особой природе социо-гуманитарного знания остро ставился еще мыслителями XVIII – начала XIX веков. В этой связи следует упомянуть сочинение итальянского философа, основоположника философии истории и этнической психологии Джамбатиста Вико «Основания новой науки об общей природе наций», в которой он предугадал полемику последующих лет об особой специфике обществензнания. Однако подобные интенции не были поддержаны «верховным жрецом социологии» Огюстом Контом, продолжающим «петь гимн» наукоцентризму Нового времени. Но интерес вызывает тот факт, что все последующие течения позитивизма этот самый наукоцентризм не разделяют.

Как закономерная обратная реакция на пансциентизм пробуждается «философия жизни», которая в лице Вильгельма Дильтея предлагает идею о разделении наук о природе и наук о духе, подразумевая принципиальную невозможность инструментов естествознания объяснить сложные механизмы общественных процессов. А потому ни редукционизм, ни слепая экстраполяция как методы познания не в состоянии помочь исследовать общество, что означает необходимость разработки новой, особой, подходящей для анализа общественных процессов методологии наук о человеке, ориентированной не столько на его *объяснение* а на его *понимание*.

Об особой важности проблемы методологии социального познания в середине XIX – начале XX веков заявили мыслители Баденской (Фрайбургской) школы неокантианства – Вильгельм Вильденбанд и Генрих Риккерт. Выражая антипозитивистские философские настроения, они призывали вернуться к трансцендентальному методу И. Канта, реанимируя основные кантовские идеи в области гносеологии, согласно которым в познавательном акте субъект имеет дело не с самим объективным миром, а с человеческим отношением к нему, с содержанием человеческого сознания. Поэтому необходимо создать соответствующую когнитивную методологию, лейтмотивом которой баденцы выдвигали аксиологическую составляющую, в которой особенно важны ценностные императивы. Этим неокантианцы внесли свой вклад в развитие социальной эпистемологии, фундирующей идею социального измерения любого знания, зависящего от исследовательского интереса ученого, который представляет собой не абстрактный субъект, а осмысленно действующий, руководимый собственным индивидуальным духом.

Именно на такого субъекта делает ставку Макс Вебер, исследуя социальные действия и подчеркивая, что не общество определяет индивидов, а наоборот, индивид, его действие формирует общество. Социальные действия – это осмысленные, мотивированные поступки людей для дости-



жения определенных целей. Вебер классифицирует социальные действия, различая:

- целерациональные, т. е. направленные на достижение твердо-определенной цели;
- ценностно-рациональные, т. е. осуществляемые в режиме духовных ценностей;
- аффективные, т. е. основанные на чувствах, эмоциях, аффектах;
- традиционные, т. е. действия по привычке, согласно устоявшимся традициям.

Ключевые положения классической социологии стали меняться. Это такие как:

- понимание человеческого сообщества как абстракции, движимой утопическими проектами идеальных государств;
- линейное понимание истории (отсюда идея «конца истории»);
- ориентация на внешнего человека (человека вообще);
- абсолютизация идей целеполагания и целесообразности;
- жесткий детерминизм;
- конъюнктурность;
- игнорирование проблемы качества человеческой жизни (в связи с жестким рационализмом и конструктивизмом).

Мы живем в эпоху глобальной перестройки важнейших сфер жизни человека. Высока динамика и энергетика современности, сопровождающаяся пестротой явлений и событий, свершений и драм, традиций и новаторства. Современный человек помещен в ситуацию вызова, турбулентности, и, чтобы выстоять, необходима постоянная напряженность, высокая мобильность, вынужденная смена привычных ориентиров, ломка смыслов. Он пребывает зачастую в парадоксальной и абсурдной реальности, к которой не готов.

Как показывает история человечества, в такие напряженные периоды коренных преобразований разрываются привычные связи-отношения людей, и человек невольно высвобождается, оставаясь наедине со своими проблемами, со своей «экзистенцией». Человек «вырывается» из собственно человеческого бытия. Он все время только готовится жить. Поэтому конец воспринимает как неожиданность.

Вырисовывается знакомая картина современного общества: людей много, благодаря современным средствам коммуникации круг общения широк, но связи между людьми кратковременны, поверхностны, функциональны, а самое главное, люди проносятся по нашей жизни как «слова и вещи» (М. Фуко). Более того, за социальными масками человек не видит человека, все больше отчуждаясь от него. Подобную тенденцию еще в начале XX века точно уловил Л.Н. Толстой [1975, с. 355], о чем писал в

романе «Воскресение»: «они (чиновники – Б.Ж.) видели перед собой не людей и свои обязанности перед ними, а службу и ее требования, которые они ставили выше требований человеческих». С точки зрения американского социолога Д. Белла [1990, с.91], «люди должны учиться жить друг с другом». Люди должны учиться жить по-человечески. На сегодняшний день обнажился странный и страшный парадокс человеческого бытия: человек не может жить по-человечески.

Эта пугающая тенденция современности привела к тому, что в области социально-философского дискурса XX века особенно вычленился и обострился антропологический аспект, в рамках которого один из основоположников экзистенциализма Мартин Хайдеггер выдвигает на рассмотрение тайну человеческой сущности как экзистенции, как тайну неопределенного фона, на котором возможно проявление, просвечивание, улавливание этой сущности. Именно экзистенциальная составляющая человеческого бытия делает актуальной проблему неопределенности в социальном познании. Экзистенция – это то, что априори уже всегда процессуально, всегда-не-завершено. «Трансцендирование за собственные пределы» [Хайдеггер 1993, с. 7] ставит в качестве первостепенной философской проблемы проблему неопределенности.

Неопределенность человека, несомненно, проецируется на общество. По мнению одного из ярких представителей постмодернизма Жана Бодрийяра [2000, с. 83], «все современные общества с их ценностями основаны на принципе неопределённости». «Постметафизическим плюрализмом» называет такую ситуацию немецкий философ Юрген Хабермас [2002, с. 102].

Состояние неопределённости будущего общества как состояние экзистенциального ужаса остро отмечается в футурологии и обозначается у американского философа Элвина Тоффлера как «футурошок», тем более, что для таких нерадужных прогнозов есть все основания. Футурошок вызван многими негативными тенденциями современного общества, такими как разорванность связей, децентрированность, нестабильность, нивелирование нравственных ориентиров, отсутствие системообразующих принципов, отчего прогнозы на будущее открыты и неопределены.

Проблема неопределенности в социальном развитии, как выясняется, является одной из ключевых в культурологии и философии постмодернизма, который возводит «принцип неопределённости» в ранг главного для деструкции онтологии принципов. Деконструктивистский смысл неопределенности в культуре, в том числе познавательной, представлен в работах Ж. Деррида, Ж. Делёза, Ж.-Ф. Лиотара. Ж. Бодрийяр, называя разбросанными и фрактальными ценности современного общества, основным его принципом называет неопределенность и нестабильность. Природа также оказалась втянута в социально-цивилизационный процесс.

Такая ситуация создает мощные стимулы для развития социальной философии. Общество обращается к социальной философии тогда, когда не знает, как развиваться дальше, когда перспективы развития смутны, когда оно испытывает жизненную необходимость новых реформ в своем функционировании, в системе социальных связей, вызванных широкой разветвленностью и разнородностью общественной системы в целом, то есть гетерогенностью.

«Гетерогенное общество резко повышает требовательность к философии, изучающей социальные процессы. Традиционные методы мышления перед лицом новых задач оказываются неудовлетворительными. Возникает необходимость преодолеть сложившиеся стереотипы в философии. Эта необходимость реализуется за счет изменения и углубления теоретико-методологических основ социально-философского познания» [Керимов 2007, с. 5]. Поэтому социальная философия вынуждена менять свой подход к изучению общества, менять исследовательскую парадигму, что обусловлено и незрелостью классической методологии, и относительной простотой социальных процессов в классическую эпоху, и усложненностью социальной жизни в современную неклассическую – постмодернистскую эпоху.

К таким новым социальным парадигмам можно отнести социальную гетерологию, синергетическую, науку сложности, номадологическую и другие.

### *Заключение*

Какой статус имеет принцип неопределенности – онтологический или гносеологический? Сам Вернер Гейзенберг придавал ему однозначно онтологический статус. А онтологическая неопределенность выводит на понятие хаоса. Поэтому вопрос о статусе неопределенности имеет глубокий философский смысл. Это вопрос о принципиальной возможности или невозможности познания, о детерминированности или индетерминированности бытия.

Принцип неопределенности как важнейший атрибут постнеклассического философского дискурса присутствует в большей степени в гуманитарном и социальном познании. Объекты социального познания – сложные, неравновесные, нелинейные системы, усложненные реалиями современного социума.

Современная динамика общественного развития, процессы глобализации, расширение социального пространства, острые противоречия и кризисные явления общества усложняют динамику современного социального мира и закладывают традиции неопределенности и даже неразрешимости в области социальной философии, создавая необходимость новых исследовательских парадигм.

Принцип неопределенности социального познания как важнейший его атрибут объясняется, прежде всего:

1. своей экзистенциальной составляющей: неопределенностью, нераскрытостью индивидуальной сущности, неопределенностью бытия главного носителя общества – человека, который одновременно представляет собой и объект социального познания, и субъект, заключая, таким образом, в себе гибридную сущность. Отсюда его внутренняя раздвоенность, противоречивость, парадоксальность;
2. идеями децентрации человека как субъекта деятельности;
3. фрактальностью человека и общества;
4. кризисом рационализма;
5. неопределенностью социальных прогнозов;
6. гносеологическими неопределенностями и другими факторами.

Но при этом нельзя допустить новой пугающей постмодернистской тенденции «инфляции истины» в связи с открытием релятивистских концепций истин.

Обсуждаемая проблема имеет важное научно-теоретическое и практическое значение. Реалии современного социума требуют изменения методологии социального познания, с тем, чтобы находить гуманные, ориентированные на человека теории и способы разрешения напряженных социальных ситуаций на фоне социальной «турбулентности», непредсказуемости, при котором любое действие вызывает цепную реакцию нежелательных процессов и даже катастроф.

### **Библиография**

- Белл, Д. 1990. 'Культурные противоречия капитализма'. М., Этическая мысль, 158 с.
- Бодрийар, Ж. 2000. 'Прозрачность зла'. М., Добросвет, 255 с.
- Кант, И. 1964. 'Критика чистого разума. Предисловие к первому изданию'. М., Мысль, 799 с.
- Керимов, Т. 2011. 'Бытие и различие: генеалогия и гетерология'. М., Академический проект, 256 с.
- Керимов, Т. 2007. 'Неразрешимости'. М., Академический Проект, 215 с.
- Толстой, Л. 1975. 'Воскресение'. М., Художественная литература, 485 с.
- Хабермас, Ю. 2002. 'Будущее человеческой природы'. М., «Весь Мир», 144 с.
- Хайдеггер, М. 1993. 'Время и бытие'. М., Республика, 448 с.

### **Transliteration**

Bell, D. 1990. 'Kyltyrnye protivorechiia kapitalizma' [The Cultural Contradictions of Capitalism]. М., Eticheskqaiia mysl, 158 s.

Baudrillard, J. 2000. 'Prozrachnost zla' [Transparency of evil]. М., Dobrosvet, 255 s.

Kant, I. 1966. 'Kritika chiistogo razyma. Predislovie k pervomy izdaniuiy' [Criticism of Pure Reason. Preface to the First Edition]. М., Mysl, 742 s.

Kerimov, T. 2011. 'Bytiye i razlichkiye: genealogiya i geterologiya' [Being and Difference: Genealogy and Heterology]. М., Akademicheskiiy proekt, 256 s.

Kerimov, T. 2007. 'Nerazreshimosti' [Undecidabilities]. М., Akademicheskiiy proekt, 215 s.

Tolstoy, L. 1975. 'Voskresenie' [Resurrection]. М., Hydojestvennaia literatyra, 485 s.

Habermas, Y. 2002. 'Bydychee chelovecheskoi prirody' [Future of Human Nature]. М., «Ves Mir», 144 s.

Heidegger, M. 1993. 'Vremia i bytie' [Time and Being]. М., Respyblika, 448 s.

### **Жусупова Б.**

#### **Қағидаға айналған әлеуметтік танымның бейанықтылығы**

Мақалада бейанықтылық қағидасына байланысты заманауи әлеуметтік танымның жаңа әдіснамалық және тұжырымдамалық аспектілері қарастырылады. Бұл қағида өткен ғасырда ғана жаратылыстану саласындағы ғалымдармен айналымға енгізіліп, ғылыми ғана емес, философиялық толғаныстардың пәніне айналып, кең қолданысқа ие бола бастады.

Мақаланың авторы танымдағы бейанықтылық мәселесінің заманауи әлеуметтік және ғылыми-философиялық алғышарттарын зерттейді. Қазіргі замандағы әлеуметтік танымдағы бейанықтылық факторының өсу себептері зерттелді. Жұмыстың жаңашылдығы заманауи әлеуметтік танымдағы бейанықтылық, тіпті шешілмейтін қағидалар кездейсоқтық деп емес, заңды маңызды арибут деп қарастырылуында байқалады.

Қоғам субъективтілік факторымен «жүктеулі». Әлеуметтік заңдарды үйлестірушілер болып табылатын адамдардың ішкі рухани және психикалық ұйымдасуы күрделі. Сондықтан да әлеуметтік қозғалысқа кенеттілік, құпиялылық, кездейсоқтық тән.

Қазіргі заманғы әлеуметтік өмірдің күрделілігі мен жеделдеуі, әлеуметтік қатынастар мен қарым-қатынастардың алуантүрлілігі мен әралуандылығы, олардың орталықсыздандыруы және тұрақсыздығы әлеуметтік процестерді танудағы бейанықтылық қағидатын заңдастырады.

Қазіргі заманғы жаратылыстану ғылымы мен әлеуметтік ғылымдардан кейінгі танымдағы бейанықтылық қағидаты ХХ және ХХ ғасырлардағы ғылымдардың классикалық эпистемологиямен салыстырғанда, тереңірек деңгейге жететінін көрсетеді. Осыдан келіп, когнитивті кеңістікте бейанықтылық қағидатын құрастырып, ақиқат тапшылығы мойындамайтын жаңа ғылыми және философиялық зерттеу парадигмаларына өту өзектілігі айқындала түседі.

## КӨШПЕЛІЛЕР ТАНЫМЫНЫҢ ӘЛЕМДІК ФИЛОСОФИЯДАҒЫ ОРНЫ

*Аннотация.* Бұл мақалада көшпелі дүниетанымның өзіндік ерекшелігі отырықшы халықтармен салыстырыла зерттелді. Діни сенім мен дәстүрді қабыстыра ұстайтын, көшпелі халықтардың дүниетанымының қалыптасуына ықпал еткен тәңірлік, зороастризм, ислам діндерінің ықпалы дін философиясы негізінде зерделенді. Ұлттық және әлемдік діндердің тарихтағы орны мен олардың адамзатқа тигізген ықпалында ұлттық болмысты жоғалтып алмаудағы мәні ашылды.

*Түйін сөздер:* көшпелілер, зороастризм, ислам, шаманизм, дін философиясы, ұлттық болмыс, рух.

### *Кіріспе*

Көшпелілер мен отырықшылардың дүниетанымы мен өзіндік ерекшелігі тарихи сабақтастықтың аясында зерделенді. Осының негізінде әлемнің үлгісін жасап, кеңістікті қорғаушылармыз деп санаған көшпенділер дүниенің жұмбақтылығы мен адам болмысының жұмбақтылығын тануда, тылсым сырлардың өзіндік құпиясын тануға ұмтылған тұстарын адамның ішкі әлемі мен табиғат сырларын үндестікте зерделеу арқылы қарастырылған.

Қазақ даласын мекендеген көшпелілердің айға, күнге, жұлдызға табынуын өзге халықтармен белгілі бір үндестік табатын тұстары тарих философиясы негізінде зерделенді. Көшпелі түркі халқының дүниетанымында шамандық үрдіс пен оттың атқаратын қызметі күні бүгінге дейінгі аралықта қазақ дәстүрлерімен сабақтаса байланыстың үзілмегенін анықтау болып отыр. Ұлттық болмыстың нышаны дінге емес дәстүрге беріктік танытқан жағдайда өркендейтінін таныту болып отыр.

### *Әдіснама*

Көшпелілер мен отырықшылардың қоғамдағы орны, саяси ұстанымы мен мәдени-рухани байланысы салыстырмалы әдіс тұрғысынан зерделенді. Екі түрлі дүниетанымның өзіндік құндылықтық бағдарын анықтауда логикалық тәсіл қолданып, өркениетті мемлекет қалыптастырған тұстары



тарих философиясы аясында қарастырылып, тарихи деректермен көмкерілді.

### ***Көшпелі түркі халқының танымындағы политеистік түсінік***

Жалпыадамзатқатәнкүнге, айғатабынудәстүрідетүркіхалықтарында сақталған. Күнге табыну әлемдік мистерияда Митра культі деп аталынса, айға да табыну объектісі, кейіннен исламдық фетешизмнің біріне айналған. Ғалым Ғ. Есім шаманизм тақырыбындағы әдебиеттерді саралай отырып, қазақ арасындағы бақсылықты зерттеушілердің оны дінмен шендестіруіне қарсылық танытып, Д. Самовасовтың «шаман сенім мен дін емес – жеке адамның әрекеті» деген ойына қосылды. Шаманизм исламның тарауына кедергі болған. Егер шамандықтың негізінде сенім мен дін жатпаса онда исламның тарауына неге кедергі болады. Оның негізінде діни сенім жатыр. Шаманның болжағыштық қасиетінің күшті болуы мен аруды емдеу жолындағы әрекеті ғылыми дәлелді қажет етпеген. Шаман әрекеті жеке адамның әрекеті. Көпке тән құбылыс емес. Осы жеке әрекет оны өзгеден даралаған. Даралап тұрған күш оның тылсым болмысқа иелігі. Ал тылсым күшті дінмен көмкереміз. Шамандық әрекетті дінсіз, сенімсіз қарастырсақ, сонда оның не болғаны? Шамандық әрекеттің ғылымда қалыптасқан теориясы жоқ, ол тек практикада іске асқан. Зерттеуші А. Сұрапбергенов: Ислам дәуіріне дейін үстем идеология болып келген шаманизм әрекет етуін өз еркімен тоқтатқысы келмеді. Шаманизм мен ислам арасындағы күрес әдет-ғұрыптарын және құдайларын бір-біріне қарама-қарсы қою арқылы жүрді. Мұның өзі сайып келгенде феодалдар арасындағы идеологиялық күреске айналды. Олардың бір тобы шамандық әдет-ғұрыптарды сақтап қалуға тырысса, көрші мұсылман елдерімен сауда қатынасын жасасуды жақтаған екінші бір тобы ислам дінін қабылдауға ниет білдіре бастады. Қазақстанның орталық және солтүстік өлкелерінде бұл күрес бірнеше ғасырға созылды деген болатын. Бұл орынды айтылған пікір.

Шаман – бақсылардың белгілі бір діннің өкілі болмауының тағы бір дәлелі, олар өздері мекен еткен аймақта қандай дін үстем болса, сол дінмен біте қайнасып кеткен. Исламды қабылдаған соң Орта Азия мен Қазақстанда шамандық мұсылмандық сипатқа ие болды. В.Н. Басиловтың [1984, 206 б.] дұрыс аңғарғанындай «молда мен шаманның арасындағы қарама-қайшылық енді әртүрлі идеологияның соқтығысуы емес, бар болғаны кәсіби бәсекелестік еді. Өзінің дүниетанымынан шамандар басқа дұрыс мұсылмандардан айырмашылығы болмады. Шамандар рәсімдерін бастамай тұра Алла мен әр түрлі мұсылман әулиелерге, тек одан кейін барып көмекші аруақтарға – исламның қасиетті кітабы – Құранда келтірілген

періштелерге назар аударып, көмек сұрады». Діни нанымдардың алғашқы формалары таза күйінде болмай, бір-бірімен тұтасып жатты.

Австралия аборигендерінде тотемизм, Сібір мен Қиыр Шығыс халықтарының арасында магия мен шаманизм практикасы үстем болса, Африка халықтары фетишизмге бейімділік танытты. Көшпелілер тарихи санасында діннің ықпалы болғанымен тек өзіне қажеттісін алып, танымына қайшы келген үрдістен бойын тасалатып отырған. Осының негізінде көшпелінің ұрпағы саналатын қазақ халқы монотеизмге жетіңкіремей, далалық политеизмде қалған. Шоқан осы көшпелілердің соның ішінде қазақ халқының танымында бұл айшықты құбылыс екеніне ғылыми зерттеу жұмысын жүргізу арқылы келген. Көкке, күнге, айға, құтты мекенге бас иіп, сонымен қоса діни нанымның негізі өз орталарынан ұлы тұлғаны қалыптастыртып, табынған. Оған дәлел «Оғызнаме», моңғолдың «Құпия шежіресі», Өтеміс қажының «Шыңғыснамесінен» көреміз. Мо-Дэ, Шыңғыс хан, Темір, Едіге – бәрі табыну объектісі болған. Олардың ерен еңбегі халық жадында, ел тағыдырына келгенде кесіп тұрып шешім қабылдаған тұстары ел жүрегінде аңыз болып қалған. Ә. Марғұлан [1985, 71 б.] бұл наным туралы: «Қытай жазбаларында ол кездегі ғұн, үйсін, қаңлылар өздерінің қоғам қорғайтын батыр, ерлерін көбінесе «Тәңір», «Күн», деп айтатын болған. «Тәңірі» ескі үйсіндердің тілінде «мықты», «ер», «күдіретті» деген мағынада жұмсалып, кейін табынатын нәрсеге (көбінесе аспанға) айналды». Көшпелі түркілер елдік үшін ерлікке барған батырларына тәңірден жаралған деп тірісінде құрмет көрсетсе, өлгесін «аруак» деп дәріптеген. Әрине, «аруак» сөзі арабтардан келсе де, оның мағынасы көшпелілер ортасында алғаш қалыптасқан. Аруакқа сыйыну тек қазақ дүниетанымына ғана тән емес, әлем халықтарының бірқатары, оның ішінде ежелгі славян халықтары мен ежелгі қытай мен жапон, африкалық тайпалар арасында да осы дәстүр болған. Қазақ дүниетанымында «аруак» ұғымы киелі сипатқа ие. М.Х. Дулати «Тарих-и-Рашиди» еңбегінде: Рухта өлім болмайды, оның өмірі мәңгі. Рухтың материалдық күші сарқылмайынша оның денесі өмір сүреді. Ал оның материалдық (денесінің) күші сарқылғанда, оның денесі жоқ болып кетеді де рухы таза күйде қала береді [Дулати 2003, 459-460 бб.]. Шоқан М.Х. Дулатидің осы ойымен келіседі. Адам дүниеден қайтқанда, тән тұрағы жаннан айырылғандағы рухтың күйін айтып отыр. Рухтың мекені мен күйі белгісіз. Рух таза күйінде тәуелсіз күшке ие болса, оның таза болмыстық күйі адамға мәлім емес. Рухтың жебеп, қолдап отыратынына сенген. Шоқан түркілер танымында адамның дүниеден қайтқаннан кейінгі рухы кейінгі ұрпақты желеп жебеуші есебіндегі күшті «аруак» атқарғанын меңзеген.

Ата-бабалар аруағына сыйыну салты арғы замандардан келе жатқан ұлы дәстүрді сақтау, жалғастыру жауапкершілігінен туған. «Аруақ» дегеніміздің өзі бұл ғұмырдан өткен адамның рухы. «Аруақ» – күш, қуат, дем деген ауыспалы мағынасы бар «рухтың» көпше түрі, негізінен араб тілінен ауысқан сөз. Аруаққа сыйыну – тіршілікте іске асырған істеріне байланысты айрықша қасиет иесі саналған аталардың рухымен қанаттану, «мұрагерлік-жауапкершілікке» талаптану ұғымын білдіреді. Аруаққа сыйыну салты ұрпақты жауапкершілікке тәрбиелеуде, патриоттық сезімді ұштауда орасан зор әлеуметтік мәні болған. Жаугершілік заманда өзге елдің жерінде қаза болған батырларын еліне әкеліп жерлейтін болған. Хан, би, батырлардың басына күмбез орнату, оларға қошамет көрсету үрдісі көшпелі халықта, әсіресе, қазақтарда атадан балаға мирас болған. Бұрынғы обаларды қазір күмбезді мазарлар алмастырған. Ескі обалар мен кейінгі күмбезді мазарлар қазақтардың ең қасиетті құлшылық ететін орындарына айналған.

### ***Түркілік танымға бақсылық үрдіс пен зороастризмнің ықпалы***

Халықтың дүниетанымы оның мифімен тікелей байланысты. Аңыздан ақиқатты аршу бүгінде маңызды. Көне дәуірлерде адамдар өз көздері толық жетпесе де, басқа да тіршілік иелері бар деген ойда болған. Мифтік әлемнен білетініміз, адамдар мен перілер арасындағы қатынас фольклорлық туындыларда көптеп кездеседі. Мысалға алатын болсақ, Қарабураны алайық. Белгілі ғалым Ә. Кекілбаев «Елдік пен ерлік киесі» деп аталатын тарихнамалық эсседе былай дейді: Қарабура – адам болсын, жоқ тек ұран ғана болсын, мейлі X–XI ғасырларды дүниеге келген Қарахан мемлекетіне байланысты құбылыс. Көшпелілер мұсылман дініне кіруіне байланысты және одан кейінгі оқиғалардың әсерімен ежелгі ұрандары мен еншілерін, таңбалары мен айырым белгілерін өзгертіп отырған. Оған қандай мемлекеттің құрамында қандай маңызға ие болғаны әсер еткендігін баяндайды» – деген болатын. Бұл біздің тарихтағы орнымыз бен танымдық қабаттарымызды тануға жұмылдырады. Өткенді тану одан сабақ алу бүгінгі ұрпақ үшін маңызды. Ғасырлар бойы дін мен мәдениеттен ажыраған тұстарымызды тануға көмектесе, екіншіден төл дүниетанымыздың кемшін тұсын толықтыруда жігер қосады. Еліміздің еңсесі биік тұруы үшін өткенге салауат айтып, болашаққа үміт арту жолында тарихи жадыны жаңғырту тұр. Тарихи сана аңыздан ақиқатты аршып, терең пайымдау жасаудан тұрады.

Шоқан былай дейді: фин, түркі және монғол тайпалары адамзаттың дамуына түрлі кезеңдерде және тілі жағынан да ықпал еткеніне күмән жоқ. Фин, түркі, монғол тілдерінің әсіресе, соңғы екеуінің туысқандығын

көптеген ғалымдар мойындады. Сібірлік көшпенділер мен түркі-монғол тайпаларының аңшы тайпалары шамандықты ұстай отырып, өмір сүру сипаты мен тілінде осман түріктері мен Қазан татарларына қарағанда, өзіндік тұрмыс ерекшеліктері көп. Мұсылман діні олардың тұрмыстық ерекшелігінен, ұлттық өзгешелігінен айырады: Қазан татарларын алыңыздар, олардың Батыйлық монғолдар мен Батый әскерінің түркі-қыпшақтармен қосындысынан шыққаны тарихтан белгілі. Айтыңыздаршы, Еділ монғолының бойында оның шығу тегін байқататын не бар? Ештеңе. Қазандықтар, османлылар, қырымдықтар Құран мен Исламға берілгені сонша, бірде-бір ұлттық ертегісін немесе көне ән-жырын сақтамаған, – деген болатын [Уәлиханов 2010, 249 б.]. Рухани жалаңаштану – көнеден келе жатқан аңыз, жыр дастандардан қолүзу, ұлттық болмыстан айрылу. Ұлттық болмыстан айырылған елдің тамыры жалаңаштанып қалатыны анық. Ондай ұлт тарих өтінде жойылып кету қаупінде тұрады. Тарихта әлемдік діннің ықпалы ұлт танымына қатты әсер еткен тұсы көп. Әлемдік діндер ұлттың бағзыдан келе жатқан аңыз- жыр, дастандар, салт-дәстүр, әдет-ғұрыпын жойып, тілінің өзін шеткерлеткен. Ислам парсы, түркі халықтары арасына таралғанда келеңсіздіктер көп болған. Әлемдік діннің ұлттық мұрағатқа тигізген кері ықпалын көрсетіп отыр.

Ендеше, қазақ халқы исламға дейінгі және исламнан кейінгі танымын талдау қажет. Қазақ халқыдіннен гөрі дәстүрге, отырықшылықтан гөрі көшпелікке бейім. Ұлт дәстүріне қайшы келмейтін діни танымға қолдақ көрсеткен. Қ.А. Иассаuidің де діннің сыртқы қабаты шарифат, ішкі дәні тарихат деуінде осындай мән жатыр. Көшпелілер танымына қызығушылық танытпаған ұлт жоқ. Рухани болмысын асқақтатып тұратын өміршен идеяларды дүниенің тылсым сырымен жымдастыра алған. Осы таным таллайды өзіне қаратты. Оған тарихта Ахеменид патшасы Кирдің сақтардан жеңіліс табуы, Ескендір Зұлқарнайынның Сыр бойына жетіп, далалықтар арасына дендеп кіре алмаса да, ойкуменаны түгел жауладым деп қайтқан жорықтарында күшпен жаулап алу пиғылы жеңіліс тапқанмен, мәдени ықпалдастық пиғылы жеңіске жеткен.

Тарихта көшпелі халықтардың танымына қызығушылық танытқан еуропалық ғалымдар болды. Түркі халықының тарихы мен мәдениетін тану еуропалықтар мен ресейліктер үшін маңызды болды. Византияның селжүктерге қарсы күресі кезеңінде Осман түріктерінің тарихын зерттеу басталды. Осының негізінде түрік мемлекетінің тарихын тереңдей зерттеу Еуропада қатты қолға алынды. Еуропа тарихшыларының Марко Поло, Джувени, Рубриктер Орта Азия мен Моңғолда болған саяхатшылардың еңбектері дәлел. Жергілікті деректер еуропа тарихшыларын таңғалдырған. Осы тұста көшпелілер тарихын зерттеуге құлшыныс еуропалық ғалымдарда арта түскен. Бұл кезде Осман түріктерінің тарихын, мәдени-

рухани құндылықтарын зерттеу ісі әлемдік түркологияға қарқынды түрде үлес қосты. Ресей империясы көшпелілердің әдет-ғұрпын, салт-дәстүрін зерттеуге қатты күш жұмсады. Оған түркілер мен моңғолдардың және көршілес қытай секілді ұлттың тарихын зерттеу қолға алынып, әртүрлі экспедициялық жұмыстар жүргізілді.

Адамзат баласы үшін оттың атқаратын қызметі ерекше болған. Шоқан Банзаровтың дұрыс көрсеткеніндей, шаман халықтарға көк тәңірі – Хормузда сияқты парсылардан кірген. Біз бұл тұрғыда онымен толықтай келісеміз, алайда кірме нәрселер Банзаровтың ойлағанынан да едәуір көп көлемде енген деп шамалаймыз. Шамандық алғашқыда дүниеге тұрпайы табыну түрінде анықталды, жалпы көк идеясында оның барлық жеке бөліктері, яғни күн, ай, жер, ол да жеке бөліктерімен: өзен-тауларымен, керемет тастарымен, ағаштарымен т.б. қадір тұтылды. Ақ және қара тәңірі идеясы, отқа табыну шамандардың (бірақ шамандықтың емес) парсылардан кірген нағыз өнері болуы мүмкін, тіпті материя-көк ретіндегі және құдай – мәңгі түріндегі аспан дуализмі де деген болатын. Шоқан бойынша, шамандықта зороастризм дінінің әсері бар. Бұл жерде екі басты мәселе: біріншіден, Банзорвтың пікірімен келісетін келіспейтін жағы бар, екіншіден, шаман мен шамандықты тұтастықта қарастырады. Ақ және қара тәңірі идеясының негізі отқа табыну болса, бұл үрдіс шамандарда болғанын меңзейді. Шаман адам бар жерде шамандық бар. Шамандық сеніммен айналысатын да шаман. Шоқан шамандыққа зороастризмнің әсері барын алдыға тарта отырып, оның оңтүстік иран мен солтүстік арабияға қарағанда, ырым-жораға, салт-санаға бай екенін негіздейді. Орта Азиядағы зороастризм дінінің өзіне тән ерекшелігін көрсетті. Екіншіден, шамандар мен шамандық болмысты қабыстырып ұстауда жергілікті дін мен салт-дәстүр және ырым-жоралғыны астастыру жатқанын көреміз. Оңтүстік иран мен солтүстік арабиядағы шамандардағы шамандық пен Орта Азия жеріндегі шаман мен шамандықтың айырмашылығында жергілікті халық дүниетанымындағы ырым-жоралғылар салт-дәстүрмен астасатын тұсының аражігін ажыратқан.

Тарихтан белгілі анабиліктің заманы өтіп атабилік орнағанда таптық теңсіздікті байқатқан. Оны ру мен тайпа көсемдері тас табыттарға салынып жерленіп, қабіріне қымбат жиһаздар қоса көмілген. Осыдан қола дәуірінде күнге және отқа табыну үрдісі кеңінен етек алғанын көреміз. Қабірге қызыл жоса себуден отқа табынып, қанға сиынуды көрсетіпті. Қызыл түсті қастерлеудің негізі күнге, отқа табынудың нышаны болған. Қола заманынан қалыптасқан ата-баба аруағына табыну мен қастерлеу. Кешегі зороастризм сенімінде негізгі табыну объектісі «от» болса, отқа табыну дәстүрі кейінгі түркілік әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерде кең таралып бүгінгі күнге жеткен. Дәстүрлі қазақ дүниетанымында отпен ала-

стау дәстүрі осы қола дәуірінен кележатқан үрдіс пен зороастризмнің сарқыншағы. Жер бетіндегі халықтардың дүниетанымында аспандағы айға бірдеңе көрінсе, жердегі тіршілік бірдеңеге ұшырайды деп сенген. Сондықтан да ай тұтылғанынан шошынбайтын халық болмаған.

Біздің жыл санауымызға дейінгі XI ғасырдағы ескі қол жазбасының мәлімдеуінше: ай тұтылса, халыққа кесепат тап болып, қалаларды аштық жайлап, қантөгіс қырғындар басталған. Ежелгі Римнің негізін салған Ромул құрсаққа түскен күні де, қабырге кірген күні де ай тұтылса, ежелгі еврей аңыздарына сүйенсек: Ғайса пайғамбар құрсаққа енген күні де, крестке керілген күні де ай тұтылыпты. Осыдан айдың тұтылуынан әлем халықтарының барлығыда шошынып, айға назар аударғанын көреміз. Түркі халықтары айды, күнді құрмет тұтқан. Оған табиғи қажеттілікті өтеу кезінде де жүзін не айға, не күнге қаратпаған.

Шаманизмнің тәңірі біртіндеп басқа құдайлардан бөлініп, монотеистік дінге жақындаған. Түркілердің қағаны тәңірге табынуды қолдап, оны мемлекеттік монотеистік дінге ауыстырды. Белгілі бір халық немесе этностың шығу тегін хайуанаттармен немесе өсімдіктермен туыстық байланыста қарастыруда аңыздың орны ерекше. Бұл әлем халықтарының барлығына тән. Әр халықтың шығу тегін айқындайтын аңыз бар. Генеологиялық жағынан жақын және тілдік құрамының ұқсастығына қарай дүниетанымдық ерекшелігімен байланыстыра қарастыру ғылымның барлық саласында ғалымдар өз ойын, көзқарасын қалыптастырып келді. Мысалға алатын болсақ, XIX ғ. II-ші жартысында дінтанудағы салыстырмалы талдау қолданыла бастады. Солардың бірі Макс Мюллер бұл әдіснаманы тіл білімінен ала отырып, ондағы тарихи-салыстырмалы белгіні пайдалана отырып, салыстырмалы дінтану мен салыстырмалы мифтану ілімін қалыптастыруға ұмтылды. Ол «Тіл-Ойлау-Дін» үштігін негізге ала отырып, тіл мен ойлау мәселелері алғашқы қауымдық құрылысқа тән болса, ал діннің дамуы адамзаттың саналы өмірінде қалыптасқанын көрсете отырып, тіл мен діннің генетикалық байланысы көптеген мәселелерді шешуге мүмкіндік беретіндігін көрсетті. Ол көне тілдерді зерттеу адам жанының терең құпияларына еруге және байырғы адамдарды шынайы сенім мағынасын ашуға мүмкіндіктер берсе, ал Г.Ф.Крейцерде діннің ең көне тамырлары мифтер мен рәміздерден іздестіріліп, дін тарихы және дін феноменологиясы тұрғысынан қарастырған. М. Мюллер мифті «тілдің ауруы» ретінде қарастырып, дін тарихын зерттеудегі көптеген қиыншылықтар көне ойларды жаңашалап, байырғы тілдерді қазіргіге аударуда бұрмалаудан туындайтынын атап көрсетті. Ол миф тілдің сипатына байланысты екендігін былайша тұжырымдайды: әйелдік және ер адамдық түрлерді (род) иеленетін тілдері бар халықтардың мифтік әңгімелерінде персонификациялау жүреді. Мәселен, Африка тайпаларындағы түрге



бөлінбейтін тілдерде мифология персонификацияланбаған. Яғни, мифтің тамырларын тілдің өзгермеген сипатына байланысты іздестіру керек. Адам мен әлемнің пайда болуы туралы әр түрлі діни сенімдердегі тұжырымдамаларға салыстырмалы талдау жасаған М. Мюллер көне діндерде көптеген ортақ мазмұнға ие екендігін айтты.

Әрбір халық өзінің түп атасын адамнан, құдайдан, табиғаттан іздеген болса, әрбір тайпалық, рулық құдайлардың тілге байланысты жеке өзіндік атаулары болған. Бұдан бастапқыда барлық халықтардың дінінің жалпы бірлігі ашылды. Ол діндегі қалыптасқан: ақиқат және жалған, дуалистік және монотеистік, генотеистік және атеистік сияқты жіктеулерге сыни көзқараспен қарап, тілдің жіктелуіне ұқсатып, өзінің жаңа жіктеуін ұсынды. Оның түсінігі бойынша, тіл мен дін халықты қалыптастырады, тіпті тілге қарағанда, дін оған айтарлықтай ықпалды деген.

Табиғаттағы тылсым күштерге сыйыну адам баласының санасы толыспағаны. Исламға дейінгі наным-сенімнің ислам дінімен қабысатын тұсы қазақ халқының танымы. Шаман адамдар дүниенің тылсым сырының мәніне үңіледі және адам мен табиғат, өмір мен өлімнің ішкі тылсымдық сырына барып, өзіндік болмыстың құпиясына тек шамандар шамандық қасиетті дарыта отырып жеткен және ем-дом арқылы жүргізген аурудан сауықтыру жолын солар біліп, халықтың көкейінен шыққан.

Ғалым Ә. Марғұлан бақсылардың бойындағы барлық қасиеттерді Қорқыт баба бойынан табылатынын айта келіп: «Қазақтар бұл атақты ескі жырауларды бақсы дейді, монғолша үйретуші, түркмендер – бақшы деп өздерінің ақын-жыршыларын айтады. Қазақ арасында әрбір кісі бақсы бола бермейді», – деп жазса, Қ. Жұбанов бақсылықтың басында музыка, үн, сазбен қатыстылық жатқанын айта келіп: «Табиғаттан тысқары сыртқы бір күштер мен адамның астарласуына керек болған магиялық бір бөлшек екенін көреміз», -деген пікір айтады. Шоқан қазақтар арасындағы шамандық дін туралы айта келіп, оның дүниеге келуі табиғатқа жалпылай және жекелей сыйынуға байланысты, -дейді. Оның түсінігінде шамандар аспан тәңірі мен рухтың жердегі қолдаушылары есебінде саналады. Шаман сиқырлық қасиеттермен қоса білікті, талантты, басқалардан мәртебесі жоғары: ол ақын да, күйші де, сәуегей және емші, сегіз қырлы бір сырлы адам. Осы жерден біз шамандық қасиет екінің бірінде болмайтын, өзіне тән тылсымдық құпиясы өзіне ғана мәлім болатын табиғи болмысқа ие ерекше жанды айтамыз. Шамандық тұқым қулайтын болмысқа ие. Көрінетін және көрінбейтін әлеммен байланысқа түскенде ерекше бір рухани күшке ие.

1240 жылы Моңғол императоры Күйіктің ордасында арнайы сапармен болған христос діндары Плато Карпини көшпелілердің діни наным-сенімдері туралы: «Олар тек қана бір құдайға, яғни Тәңірге ғана

сыйынады, оны көзге көрінетін және көрінбейтін дүниенің барлығын жаратушы, бақыт пен бейнеттің себепшісі, түпкі иесі» деп жазады. Сол кезеңде өз дінін насихаттап жүрген тағы бір христос тақуасы жиһангез Вильям Рубрукке сұхбаттасқан Мөңке хан Тәңірі туралы: «біз оның (Тәңір) арқасында тірі жүреміз һәм оның бұйрығымен өлеміз, оған ғана шын жүрек-ниетімізді арнаймыз» деп жауап берген. Түрік жұртына будда дінін таратқысы келген билеушілерге Тоныкук «...ескі салтта қала берген дұрыс, храм салсақ бағзы дәстүрден жұрдай боламыз, будда, дао ілімінің әсерінен мейірбан, момақан күйге түсіп, жауынгерлік мінезінен айырылған түріктерді Таң империясы оңай-ақ жаулап алады» деп уәж айтып, тойтарыс береді. Демек, көшпелі елдің билеушілері қуатты әлемдік діндердің миссионерлеріне тап келген жағдайда оларға Тәңір сенімінің құндылықтарын қарсы қойып, рухани жеңістерге жетіп отырғаны тарихи жазбаларда нақтылы көрініс тапқан [Тойшанұлы 2010, 165 б.]. Тәңіршілдік сенім ислам дінінің элементімен араласып, оны ығыстыруға ұмтылған. Бізге белгілі VII–VIII ғғ. ислам діні XX ғ. дейін Қазақстан жеріне біртіндеп ене бастаған. Осы үздіксіз таралу түпкілікті қабылданбаған. Шоқан тәңіршілдік сенімін терең зерттеп, ислам дінін қазақ халқы толықтай қабылдаған жоқ деп пайымдауы орынды. Далалық танымға негізделген ойдың қуаты, ғасырлар бойы халықты мұратынан айырмаған. Түркі халықтарына ортақ рухани мұра қордаланып зерттелген сайын, ел мен елдің арасын жақындататын сабақтастық арта түседі. Бүгінде тарих өтінен оқиғаларды зерделегенде теріс жақтарын немесе ұлттық масаттануға өзек болар деректі суыруға ұмтылмай, болашақ кәдесіне жарайтын мүдделерді іздеу маңызды.

«Ер Төстік» ертегісінде перінің қызы Бекторы Төстікке ғашық болуы, халық аңыздарында Баба түкті шашты Әзиз дария жағасында пері қызына ұшырасса, Асан Қайғы пері қызына ғашық болады. Аңыздарға сүйенетін болсақ, Асанның анасы – пері қызы болса, «Едіге батыр» жырында Едігенің анасы – пері қызы. Перілер туралы сенім халық ұғымында шындық болып қалыптасқаны соншалық, ақиқат түрінде айтылып келген. Халқымыздың түсінігінде қасиетті адамдар періден қыз алған. Осы жағынан алғанда Перілер адам кейіптес. Халық ауыз әдебиетінде Перілердің адамға зияны тиетін тұстарында сомдалған. «Пері соғып кеткен» «Пері сокқыр» деп көңіліне қаяу түсірген адамына қарата айтқан. Мұндай түсініктер осындай нанымның негізінде қалыптасқан.

Жалпы адамзатқа тән дүниетанымдағы ұқсастықтарды аңғару, өзіндік байланыстарды пайымдау, табиғи заңдылықтарды зерттеу үстінде қалыптасқан мифтік, діни, ғылыми сана адамдардың саяси-әлеуметтік, этикалық болмысында да өз кескін келбетін қалыптастырған. Мұндай мифтік сананың түбегейлі бітімдік болмыстық құрылымын жете та-

нымау өзімізді тануға енжарлық таныту. Тарихты мифке айналдырмай ұлттық және ғаламдық тарих үшін маңызды оқиғалардың байыбына бару маңызды. Өзін тануға ұмтылмаған ұлт өзін өзгеге сыйлата алмас. Көшпелі халық қашанда өр мінезімен досы мен дұшпанының алдында да басының қадірін асырып ұстаған. Дүниенің қызылды жасылды құлпырған дүниеқоңыздығына басын ауыртпаған. Билеріміз жаугершілікті заманда: «біз қазақ деген байтақ елміз, басымыздан сөзді асырмаған елміз» деп әділ уәж айта білген. «Көкте бір тәңір қолдай гөр, ұрпағымызды жебей гөр» деп басына қиын іс түскенде де көктегі Тәңірісі мен бір Алласына мінажат еткен.

### ***Ұлттық және әлемдік діндердің ұлттық болмысқа қатынасы***

Түркі қағанатының тұсында тәңіршілдік сенімі көшпелілер өркениетінің негізін қалап, рухани-мәдени және саяси ілім ретінде пәрменділігін дәлелдеп шыққан. «Құдіретке табынып, күшке бағыну психологиясы адамдарды әуелгі құдіретті, күшті, жұмбақ көрінетін заттардың өзіне тікелей табынтса, кейін оларда да адам тақылеттес рух бар деп қайдағы бір аруақтарға табысқан. Ол рух табиғи құбылыс кескінінде де, адам кескінінде де ұшырасуы мүмкін деген түсінік адамдар арасынан да әулие кісілер іздеуге әкеп соқтырған. Сөйтіп адам әуелі құбылысқа, сосын сол құбылысқа жан бітіріп тұрған рухқа, сосын ол рухтың пәрменін билейтін идея мен сол идеяны уағыздайтын адамға табынуды үрдіске айналдырған» [Кекілбаев 1999, 82 б.]. Мұндай үрдіс әлем халықтарының бәрінде болды. Мысалға алатын болсақ, Жапондардың мемлекеттік діні синтоизм діні табиғатқа табынумен қоса ата-баба аруағына сыйыну элементтерінен тұрған. Синтоизм дінінің ұғындыруынша императорлар жарты құдай есебінде саналуға тиіс болған. Осының негізінде «бу-сидо» атты моральдық институттар жүйесі жасақталып, өз көрінісін қоғамда танытса, кейін оны монархияшыл шовинистер «додзоку» деген моральдік ағымға, біз құдай әулетінен жаралған киелі халықпыз, әлемді тек біз билейміз деген фашистік дақпырттың идеологиялық қаруына бірақ айналдырып, онысы екінші дүниежүзілік соғыстағы жеңілісімен бұл ұғымды теріске шығарып, императордың өзінің діни билігінен бас тартып, қарапайым адам екенін мойындауға мәжбүр болды. Осылайша синтоизм мемлекеттік діннен кетті. Дегенмен, Жапонияда күні бүгінге шейін синтоизм мен буддизмнің ең атақты храмдары бар, сонымен қоса мінәжат ететін орындары екі мыңнан асады. Жапондардың екі дінге бірдей табынатындығын көрсетсе, тарихта Александр Македонский өзін күн құдайынан тарағанын айтып, қармағындағылар оны құдай дәрежесіне дейін көтерген. Қазақ дүниетанымының ерекшелігі тәңіршілдік сенім мен

исламдық құндылықтарды қабыстыра ұстай білуінде. Көшпелі халықтың бірі қазақ халқы көктегі бір тәңіріне сыйынып іс жасаған. Келеңсіз жәйттерге жолықса, Тәңірінен кешірім сұрап, жалбарынған.

Тарихта көшпелілер моңғол шапқыншылығы тұсында біразы қырылып қалса, біразы Шыңғыс хан әскеріне қосылып, Шығыс Еуропаны жаулауға қатысты. Жайылхан оғыздарынан тараған түркілер отқа, күнге табынушылық, анабилікті, зороастризмді де, тәңіршілдікті де, иудаизмді де, христиандықты да, буддизмді де өзарасына сіңірген отырықшылар ортасындағы политеизм исламға көнбей баққан. Қазақ танымының өрнегін оғыздар құрып берген. Жайылхан оғызынан тараған біздер Кіші Азияға қарағанда мұсылмандандуды баяу қабылдағанбыз.

Оғыздар Қаратау мен Сыр бойына келгенде, өздері көшпенділік пен дәстүршілдікке бой алдырса, қарауындағылар діншілдік пен отырықшылықты қолай көрген. Бұл кезде қоғамда көне жорағыларды берік ұстанатындар емес, заманына қарай жаңа жағдайға бейімделе алғандар ғана үстем түсіпті. Осының негізінде билікте аға балаларынан іні балаларына, ақсүйектен қарасүйекке өткен. Бұдан қазақ хандығының тұсында да төре тұқымдарының тақтан кетуінде де осындай заңды жалғастықты көрсеткен. Бұл кезде қоғамда орын алған ішкі алауыздық сыртқы факторға төтеп бералмай рухани қуатын сарқыған.

Бізге белгілі зерттеуші ғалымдарымыздың пікіріне сүйене отырып өрбітсек, Қараман Ата мен Қорқыт Ата, Қожа Ахмет Иассауи мен Кавказдағы Гәнжі қаласының шейхымен, Сүлеймен Бақырғани «екі кошқардың басы бір табакқа сыймайды» деп баласын қасынан көшіртіп жібергенін кие таласытыру болыпты. Тарихи деректерге сүйенсек, Кие таластыру арқылы ескі аруақты аластап, жаңа қасиет орнықтыру Мысыр, Бабыл замандарынан берісі Мұса заманынан бар үрдіс екен. Әрине, мұндай үрдіс шаманизм, манихеизм ықпалындағы далалықтарда жақсы дамыған. Қожа Ахмет Иассауидің мықтылығы діни ғұламалықты сахаралықтарға тән дәстүрлі әулиелікпен жақсы ұштастыра білген.

Ә. Марғұлан «Шоқан және «Манас»» деп аталатын еңбегінде: Манас жырының ең алғаш қалыптасуына негіз болған, әсіресе, түрік қағанаты кезіндегі (Қытай хандарының басқыншылық саясатына қарсы) ерлік күрес, Бейжін (Бесбалық) төңірегінде талай рет болған соғысты алдыға тартса, М. Әуезов пен А.Н. Бернштманның ой тұжырымдары зор ғылыми негізге сүйенген. Бейжінді қорғау жолында қарлық пен қырғыздардың бірігуі (кейін), жырда ол Алмамбет пен Манастың достасуы айтылады. Манас жырына көп әсер еткен әрине Қарахан дәуірі, ол алдыңғы VII–IX ғасырдағы ерлік уақиғалармен тығыз байланысып жатады. Одан кейінгі ұлы уақиға қидандардан (қара қытайлар) Бесбалыққа (Шығыс Түркістанға), Жетісуға шабуыл жасауы. Профессор Б. Юнусалиев [1952,

8 б.] бойынша, кара қытайлардың шабуылынан кейін қырғыз халқы өзінің бұрынғы саяси Бірлігін жойып, «Манас» жыры осы кезде бұрынғы ерлік дәуірді еске түсіру ретінде шығады. Демек бұл кез «Манас» жырының әбден қалыптасып, VII–XII ғасырлар арасында өткен оқиғаларды тамылжыта айтатын ерлік жыры болған кез. Әрине, ертедегі қырғыздар да өзге түркі халықтары секілді тарихи оқиғалар мен аңыздарын жақсы білген. Сол аңыздардың өздерімен байланысатын жағын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіп отырған. Манас та сондай жырдың бірі болған. Шоқан «Манас» жырын қырғыз халқының тарих өтінде келеңсіздікке тап болған тұстарында рухын көтертіп асқақтататына сеніммен қараған. Түркі халықтары дінге қиянат жасамаған, бұл далалық танымның ерекшелігі. Тарихта көшпелі халықтар Руське үш жүз жыл бойы үстемдік етсе де, дініне тимегенін айтсақ жеткілікті.

Шығыс Еуропада оғыз-қыпшақ тайпалары зор саяси ықпалға ие болып, саяси-этникалық дербестігін моңғол шапқыншылығына дейін сақтай алған. Алтын Орда құрылған кезде моңғол ордасы қыпшақтанған. Бұған «Қырымның қырық батыры», «Ноғайлы жырлары» дәлел бола алады. Қазақ пен ноғай еншісі бөлінбеген бауырлардай араласқан. Алтын Орда ыдырағаннан кейін Ойрат одағы бір кездегі Шыңғыс ұлысын қалпына келтіруді көкसेген. Қазақ пен ноғай жоңғар шапқыншылығында қырылды.

Байырғы түркі халқының жерінде исламға дейін әртүрлі діни наным-сенімдер қалыптасып, өркендеген. Осы діни наным-сенім негізінде дүниеге көзқарастың өзіндік құрылымы жүйеленген. Мысалға алатын болсақ, тотемизм, фетишизм, анимизм түсініктері ежелгі наным сенімдерге кіреді. Тотемдік түсінікте халықтың өзінің шығу тегін өрбітетін аңыздарды түбегейлі жоққа шығара алмасақ, бүгінде фетиштік түсініктердің де халық салт-дәстүрімен, ырым-жорағылармен астасатын тұстарын көреміз. Т.Н. Сенигованың [1968, 52 б.] айтуынша манихейлік дін отырықшыларға тән болып, олардың арасында кеңінен тарайды. Бұған заттай дәлел ретінде Тараздан осы дінге тән астральді құдай бейнесіне жататын манихейлік белгі – әйел мен ай бейнесі бар қола медальон табылды, -деген болатын. Тарихи деректерге жүгінетін болсақ, археологиялық материалдар сақтардың рулық-аталық әулиелерге, ата-бабаға, жарылқаушыға сиынатынын байқатады. Сақтарда қол өнер жақсы дамыды. Скиф оюы ең негізгі әшекейге айналып, жан-жануарлар стиліде үш кезеңге бөлініп, әр кезеңдегі өрнекте салынған жануар белгілі бір тайпалардың сиынатын аңдары-тотемдері еді. Сақ дәуірі геометриялық, өсімдік өрнекті, жан-жануар өрнекті, символдық өрнекті орнаменттерді дүниеге әкелді. Геометриялық өрнек – андроновтық мәдениеттің ықпалы болса, өсімдік бедерлі өрнек – Шығыс мәдениетінің ықпалын аңғартса, символдық орнамент – табиғат пен күн, айға табынудың нәтижесі. Жан-

жануарды бейнелейтін бедерлі өрнек – скиф өнері стилінің сарқыншағы болса, тасмола мәдениетінің тұсында көшпенділер миграциясының күшейгендігін танытқан.

Бізге тарихтан белгілі VII–IX ғғ. Қытайға ұйғырлардан манихей, парсылардан зороастризм, Византия империясының шығыс аудандарынан несториандық христиан діні енген. Осы аталған діндер елдің діни және идеологиялық өміріне айтарлықтай әсер етепеген. Ұйғыр қағанатында соғдылар Солтүстік Қытайға манихей дінін әкелген. Зерттеуші ғалымдардың айтуынша сексен жыл ресми дін болған екен. 840 жылы ұйғыр қағанаты құлағанда ұйғырлар шығыс Түркістан мен батыс Қытайдағы Турфан аймағына кетіп, осында өздерінің Кочо мемлекетін құрған. Бұл жерде түркілерден басқа сақ, соғды, тохар сияқты халықтар, қытайлар, танғұт, тибеттіктер, сириялықтар тұрды. Манихейлік дін түркілерден де осы халықтарға көбірек ықпал еткенін көреміз. Түркілер дүниетанымына манихейлік, будда діндерінің әсері болды. А.М. Сағалаевтың [1984, 121 с.] айтуынша будда діні де түркілер арасына соғдылар арқылы кіре бастады. Түркілер арасында буддизмнің әсері күшті болды. Көшпелі түркілер арасына зороастризм, шаманизм, буддизм, ислам діндері белгілі бір ізін таным жолында қалдырды. Отырықшылар танымы көшпеліге қарама-қарсылықта қалыптасқан. Түркі халқының дүниетанымынатәңірлік, шамандық, зороастризм, буддизм діндерінің әсерін географиялық шегарасы мен олардың ұстанған дәстүрімен байланыстыра қарастыру маңызды. Ғасырлар бойы қалыптасқан салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпұлттық діндермен өзара ымыраласа алғанда ғана халық танымын дамытуға күш жұмсаған. Әлемдік діндер тамыр жая бастағанда жергілікті халықтың салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпымен есептеспегенінаңыз, эпсана, жырдастанынан қатар айырылғанынан көреміз. Дін мен ғасырлар бойы кележатқан салт-дәстүр ымыраласа білгенде ғана халық өзінің ұлттық рухы мен болмысынан айырылмайды. Ғұламалар халық санасында қалыптасқан өміршең идеялардың мәнін осы жерден іздеген.

Ә. Қоңыратбаев былай дейді: «Бақсылар сарынында магия, шаман, ислам ұғымдары араласып жатады. Соның ішінде ата-баба, батырлар аруағына сыйыну сарыны күшті». Қазақтар ерте дүниеде тылсым күш адам бойына аспан әлемінен дариды деген иланымда болса, бұл сенім халықпен бірге жасасып келеді» деген болатын. Әрине, халқымыз «өлі риза болмай, тірі байымас» – деп дүниеден озған бабаларымызды қастерлеп, рухына қатым құран түсіртіп, о дүниеде жұмақтың төрі бұйырсын, бұл дүниедегі ұрпағынды желеп-жебеп жүргейсің деп тілек тілеп жатады.

Тува жұртының шаман-бақсылары өздерін «аза» атты киелі рухтан тарайтындығы туралы аңыз тарқатады. Азаны көзімен көрген бақсылар



ерекше қасиетке ие. Олардың діни нанымдарында «аза» турасында былай дейді: «Жарық жер бетінде «аза» әзелден бар. Азаның атын тувалық хамдар, бақсылар аса бір сүйіспеншілікпен мадақтайды. Мен өзім азаны көрдім. Алайда, ол кез-келген адамның көзіне көрінбейді. Менің алдымда ол оғаш адамның кейпінде көрінді. Азаның сүйікті орындары – бөктер, жолдың торабы, ескі молалы жерлер, қызыл жарлар, асулар, өткел мен ескі қоналқалар» [Монгуш Кенин – Лопсон 2002, 162 б.]. Осыдан түркі тайпалары ішінде «аза» атты киелі күштің өмір сүретіндігін көреміз. Көне заманның бақсылары азаның киелілігіне сеніп, сыйынған болса керек. Бұл жылан культінен шыққанын айтуымыз керек. «Ажа», «Аза» культі матриархат дәуірінде дүниеге келген жаратушы құдайлар санатына жатады. «Айдаһар» сөзі түркі халықтарынан шыққандығы турасында С.Қондыбай мынадай жорамал жасайды: «Айдаһар (аждаһа) сөзінің дей – түркілік этимологиясы: мұндағы «ажи» сөзі «жылан» «жылан – баба, әже» дегенді білдірсе, «dah» сөзі (tang пра формасынан өрбіген) «бастапқы тіршілік көзі, тіршілік иесі, тірі пенде» немесе «тіршілік, өмір беруші» дегенді білдіреді, яғни Айдаһар – «Барлық жанды жаратушы, тудырушы баба, әже, «жылан-баба» дегенді білдіретін сөз» [Қондыбай 2006, 312 б.]. Қазақ халқында «әй дейтін ажа, қой дейтін қожа жоқ» деген мәтел сақталған. Бұл ислам дінін қабылдаған соң дүниеге келген. Бұл жерде «ажа» сөзі исламға дейін бақсылардың киелі рухына сеніп келген көшпелі жұрттың табиғат тылсымынан қорқып, бақсылардың халықты апаттан, аурудан, жамандық т.б. ырым-жоралғылардан тыйып, күштеп ұстап келгенінің жаңғырығы іспетті, ал ислам дінін қазақ жеріне таратушыларды қожалар деп аталғаны белгілі. Ендеше ислам дінін қабылдаған соң бұрынғы бақсылардың сыйынып келген пірінің бірі – аза ұмыт қалған. Бұл үрдістің ұмытылуының бірнеше себептері болған. Біріншіден, ол кездегі бақсылардың түсінігінде аналық культіне табыну басым еді. Ислам дінін қабылдаумен қатар ел ішінде беделі зор әрі бақсы, әрі елдің басшысы Қорқыт шамандардың ішінде алғашқы болып ислам құндылықтарын қабылдаған адам. Қорқыт бақсы ендігі жерде бұрынғы перілер «аза», «ажадан» қашады [Әбжет 2010, 162 б.]. Ислам дінінің далалықтарға енгеннен кейінгі түркі рухымен астасып өзіндік реңге боялды. Бұл тәңірлік діннің әлемдік діндердің экспанциясына түскен кезде шіріп, Қорқыт туралы аңызды дүниеге әкелді. Қорқыт тұлғасы дінді жақтаушы да, даттаушы да тұлға емес. Ол ел бірлігін сақтаушы рухани тұлға. Осы рухани тұлғаның аталы сөзі халықтың басын біріктіретін күш есебінде танылған. Ислам дінінің қағидалары патриархаттық деңгейде болғандықтан, бұрыннан бақсыларға құдайдай сыйынып келген көшпелілер үшін ендігі жерде Қорқыт бақсылардың аталық культіне айналды, бұрынғы түсініктер өзгеріп, аналық кие орнын аталық Қорқыт кие басады. Шамандық нанымнан да бұрын дүниеге кел-

ген жыланға табыну культі және алғашқы шамандар барлығы матриархат дәуірінің наным – сенімдеріне негізделген болатын.

### **Қорытынды**

Зороастризм діні патриархат культін дүниеге әкелді. Осы кезден бастап бұрынғы матриархат кезеңінің құдайлары «аза» мен «айдаһарға» қарсы ымырасыз соғыс ашады. Бұл нанымдар зороастризм дәуірінен кейінде сақталып қала берді. Ислам діні келген соң бұрынғы наным-сенімдер түгелге жуық күйреуге ұшырады. Бұл процесс Алтын Орда тұсында тұтастай құрдымға кетті, ата-бабаның бұрынғы жолымен келе жатқан көкке табынатын шамандар, әсіресе тотемдік киені қастерлейтін бұрынғы бақсылар Өзбек ханның тұсында жаппай қырғынға ұшырай бастайды. Осылайша алғашында зороастризм дінінің қарсылығына душар болған айдаһар мен жылан культі кейін ислам діні орныққан соң біржола күйреп, тек архаикалық эпостар мен ертегілерде сақталып қалады [Тойшанұлы 2010, 162-163 бб.]. Алайда қазақ даласы жүз пайыз мұсылманшылықты ұстанды деп айтуымыздың өзі сыни көзқарас. Неге десеніздер, кейбір қазақтар Исламды қабылдағанымен, өздерінің ата-бабалары мұра етіп қалдырған діндерін біржолы тастауды қимады. Бірі мұсылман болғанымен шаманизм культінің әсерінен шыға алмаса, тағы бірі тәңіршілдік сенімнің ықпалында болды. Нәтижесінде, мұсылманшылдық қазақ даласын мекен еткен кейбірінің бойында жартылай ғана орын алған болатын. Бұл жағдайды ғалым А.Т. Төлеубаев [1972, 6 б.] өз еңбектерінде жақсы суреттеп көрсете алды. Д. Банзаровтың «Черная вера или шаманство у монголов» атты еңбегінен кейін Шоқан Уалиханов бірінші болып шамандық және олардың танымын түсіндірді. Шоқан алғаш рет түрік пен моңғолдың ескі наным-сенімдері туралы жақсы мағлұматтарды ғылыми айналымға түсірді. Ол еуропалық ғалымдардың пікіріне қарсы шыға отырып, көшпелі халықтың бай мәдени мұрасын жетілдірді. Көшпелі халықтың саяси ұстанымындағы діни идеологияның астарлы мәнін тарихи оқиғалармен қабыстыра зерттеу оның ғалым екенін танытты.

Шамандық аңыздар бойынша моңғолдар жұлдыздарға арнап құрбандық шалса, қазақтар сияқты, байлық, билік, бақыт жөнінде жұлдыздарға үміт арта қарайды, кереметтігіне сенеді. Темірқазық, жетіқарақшы, үркер, бақташы жұлдызы, шолпан жұлдызы жұлдыздардың қазақ дүниетанымында белгілі бір мәнді берген. Осы жұлдыздардың арабтар арқылы белгілі болғанын, бірақ атауларының өзгеріске ұшырағанын және олардың орналасу тәртібін ешкім білмейтіндігін айта отырып, қазақтарда өз аттары барын барынша анықтап жеткізген. Қазақ дүниетанымында әрбір жұлдыздың атқаратын өз орны мен қызметі бар.

«Жұлдызнамаға» ислам философиясы өзінің орасан зор ықпалын тигізген. Бал ашудың құпия сырлары айтылады. Гибадат пен мінәжат етудің, емдом жасаудың дұғалары жазылып, әртүрлі аурулар мен дерттердің шипасы баяндалып, адам ағзасының күш-қуатын арттыруға қатысты кеңестер беріледі. Шоқан осыған қатысты: «Табиғаттағы еліктіргіш күштер» деп аталатын мақаласында: Әбілғазының айтуынша: түріктердің яда немесе джада деген бір тасы бар, сол тастың кереметі арқылы жауын жаудырып, күн күркіретіп, найзағай ойнатады екен. Қазақтар әр түрлі сиқырлық, көз бояушылықты жадылау дейді... Жадымен дуаланғандардың ауруы өте қатерлі, бұл ауруды шаманның операциясы ғана жаза алады. Шаман олардың ішін жарып, бір пәлекетті алып тастайды дей отырып, көбіне орыс ертегілерінде кездесе, ал Қырғыздардың «Манас» жырындағы кейіпкерлер мен батырлардың бәрі арбай біледі деген. Ғұлама Гиппократ: «Астрологияны білмеген дәрігер – ақымақ» – деген екен. Себебі дәрігерліктің сыры – белгілі бір дертті емдеу емес, ауру адамды бүкіл болмыс тіршілігіне қарай емдеуде болатын. Тіршілік атауы табиғатпен тіл табысып, үйлесімге келсе ғана оның әрекет-тірлігі оңға басады. Әрбір пенденің фәниге келген сәтінен бастап, одан кейінгі барша іс-әрекеті, бүкіл пиғыл-ниеті Табиғат – құдіретпен орайлас, үндес болғандықтан, әркім өзінің болмысының жақсы қырын ашуға ұмтылуы қажет. Жер бетінде қандайда бір халық болмасын сиқырлыққа қатысты діни мифологиялық түсінік бар.

Ф. Кардини «Ортағасырлық рыцарлық тарихы» деп аталатын еңбегінде: «Бастапқыда діни түсініктер мен адамның техникалық мүмкіндіктері өзара тәуелділікте болды. Техниканың үдемелі түрде алға басуы оны діни түсініктер әлемінен алшақтатты. Бұл адам білімінің екі саласының да бір-бірімен түйісетін бастау нүктесін өткенді шолу арқылы талдауды қиындатады. Прогресстің нәтижесінде техника өз сакральдігін жоғалтты... Шаманның бойтұмарларын ұста дайындады. Ұста мен шаман инициация уақытында игерілетін құпияларды білді. Екеуі де «оттың әміршілері» болды, яғни, от стихиясын билеуге шамалары келді. Якуттың бір мақалында «ұста мен шаман бір құстың ұясынан», – деп айтылады. Ұста түркі-моңғол және иран көшпелілеріне сауыттар соғып шығарған... Біреуі қарсыласын айқас алаңында оққа ұшырды. Өзгесі, жаратылыстан тыс күштерді өзіне бағындыра отырып, онымен теңесіп, сакральді киелілік жолымен жауын опат қылды. Сонымен әрбір соғыс «киелі соғысқа» айналды. Әрбір шайқас психомахияға айналды. Осының барлығы әртүрлі тарихи діндердің бұл «шаман-жауынгер» бірлігін өз теологиясында қолданғанға дейін көп бұрын болды» – деген болатын [Кардини 2006, 490-491 бб.]. Мұндай сәуегейге қоғам кенде болмаған. Ұлттың танымдық үрдістерінен адам тағдыры мен ел

тағдырын, болашақ қоғамның беталысын тұспалдап айтатын шын және жалған сәуегейлер мен табиғат құбылыстарына қатысты есепшілердің әрекеті де назардан тыс қалмаған. Би-шешен, жыршыларымызда елдің алдын болжап айтқан келелі ойларын ешкім жоққа шығаралмас. Ел тағдырын болжау қырағылық, көрегенділіктің белгісі. «Ертеңін болжай алмаған ерден қорық» – деген халық мәтелінің жаны бар.

Тарихта XIII ғасырдың ортасында Қырымды Бату хан бастаған моңғол әскерлері жаулап алып, оны Алтын Ордаға қосқан. XV ғасырдың ортасында Қырымда тәуелсіз Қырым хандығы құрылды. Кейін Қырым хандығы Осман империясына тәуелді болып, мұсылмандық мәдениетпен сәулет өнері қалыптасты. Қырым татарлары дәстүрлі түрде исламның сүнниттік, оның ішінде ханафи бағытын ұстанды. Осман империясымен соғыста жеңіске жеткен Ресей 1783 жылы Қырым хандығын жаулап алды. Сөйтіп, Қырым хандығы жойылып, Қырым Ресейдің Таврия губерниясы (Тавриялық Херсонес) деп аталады. Тарихи жағдайларға байланысты татарлар ислам дінінің сүнниттік тармағын, аз бөлігі христиан дінінің православия тармағын ұстанды. Бір түптен өнген бір ұлттың екі түрлі дінді ұстанып, дәстүрден айырылып біріне-бірі жау болып жатуының арғы жағында қандай саясат пен пиғылдың жатқаны мәлім. Екіншіден, әлемдік діндер жергілікті халықтың дәстүрімен ымыраға түскенде ғана ұлттың болмысын сақтап оның дамуы мен жаңғыруына үлес қосқан. Мұның негізінде өзін жоғалтпау жатыр. Өзінің бастапқы негізінен айырылған халықтар тарих көшінде жұтылып кеткен.

### **Библиография**

Әбжет, Б. 2010. ‘Иран және түркі мифологиясы: ежелгі құдайлардың фольклордағы реликті көріністері’, *Жалпы тіл білімі және түркі тілдерінің өзекті мәселелері. Халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары*. Астана, 472 б.

Басилов, В. 1984. ‘Избранники духов’. Москва, Политиздат, 207 с.

Дулати, М. ‘Тарих-и Рашиди’. Алматы, М.Х. Дулати қоғамдық қоры, 616 б.

Кардини, Ф. 2006. ‘Ортағасырлық рыцарлық тарихы’, *Мәдениет және ориентализм*. Алматы, Жазушы, 496 б.

Кекілбаев, Ә. 1999. ‘Он екі томдық шығармалар жинағы’, Т. 7. Алматы, Өлке баспасы, 512 б.

‘Қазақтың тарих философиясы’ 2006. Жиырма томдық, 6-том. Астана, Аударма, 512 б.

Қондыбай, С. 2006. ‘Арғы қазақ мифологиясы’, 3-кітап. Алматы, Дайк Пресс, 296 б.

Марғұлан, Ә. ‘Ежелгі жыр, аңыздар’. Алматы, 71 б.

Монгуш Кенин – Лопсан 2002. ‘Мифы тувинских шаманов-Тыва хамнарның торулгалары’. Научно-популярное издание. Кызыл, «Новости Тувы», 544 с.

Сагалаев, А. 1984. 'Мифология и верования алтайцев (центрально-азиатское влияние)'. Новосибирск, Наука, 121 с.

Сенигова, Т. 1968. 'Вопросы идеологии и культов Семиречья', *Новое в археологии Казахстана*. Алматы, Ғылым, сс. 51-68.

Тойшанұлы, А. 2010. 'Түрік-моңғол халықтарының түсінігіндегі Тәңір ұғымы және оның түпкі мән-мағынасы', Жалпы тіл білімі және түркі тілдерінің өзекті мәселелері. *Халықаралық ғылыми теориялық конференция*. Астана, 472 б.

Төлеубаев, А. 1972. 'Реликты домусылманских верований в семейной обрядности казахов (XIX-XX)'. Алма-Ата, Ғылым, 344 б.

Уәлиханов, Ш. 'Көп томдық шығармалар жинағы', Т. I. Алматы, Толағай групп, 376 б.

Юнусалиев, Б. 1952. 'К вопросу об эпохе и возникновению эпоса «Манас»'. *Советская Киргизия*, № 121.

### **Transliteration**

Abzhet, B. 2010. 'Iran zhane turki mifologijasy: ezhelgi qudajlardyn folklordagy relikti korinisteri' [Iranian and Turkic Mythology: Relics of Ancient Deities in Folklore], *Zhalpy til bilimi zhane turki tilderiniń ozekti maseleleri. Halyqaralyq ғылыми-teorijalyq konferencijamaterialdary*. Astana, 472 b.

Basilov, V. 1984. 'Izbrannikiduhov' [Chosen Spirits]. Moskva, Politizdat, 207 s.

Dulati, M. 'Tarih-i Rashidi' [History-i Rashidi]. Almaty, M.H. Dulatikoғамдық-kory, 616 b.

Kardini, F. 2006. 'Ortagasyrlyq rycarlyq tarihy' [Medieval Knight History], *Madeniet zhane orientalizm*. Almaty, Zhazushy, 496 b.

Kekilbaev, Ә. 1999. 'On eki tomdyq shygarmalar zhinagy' [Collection of Twelve Volumes], T. 7. Almaty, Өлке баспасы, 512 b.

'Qazaqtyn tarih filosofijasy' [Kazakh Philosophy of History] 2006. Zhiyrmatomdyq, 6-tom. Astana, Audarma, 512 b.

Qondybaj, S. 2006. 'Argy qazaq mifologijasy' [Further Kazakh Mythology], 3-kitap. Almaty Dajk Press, 296 b.

Margulan, A. 'Ezhelgizhyr, anyzdar' [Ancient Pearls, Legends]. Almaty, 71 b.

Mongush Kenin – Lopsan 2002. 'Mify tuvinskih shamanov - Tyva hamnarnyn torulgalary' [Mifi Tuvinskih Samanov - Tuva Hamnarnıń Network-Gala]. *Nauchno-populjarnoeizdanie*. Kyzyl, Novosti Tuvy, 544 s.

Sagalaev, A. 1984. 'Mifologija i verovanija altajcev (central'no-aziatskoe vlijanie)' [Mythology and Altai Beliefs (Central Asian Influence)]. Novosibirsk, Nauka, 121 s.

Senigova, T. 1968. 'Voprosyi deologii i kul'tov Semirech'ja' [Issues of Ideology and Cults of Semirechye], *Novoe v arheologiiKazahstana*. Almaty, Fylym, сс. 51-68.

Tojshanұly, A. 2010. 'Tүrik-monfol halyqtarynyn tusinigindegi Tanir ugymy zhane onyn tupki man-magynasy' [The Concept of Tengri in the Understanding of Turkic-Mongolian Peoples and Their Ultimate Meaning], *Zhalpy til bilimi zhane tyrkitilderiniń ozekti maseleleri. Halyqaralyq ғылыми-teorijalyq konferencija*. Astana, 472 b.

Toleubaev, A. 1972. 'Relikty do musulmanskih verovanij v semejnoј obrjadnosti kazahov (НИН- НН)' [Relics Before Mosylman's Beliefs in the Family Rituals of the Kazakhs (XIX-XX)]. Alma-Ata, Gylym, 344 b.

Ualihanov, Sh. 'Kop tomdyq shygarmalar zhinagy' [Collection of Multi-Volume Works], T I. Almaty, Tolagajgrupp, 376 b.

Junusaliev, B. 1952. 'K voprosu ob jepohe i vozникovenij ujeposa «Manas»' [To the Question of the Era and the Emergence of the Epic "Manas"]. *Sovetskaja Kirgizija*, № 121.

**Таирова Б., Еменова Г.**

**Место познания кочевников и его роль в мировой философии**

В статье исследуется уникальная особенность кочевого мировоззрения в сравнении с мировоззрением оседлых народов. На основе религиозной философии было осмыслено влияние ислама, зороастризма и тенгрианства, которые воздействовали на формирование мировоззрения кочевых народов, одинаково придерживающихся религиозной веры и традиций. Раскрыта роль и место национальных и мировых религий в сохранении национального бытия.



## ҚИЯНАТСЫЗДЫҚ ИДЕЯСЫНЫҢ ҰҒЫМНАН ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ІЛІМГЕ АЙНАЛУЫ

**Аннотация:** Жаһандық дәуірде ғылыми-техникалық жаңалықтардың қарқынды дамуы адамзат өміріне едәуір жетістіктермен қоса, жаңадан мәселелер туғызып, күн тәртібінде адамзат болашағы туралы түбейгейлі сұрақты жаңаша сараптауға итермелейді. Соңғы кездерде қиянат жасаудың жаңа түрлері мен формаларының пайда болып, олардың астыртын түрде зор зұлымдық туындауы қиянатсыздық идеясының өмірлік тәжірибеге айналуын қажет етеді. Бұл мақалада идеяның тарихи сахнада ілімге қалай айналғандығы және бүгінгі таңда қолдану аясы туралы ойларды саралауға қадам жасалады.

**Түйін сөздер:** қиянатсыздық, күш көрсетпеу, прагматикалық қиянатсыздық, қиянат, құндылық, рационалды гуманизм, рухани өмір, мораль.

### *Кіріспе*

Кешегі ХХ – бүгінгі ХХІ ғасыр бір-бірін қарқынды алмастырып отырған түрлі оқиғалар алаңы. Заман талабы олардың себеп-салдарын талдау арқылы қиянатсыздық қағидаттарының маңыздылығын арттырып, өмірлік тәжірибемізде кеңінен қолдану қажеттілігін күн тәртібіне қоюда. Шынымен, бүгінгі әлем әралуандылығы ерекше. Бір жағынан, жаһандық құбылыстар бүкіл әлемді бір өлшемдерге сыйғызбақ болса, екінші жағынан, бүгінгі әлем субстанционалды негізінде бірігейлігінен ажырағандай.

Қайшылықтарға негізделген идеологиялық жүйелер ғасырлар бойы қалыптасып келген құндылықтар жүйесін қайта саралауға, атап айтқанда, қиянатсыздық қағидасын қайта зерделеуді талап етеді. Олай болса, «қиянатсыздық» деген қандай ұғым, оның аясында қандай мәселелерді қарастыра аламыз? Бұл мақалада қиянатсыздық қағидасының мән-жайын және оның философия тарихында талдану ерекшелігін зерделеуге қадам жасалуда.

### *Зерттеу әдіснамасы*

Мақаланың әдістемелік негізі ретінде тарихилық, салыстыру талдау әдістері бір-бірімен тығыз байланыста қолданылды. Атап айтқанда,

қиянатсыздық философиясына қатысты түйіткілді мәселелер ерте заманнан бүгінге дейін қалай қойылып, қалай зерттелгендігі талданады. Сондай-ақ, бұл зерттеу барысында қиянатсыздық философиясының мән-жайын түсіну және түсіндіру мақсатында конструктивті және компаративистикалық әдістер негізге алынды.

### *Тарихи шолу*

Бірлесіп өмір сүруге бейім жүйе ретінде адамзат баласы даму жолында түрлі кезеңдерді бастан кешуде. Дегенмен, өркениеттік тұрғыда қоғам қаншалықты алға жылжығанына қарамастан, қоғамдық болмысқа күні бүгін де қиянат, төзімсіздік, соғыс, қақтығыс сынды құбылыстар тән.

Бүгінгі таңда да соғысты әлеуметтік-саяси мәселелерді шешудегі соңғы әрі нақты шешім жолы деп қарастыратын топтар, қоғамдық жүйелер бар. Өткен заманда уақытша болса да бітімге келу кезеңдерін адамзатты толық жойып тастаудан аман сақтап қалуға мүмкіндік деп қарастыруға болатын. Қазіргі уақытта бейбітшілік кезеңдерінде қырып-жойып салатын қару-жарақтың жаңа түрлері ойлап табылуда. Кейде үлкен қауіптің алдын алу үшін қирататын қару-жарақты қолдану қажет деген түсіндірулерді де естуге, көруге болады. Дегенмен, қарапайым адамзат болмысы үшін кез келген қиянат ету акциялары кереғар әсер ететіні күмәнсіз.

Қиянатсыздық философиясы дегенді – қиянат атаулыны түбегейлі қабылдамайтын этикалық, мәдени, жалпы дүниетанымдық ұстаным деп түсінуге болады. Орыс тіліндегі қолданыста «ненасилие» деп келетін қиянатсыздық термині ағылшын және француз тілдерінде «nonviolence», неміс тілінде «gewaltlosigkeit» ұғымына, санскрит тілінде «ahimsa» дегенге сәйкес келіп, жалпы мағынасында ешбір тірі жанға не физикалық, не эмоционалдық, не ментальдік тұрғыда зәбірлік көрсетпеу деген мағынаға саяды [Гусейнов, электронды ресурс]. Қиянатсыздық деген ұғымның құндылық ретінде қабылдана бастауы, мұндай философияның негізі қалануы тарихшы әрі неміс философы К.Ясперстің «кіндік уақыт» деп анықтап кеткен кезеңінде қалыптасуы мүмкін деген пікірлер білдіріледі. Себебі, осы кезде қалыптасып жатқан діндерде, ілімдерде, жалпы рухани өмірде қиянатсыздық қағидасы өзінің айқын көрінісін таба бастайды. Бұған қарапайым мысал ретінде үнді мәдениетінің топырағында дүниеге келген джайн, будда сынды жүйелерде «ахимса» деген түсініктің, қытайлық мәдениеттің аясында қалыптасқан дао діни-философиялық, тәлім-тәрбиелік, өнегелік іліміндегі «у вэй» қағидасының негізгі ұғым әрі бағдарға айналуын келтіре аламыз.

Міне, бұл мысалдар өз кезегінде қиянатсыздық туралы философиялық ой-толғаныстардың алғаш қалыптасуы ежелгі Шығыс философиясы-

нан нәр алады деп айтуға негіз болады. Мұнда ешбір тірі жанға зәбірлік көрсетпеуді насихаттаған джайндар мектебін, нирвананы адамның ақыл-ой және өнегелік тұрғыда кемелденуінің арнайы әдісі ретінде ұсынған будда ілімінің мәні күні бүгін де өзекті [Корнев 1991].

Сондай-ақ, ежелгі үнді мәдениетінде дүниеге келген «Махабхарата» эпосының діни-философиялық поэмасы «Бхагаватгитада» еркіндік пен азаптан босап шығудың идеалы ретінде мокша идеясы жиі көтеріледі.

Ежелгі қытай мәдениетінің жаны деп аталуға лайық дао ілімінің басты категориясы «у вэй» екені белгілі. Бұған сәйкес адам мен әлемнің біртұтастығын ескеретін болсақ, табиғилыққа деген қандай да бір қарсылық зұлымдыққа тең, сондықтан у вэй қағидасына сәйкес табиғатқа қарсыласпай, адам үйлесімділікті сақтай отырып өмір сүруі абзал.

Ғылыми тұрғыда мораль туралы ілімнің қалыптасуын Ежелгі Грекиямен байланыстыратындықтан қиянатсыздық философиясының алғышқы бағыт-бағдарларының жүйеленуін Антика заманынан бастау алады деуге болады. Бұл арада Демокрит, Платон, Аристотель сынды ойшылдардың ілімдері мен эпикуршілдік, стоялықтар, скептиктер, неоплатоншылар мектептерін атап өтсек те болады [Гусейнов & Ирритц, 1987].

Біздің қазіргі жыл санауымыз христиан дінінің қалыптасуымен, бұл діннің негізін қалаушы Иисус Христостың дүниеге келуімен байланысты. Христостың әйгілі Нагорная проповедь (тау басындағы насихаты) еуропалық өркениетте Баршаға деген жаппай махаббат ілімінің кеңінен таралуына тікелей елеулі септігін тигізген. Иисус бастаған этика еуропалық философияда қиянатсыздық ілімінің негізін қалағанын мойындамасқа болмайды. Кейіннен еуропалық ортағасыр кезеңінде Тертулиан, Әулие Августин, Пьер Абеляр, Фома Аквиниат сияқты әйгілі теолог және философтар «жақынына деген махаббат» қағидасын шіркеуге деген қызмет мағынасында қарастыруға үндеу жасаған [Иванов 1991]. Яғни, бастапқыдағы уағыз-насихат уақыт өте келе өзін христиан деп санайтын әрбір азаматтың борышына айналған теологиялық этика нұсқауларына айналды. Теологиялық тұрғыда бұл қағидаттар адамдардың өзара тепендігінен гөрі Құдай алдындағы барлық пенденің бірдей екендігін негізге алған. Осылайша, Құдайға деген махаббат адам өмірінің басты құндылығы ретінде негізге алынған.

Жаңа дәуір философиясын сараласақ, ізгілік және қиянат сынды мәселелер Б. Спиноза, Д. Локк, Т. Гоббс сияқты т.б. ойшылдар тарапынан назарға алынған [Апресян 1986]. Б. Спиноза ізгілік пен зұлымдық феномендерін диалектикалық байланыста қарастырса, Д. Локк пен Т. Гоббс шығармашылықтарында бұл мәселе ең әуелі мемлекет пен құқық теорияларының қалануымен байланыста зерделенген. Олардың ойынша, өнегелік қағидасының алтын ережесі адамдардың өзара қарым-қатынасын

тікелей анықтайды. Д. Локктың ойынша, мұндай алтын ереженің негізінде адам баласының әуел бастан бірінің алдында бірі тең деген табиғи ерекшелікпен айқындалады. Сондықтан да теңдік идеясы жоғарыдан күштеп ұсынылмай, азаматтардың құқықтық мемлекет құруында негізге алынуы тиіс.

Қиянатсыздық идеяларының өзінше талдануын И. Канттың саяси-философиялық көзқарастарында байқауға болады. Неміс ойшылының қиянатсыздық мәселесін «мораль-құқық» жүйесінде қарастыруы оның әйгілі «К вечному миру» шығармасында кеңінен талданған [Кант 1989].

Қиянатсыздық феноменінің тікелей ғылыми тұрғыда зерттелуі ХІХ ғасырда өмір сүрген американдық философ әрі жазушысы Дэвид Торо есімімен байланысты. ХІХ ғасырда АҚШ-та құлдықты заңды түрде жоюға қатысты күрестер орын алуы Дэвид Тороның шығармашылығында қиянатсыздық мәселесінің ортаңғы тақырыпқы айналуына түркі болған [Антология ненасилия 1992]. Өзінің «О гражданском неповиновении» атты саяси мағынадағы эссесінде ол американдық қоғамның өзгерістерін тек қиянатсыздық әрекеттерімен ғана жүзеге асыруға болатынын айтқан. Дэвид Торо ғылыми айналымға алғаш рет «гражданское неповиновение» ұғымын енгізген еді. Қарулы көтерілістерге шақыратын үндеу, ресми билік өкілдерімен терактілер немесе өзге де қантөгіс әрекеттермен күресудің орнына ұсынылатын бұл акцияның ерекшелігі оның негізінде әуел бастан қиянатсыздыққа негізделген альтернативті мойынсұнбаушылық жатқанында екен. Мұндай ой-толғамдардың кейіннен Л. Толстой, М. Ганди, М.Л. Кинг сияқты Д. Тороның ізбасарларының шығармашылығында тереңнен зерттелуін байқаймыз.

Орыс жазушысы мен қоғам қайраткері Л. Толстойдың қиянатсыздық философиясының теориясына қосқан үлесі зор екеніне назар аудармасқа болмайды. Л. Толстой қиянатсыздық мәселесінің теориясын халықаралық аренада бірнеше соғыстардың жүріп жатқан кезеңінде, олардың ішінде жазушының отаны Ресейдің де қатысуы орын алған уақытта жүзеге асыра бастаған. Шығармашылық өмірінің бастапқы кездерінде Л. Толстой соғысты адамдардың қарым-қатынасындағы норма ретінде қарастырғанымен, кейінгі кезде пацифистік ұстанымдардың белсендісіне айналып, шынайы діннің тек бейбітшілікке негізделгенін насихаттаумен өтеді. Орыс ойшылының мұрасын зерттеушілер оның теориясы Иисустың Баршаға деген жалпы махаббат ілімі мен өз мемлекетінің билігі қол астынан бейбітшілік жолмен кету стратегиясының симбиозы ретінде қарап көруге де пікір білдіреді [Мелешко 1991].

Л. Толстойдың ойынша көптеген діндер мен гуманистік философиялық ілімдер негізінде барынша кең мағынасында махаббат/сүйіспеншілік қағидасы жатыр. Махаббат қағидасы зұлымдық атаулыға тұрақты түрде қарсы болуда көрінісін табады. Л. Толстой көзқарастарында қиянат

атаулы зұлымдыққа ұласып, өлтіру немесе сондай қауіппен тепе-тең келеді. Ойшылдың айтуынша, қиянат жасау деген – кез келген біреуге ол өзі қаламайтын ықпал ету. Ойшыл тіпті әлеуметтік қиянаттың түр-түрін ажыратқан. Атап айтқанда, көпшіліктің азшылықты азаптауы, мемлекеттік қиянат, өлім жазасы, т.с.с. Адамзат тарихын талдай отырып, ойшыл қиянаттың бір түрі екінші түрімен алмасып жатқанына назар аударады. Сондықтан да, Л. Толстой өз ұстанымдарында революция атаулыға қарсы шығып, ондай топтың белгілі бір әділетсіздікпен күресу үшін одан зұлым қиянат түрлерін қолданғандығына қатты қынжылады. Белгілі бір үлкен қиянатты жеңіп шығу үшін сол әдіс-тәсілдерді қолдануға қатысты аргументтер ойшыл тарапынан мүлдем мақұлданбауы тиіс. Әлеуметтік өмірде қиянатты барынша жоққа шығару керек екендігі Л. Толстой шығармашылығында ерекше орын алады. Себебі, қандай да болмасын қиянат түрі өмірге тек зұлымдықты таратуда. Сәйкесінше, адамзат өміріне тән мәселелерді шешуде қиянат элементтерінің барлығынан дерлік бас тартқан жөн.

Түп-тамыры ежелгі үнділік және христиандық діни дүниетанымға кететін зұлымдыққа қиянатсыздық арқылы төтеп беру тезисі «толстойшілдік» ілімінің ортаңғы тақырыбына айналып, бүгін барша әлемге танымал, тіпті өзінің тәжірибелік нысандары да бар. Қиянатсыздықты енжарлық емес, нақты әдіс ретінде қарастырған Л. Толстой қарапайым шаруалардың билік тарапынан зұлым қысымға қарсы тұруына ұсынған. Ешбір қиянатқа орын берілмейтін шаруашылық қауымдастықтардың құрылуын құптап, ойшыл еркін қоғам қалыптастыруға өзі де ұмтылған.

XIX ғасырдың бірінші жартысы – XX ғасырда Азия, Африка, Латын Америкасы мемлекеттерінде кеңінен өріс алған ұлт-азаттық соғыстар кезеңінде үнді халқының британдық отарлауына қарсы белсенді қайраткерлер ішінде Мохандас Карамчанд Гандидің орны ерекше. Л. Толстой ілімінен зор әсер алған М. Ганди қиянатсыздық ілімінің одан әрі теориялық тұрғыда дамуына ғана үлес қоспай, оны тәжірибе жүзінде іске асыра білген ойшыл. Үнді елінің мемлекеттік тәуелсіздікке қол жеткізуі бұл ілімнің тәжірибе жүзінде іске асатынына нақты дәлел деп айта аламыз [Ганди 1992].

Ежелгі үнділік этика негіздері (сатьяграха, ахимса) мен саяси күрестердің замануи жетістіктерінің үйлесімді түрде жүйеленуі гандишілдік саяси-философиялық ілімінің жаңашылдығына жатады. Еуропалық мәдениетке тән құндылықтарын толықтай түсініп алуға тырысып, Ганди отандастарын отарлаушы билікпен қиянатсыз күрес жүргізуге шақырған. Өз еңбектерінде М. Ганди Ресейдің Л. Толстой арқылы қиянатсыздықтың теориялық базасын жасаған данышпан ұстазбен қауышуға мүмкіндік туғызғанын жиі айтады. «Ұстазының» идеяларына тамсана отырып, М. Ганди үнділіктерді ағылшын отарлаушыларымен

күресінде оларға қарусыз, қан-төгіссіз қарсы тұруға нақты ұсыныстар жасайды. Мысалы: ағылшын әскерінде, әкімшілік органдарында қызмет жасамай, салықтан бас тарту сияқты әлеуметтік акциялар қолданылған.

Нәтижесінде, үнділіктерге екі ғасырға жуық үстемдік еткен ағылшын билігі құрдымға кетіп, М. Ганди арқылы «толстойшілдік» ілімінің өміршеңдігі айқындала түсті.

Қиянатсыздық ілімінің классикалық өкілі деп американдық діни қызметкер әрі қоғам қайраткері Мартин Лютер Кинг шығармашылығына тоқтауға болады. Автордың «Паломничество к ненасилию» шығармасында ХХ ғасырдың 50-60 жж. АҚШ-тағы афро-американдық қозғалыстардың азаматтық теңдік үшін күресіндегі негізгі рухани насихаттар жүйеленген [Гусейнов 1993]. Әлеуметтік мойынсұнбаушылық тұрғысынан Д. Торо ізбасары әрі діни ұстанымы жағынан христиан болған М.Л. Кинг мұндағы идеяларды өз мемлекетінің нәсілралық күрделі мәселелерін шешуге икемдей білді. Кинг ілімінің өзегі қандай да болмасын қиянатшылыққа жол бермей, барынша Иисус насихаттап кеткен жалпы адамзатқа деген махаббат қағидасын қатар алып жүруде. Оның ойынша, әлеуметтік-саяси мәселелер тығырыққа әкеп соғатындықтан, қиянатқа негізделген әдіс-тәсілдерге ешбір қоғам өмірінен орын берілмегені абзал. Теологиялық, философиялық және саяси идеялардың М.Л. Кинг шығармашылығында бір жүйеге келтірілуі сол заманғы американдық қоғамдағы бірнеше мәселелердің шешілуіне ықпал етті.

Мартин Лютер Кинг Інжілдегі «Дұшпаныңа сүйіспеншілікпен қарай біл» қағидасын қарсыласыңды тұлға ретінде қабылдап, оны қоғамдық рөлінен бөлек тұлға ретінде сыйлай білу керек деп талдайды. Осылайша, қиянатсыздық қағидасы деген азапталушылар мен отарлаушыларды татуластырып қана қоймай, өзара сыйластық пен санасуға негізделетін жол екені байқалады [Кинг 1992].

Күш қолдануға негізделген күресте қарсыласың мойындағысы келмейтін өз құқықтары мен көзқарастарын сақтауға деген әрекет орын алса, М.Л.Кинг бойынша қиянатсыздық ұстанымы «нәзік жүрек пен берік рух» идеясына негізделеді. Осыдан келіп, қиянатсыздық философиясының жаңа бір қырын байқай аламыз. Ол дегеніміз «перманентті беріктілік». Бұл арада қиянатсыздық ұстаным екі мәселені қатар шешуге жәрдемдеседі. Біріншіден, қиянат атаулыны басса, екіншіден, жеке тұлға санасында тек күш қолданып қана жеңіске жетуге болады деген психикалық механизмдерден босап шығуға әсер етеді. Мұндағы күш-қуат деген қарсыласыңды сыйлай біліп, өзінің тұлғалық қасиеттеріңді жоғалтпауға негізделеді.

Қиянатсыздық теориясын зерттеу барысында батыс ойшылдарының қатарында А. Швейцердің шығармашылығы өзінше бір орынға ие. Этика мәселелерімен айналыса отырып, ойшыл адамзатты зұлымдыққа қарсы күрестің белсенділері қатарына шақырады. Жақсылық пен жамандықтың



екі бөлек екенін анық ескере отырып, А. Швейцер әлемді бұл екеуінің қоспасы деп қарастырған. А. Швейцер этикасының басты қағидаттары оның «Благоговение перед жизнью» атты шағырмасында көрініс тапты [Швейцер 1992].

Кеңес заманында қиянатсыздық мәселелеріне қатысты орыс тілінде философиялық ізденістер А.А. Гусейнов және Р.Г. Апресянның еңбектерінде жарық көрді. Этика мәселелерімен айналыса отырып, бұл ойшылдар тарапынан қоғамдық болмыстың негізі ретінде қиянатсыздық феноменін жеке бөліп алып қарастыруға қатысты қадамдар жасалды. Өздеріне дейінгі философтарды игере отырып, олар қиянатсыздықтың шығу тегін, дамуын және арман қарай таралуын сыни тұрғыда талдауға бел буған.

Қайта құру және одан кейінгі кезеңде қиянатсыздық мәселесінің әр түрлі қырларын талдауға бағытталған бірнеше авторлардың мақалалары жарық көрді. Олардың қатарында А. Гжегорчик, Х. Госс-Майер, Дж. Шарп, Ж. Ванье, Р. Холмс және т.б. атауға болады.

Қазақ дүниетанымында қиянатсыздық ұғымының мән-жайы қазақи болмыстың негізінде жатыр. Бұған қатысты талдау жеке бір мақалада зерделенуі жоспарлануда. Бұл арада замануи қазақстандық философияда қиянатсыздық мәселесін арнайы зерттейтін мектептердің қалыптаспауына қарамастан, дінаралық және ұлтаралық қарым-қатынастардың дамуы, жаһандық үрдістер мен толеранттылық идеяларының қоғамда орын алуына арналған көптеген ғылыми зерттеулер жүргізілуін ескереміз. Атап өтетін болсақ, Е. Нысанбаев, Н. Байтенова, Ж. Алтаев, Б. Нуржанов сынды ғалымдардың ғылыми еңбектерінде қиянатсыздық философиясының мәселелері зерделенеді. Айталық, Ж.Алтаев еңбектерінде қиянатсыздық феноменінің қазақ философиясы дамуы үдерісіндегі орны мен ролін талдаса, Е. Нысанбаев Орта Азия территориясын мекендеген әр түрлі ұлт пен ұлыстардың мәдени дамуындағы азара түсіншілік философиясының негізгі аспектілерін талдауға өз әсерін тигізді. Қазақстандағы этносаралық интеграция мысалында қиянатсыздыққа негізделетін қарым-қатынас үлгілерінің мән-жайы Н.Байтенова еңбектерінде талданып, Н. Нуржанов шығармашылығында қиянатсыздық феноменінің «бейбітшілік мәдениеті» контексіндегі ролін жете зерделегенін көруге болады. Бұл тақырып аясында елімізде кандидаттық диссертациялар да қорғалған.

### ***Идеядан ілімге айналу жолы***

Енді қиянатсыздық идеясының ұғымнан философиялық ілімге айналуын талдасақ, қиянатсыздық қағидасы тұрғысынан енжарлық пен әділетсіздіктің барлық көріністеріне қарсы тұру құпталатыны анық. Ал, қиянатсыздық философиясы тұрғысынан қарастырылатын күрес

концепциясы қиянатшыл қағидаттардан түбегейлі өзгеше. Бұл философия шеңберінде қоғамдық өмірде орын алатын әділетсіздік барынша әшкереленіп, оны жалпы мәлім етуге қадам жасалады. Мұнда қиянатсыздық философиясының мақсаты ретінде әділетсіздік атаулыны адамдардың санасында, қоғамдық құрылымдарда жеңіп шығып, оған жауаптыларды ойландыруға негізделеді. Сондықтан бұл философиялық ұстанымның бағыт-бағдары оппоненті жеңіп шығуда емес, конфликтіде оның барлық қатысушылары үшін жағымды жағдайды туғызу арқылы айқындалмақ.

Жалпы алғанда, оны сезінбей-ақ көпшілішігіміз қиянатсыздық акцияларын күнделікті жүзеге асырып та жүреміз. Қиянат дегенге қарсыласа отырып, оның әдіс-тәсілдерінен бас тартқан кезде адамдар қиянатсыздық ұстаным жолына түсе бастайды. Бірақ қиянатсыздықтың ресми статусы болмағандықтан, оның нақты әдістері мен қағидаларын қалыптастыру қажеттілігі өзекті, бұл ұстаным туралы білімнің көпшілікке жүйелі түрде көбірек таратылуы да керек. Адамзат тарихы мен мәдениетінде қиянатсыздық туралы ілім сәйкесінше орнын алып, көпшіліктің көзінен таса болмай, әр түрлі зерттеулер мен талқылаулардың пәніне айналатын кез келген сияқты. Бүгінгі күні қиянатсыздық туралы зерттеулер биология, психология, әлеуметтану, этнография, экономика, антропология сынды ғылым салалары тұрғысынан жарық көруі тиіс.

Бірақ қиянатсыздық философиясы барлық мәселелердің шешімін тауып беретін ұстаным емес екендігін де естен шығармауымыз керекпіз. М. Гандидің өзі «Евклидтің түзу сызығы сияқты жаппай қиянатсыздықтың орнауы теория тұрғысынан ғана мүмкін» деп айтқан [Ганди 1992]. Қиянатсыздықты бойына сіңіріп алған, тіпті белгілі бір мағынада зұлымдыққа негізделе отырып қалыптасқан әлемде қиянатсыздық қағидаларының абсолютті орнауы, әрине, ғажап. Сондықтан, ақылға сүйенген әңгіме қиянатсыздықтың жай-күйі туралы емес, оған қарай қадам жасау, оны өмірде қолдану туралы болуы тиіс.

Жаһандану үрдістерінің қарқынды дамуы барысында әлемнің тұрақтылығы мен дамуына қатысты мәселелер әлеуметтік жүйелеуде тереңнен зерделеуді талап етеді, атап айтқанда, мәдениетаралық және өркениетаралық қарым-қатынастарда ерекше көрегендік пен дипломатия қажет. Әлеуметтік-саяси, діни-рухани салаларда тұрақты компромисс орнатуға бағытталған мәдениетаралық және өркениетаралық өзара келісімнің базисіне айналатын адамзатқа ортақ құндылықтарды мойындауда бүгіннің өзінде мәселенің түбегейлі шешілмегені де ойланарлық сауал. Барлық мәдени жүйелерге ортақ универсалийлер мен өмір сүрудің басты ережелерін терістеу, жоққа шығару үдерістерін бүгін біздер кейбір қоғам немесе мемлекеттер әрекеттерінен байқаудамыз. Яғни, бүгін біз ХХІ ғасырды кешіп отырғанымызға қарамастан, кейбіреулеріміз жалпы

адамзатқа тән құндылықтарды әлі де болса игермей қалып қалғандаймыз. Айталық, «әділеттілік» деген ұғымның өзін әр түрлі қоғам өкілдері мәдени контекстте түрліше оқиды екен [Степанянц 1996].

Міне, сондықтан біздер бүгінгі күнге дейін планетарлық шеңберде жалпыадамзаттық «өнегелік императивінің» негізгі қағидаларын қабылдай алмаудамыз. Тіпті, қиянатсыздыққа деген жолды қалыптастыру туралы түсініктер де әр түрлі мәдениеттер аясында әр түрлі көріністе қабылдануы мүмкін.

### ***Қиянатсыздық ілімінің прагматикалық мәні***

Соңғы бірнеше онжылдықта қиянатсыздық идеяларына негізделген ғылыми талқылаулар мен сұхбаттар қоғамдық ортада кең орын алу-да. Жоғарыда атап өткен зерттеушілер еңбектерінде қиянатсыздық философиясының мәні мен мағынасын замануи тұрғыда ұғыну, діни-рухани және әлеуметтік-саяси өмірдегі қиянат пен қиянатсыздықтың ролін зерттеу, қиянатсыздық этикасының алтын ережелері де ашық жариялану-да. Дегенмен, заманның бүгінгі өзгерістері мен даму ерекшеліктерін ескере отырып, әйгілі діни және қоғам қайраткерлерінің қиянатсыздық идеяларын интерпретациялауы ғана жеткіліксіз. Бүгін қоғамға прагматикалық қиянатсыздық концепциясы қажет. Қазіргі таңда қиянатсыздық ұстанымның қиянатқа негізделген стратегиялардан артықшылығы қиянатсыздықтың моральдік құндылық ретіндегі мәнінде ғана емес, адамзаттың болашағын жоспарлаудағы прагматикалық қажеттілігінде. Қиянатсыздық стратегиясын қалыптастыру өзектілігі адамзаттың романтикалық арманы емес, өмірді сақтап қалудың негізі. Әлбетте, бұл арада қиянатсыздық философиясы тұрғысынан техногенді өркениет құндылықтарын қайта қарастыру қажет. Адам және қоғамға әсер ететін «күш», «билік», «үстемдік» секілді ұғымдар қайта талқылаудан өтуі тиіс. Коммуникация тәсілінің бірі ретінде қиянатсыздық өмірді гуманизациялауда әлдеқайда қолайлы.

Өткен ғасырдың 80-90 жылдарынан бастап әлемдік өркениеттің жаңа даму бағыт-бағдарларын талдауда «өмір сүру»/ «өмірді сақтап қалу» парадигмалары зерделене бастаған. Кейбір зерттеушілер адамзат тарихының кейбір кезеңдерінде адамның саналылығы мен адамгершілігіне негізделетін дәстүрлі құндылықтарға деген аппеляциядан гөрі өмір сүру прагматикасы әлдеқайда қызықты да өзекті болатынын да жобалаған. Олай болса, әсіресе, соңғы уақыттағы әлемде орын алып отырған зұлымдық пен қантөгіс қақтығыстардың мысалдары гуманизмнің жаңа сатыға көтерілу қажеттілігін күн тәртібіне қояды. Мұны рационалды гуманизм деп те атауға болады. Ендеше, аталмыш рационалды гуманизмнің жүзеге асу стратегиясы прагматикалық қиянатсыздық концепциясы арқылы тәжірибеге айналуы ықтимал. Дегенмен, мәдениаралық коммуникациялар

ережелері мен мақсаттарының жүзеге асуында қиянатсыздық қағидасын абсолютті идеал ретінде де қарастырмауымыз қажет. Жаңа рационалды гуманизация қиянатсыздық тәжірибесінің артықшылығын бекіте отырып, тек оған ғана байланып қалмайды. Олай болса, бүгін де халықаралық терроризм сынды алып қауіп-қатерлермен күресу жолында да қиянат пен қиянатсыздық элементтерінің ара-жігін нақты анықтап, қиянат әлеуетін қиянатсыздық формаларына алмастырудың жолдарын іздестірген абзал [Степин 1992].

Зұлымдықты ешбір мораль тұрғысынан ақтап шығу мүмкін еместігіне қарамастан, білгілі бір жағдайларда шектеулер, тыйымдар орынды әрі қажетті. Дегенмен, бұл арадағы шектеулер, қысым жекеше бағытталған, демек, адресті болғаны жөн. Әйпесе, жалпыланған кезде тағы да қиянат пен қиянатсыздықтың ара-жігі жоғалып кетеді. Жаңа рационалды гуманизмге сәйкес келісім орнату, өзара мәмілені дамытуға ықпалдасатын бастамалар ғана қабылдануы керек. Сондықтан, рухани қиянатты қолдауға қарсы кейбір шектеулер жалпыморальдік ұстанымнан өзге құқықтық тұрғыда бекітілгені бүгін күн тәртібінде қарастырылатын мәселеге айналып отыр.

Әлбетте, бұл арада орынды сұрақ туындайды: «Рухани қиянатқа қарсы тұруда құқықтық нысандарды пайдалану өз кезегінде белгілі бір рухани қысымға жақын емес пе?». Қиянатсыздық философиясын зерттеуші теоретиктерінің бірі А. Гжегорчик мақсатты ықпал етуде қиянатсыздық әдістеріне өмір сүруге, еркіндікке шектеу бола алмайтын әрекеттерді жатқызады. Олардың қатарында автор: 1) кеңес; 2) ұсыныс; 3) мораль тұрғысынан мақұлданатын кейбір ықпал ету формалары деп ажыратады [Гжегорчик 1992].

Қазіргі таңда адамның құқықтарын қорғау, азаматтық еркіндік үшін, геноцид, диктатураға қарсы, феминизм, пацифизм сияқты бастамаларды қолдайтын қиянатсыздықтың әр түрлі қозғалыстары әлемде белең алуда. Бірақ мәселе олардың түрлері мен сипаттарында ғана емес, қиянатсыздыққа бағытталған қозғалыстардың пәрменділігінде болса керек.

Қиянат дегенде біз белгілі бір тұлға, адамдар тобына, ұлтқа, өзге де әлеуметтік топтың еркіндік мүмкіндіктерін шектеуге бағытталған қысымды айта аламыз. Әрине, қысым да қиянаттың өзі сияқты қоғам институттары мен механизмдерінде өрнектеліп ашық әрі жасырын, тікелей және астыртын, психикалық, физикалық түрде көрініс беруі мүмкін. Қиянат етудің кез келген белгісі шектеу арқылы жүзеге асқанымен, кез келген шектеу қиянатқа жатпайды. Тіпті болмаса, шектеудің де түр-түрлері болады. Мысалы: тәртіпті, қауіпсіздікті сақтауға бағытталған шектеу. Оның көріністерін күнделікті қоғамдық өмірде азаматтарға ішімдік, есіртке пайдалануға қойылатын тыйымдардан, өзіне-өзі қол жұмсауға қойылатын тыйымнан білеміз. Тыйым атаулы еркіндікті шектеумен қатар

жүреді, бірақ еркіндік те ешқашан шексіз болмайды. Оның шекарасы мораль ережелерімен, тәрбие талаптарымен анықталады.

Қиянат пен қиянатсыздық – әр түрлі нормаларға негізделетін біріне-бірі түбегейлі қарама-қарсы ұстанымдар болғанымен, жеке тұлға, топтар, қоғамдық, мемлекеттік деңгейде де олар бір-бірін циклді түрде алмастырып отырады.

Қоғамдық өмірде, саясатта адамдар арасындағы әділетті қарым-қатынасты орнатуға бағытталуында қиянат пен қиянатсыздықтың болашағы әр түрлі. Күш қолдану арқылы жүзеге асырылып отырған әлеуметтік әділетсіздікке қатысты адамдардың әрекет етуінде бірнеше мінез-құлық үлгілерін ажыратуға болады. Біріншіден, қорқақтық, енжарлық, капитуляция, т.с.с. Екіншіден, қиянатқа қиянатпен жауап беру үлгісі. Мінез-құлықтың бұл үлгісі өнегелік тұрғысында да біріншіден гөрі пәрменді әрі лайықты болып табылады. Былайша айтқанда, қиянатқа қиянатпен жауап беруде алға қойған мақсат үшін жауапкершілік нышандары бар. Бұл деген қиянатқа деген белгілі бір жауап қайтару түрі, оны қабылдамау, онымен күресу әрекеті [Госс-Майер 1990].

Қиянат үстемдігіне қатысты мінез-құлықтың тағы бір үлгісі – қиянатсыздық арқылы белсенді түрде қарсы тұру, әділетсіздікпен қиянатсыздық әдістері арқылы күресу. Өкінішке орай, қиянатсыздықты енжарлықпен тепе-тең деп қарастыру қоғамдық санадағы қате пікірлердің бірі ретінде сақталып келеді.

Нормативті реттеу ретінде қиянатсыздық ұстаным адам бойындағы ізгілік бастамаларға зейін қойып, оларды арттыруға, дамытуға қарай бағытталады. Әлбетте, бұл адам еркіндігінің деструктивті көріністерін шектеу немесе тыйым салуға бағытталған қиянат пен үстемділікке негізделген қарым-қатынас үлгілерінен айрықшалаанады. Ізгілікке негізделе отырып, қиянатсыздық ұстанымын жақтаушы адами болмыстың түп негізі моральдік амбиваленттілікте екендігін мойындайды. Осыған негізделіп, оған тән іс-әрекет ережелері де қалыптасады. Олар: 1) ақиқатқа деген монополиядан бас тарту, диалог пен компромиске ашық болу; 2) қарсыластың бойында жаугершілік реакция туғазатын өз бойындағы мінез-құлық элементтеріне сыңи көзбен қарай білу; 3) қарсыластың көзқарасымен болып жатқан жағдайға анализ бере білу; 4) қиянаттың ар жағында тұрған адамдармен емес, қиянаттың өзімен күресу; 5) ашық бола білу. Олай болса, жүйелей келе қиянатсыздық ұстанымның негізі – қарым-қатынастарды жақсарту, ары қарай келісім мен мәмілегерлікті дамытуға шектеу туғызатын жағымсыз элементтерді әлсірету, болдырмау.

Аксиологиялық та, прагматикалық та тұрғыда аталмыш бұл мінез-құлық үлгілері белгілі бір реттілікте тізбектеледі. Пәрменділік критеріі тұрғысынан енжарлықтан гөрі қиянат атаулыға қарсы тұру маңыздырақ, өз кезегінде, қиянатсыздық қиянатпен жүргізілетін күрестен артық.

Сәйкесінше, қиянатсыздық әлеуметтік әділеттілік үшін күресте постқиянат фазасы аталуға лайық. Егер енжарлықты әлсіз адамға тән әрекет деп қарастырсақ, қиянатқа күшпен жауап беру әлдеқайда күшті адамға тән мінез-құлық үлгісі болмақ. Қиянатсыздыққа негізделген мінез-құлық болса, саналылығы, рухани болмысы әлдеқайда өсіп-өркендеп алға кеткен адамға тән әрекет екен [Гусейнов 1994].

### **Қорытынды**

Сонымен, қиянатсыздық концепциясының мәні конфликтіні шешу мен мәселелі сұрақтарды талқылауда күш қолданудан бас тартып, гуманизм және өнегелік ережелеріне негізделуінде екенін түсінудеміз. Ол адамдар іс-әрекеттерінде орын алатын физикалық жазалау немесе экономикалық санкциялар алдындағы қорқыныштан жоғары сенімділік пен рухтың беріктілігіне негізделеді.

Қиянаттың түп-тамыры жеккөрушілік пен қорқыныш болса, қиянатсыздық батылдық пен махаббаттан тамыр алады. Физикалық қару сияқты қиянатсыздық қиратпайды, өлтірмейді, керісінше, азаптаушы мен отарлаушыны бір-біріне жақындастыруға септігін тигізеді, ыңтымақтастыққа ықпал етеді.

Қоғамдық-тарихи тұрғыдан сараптасақ, экологиялық, экономикалық, ядролық қару қаупі сынды, этносаралық және конфессияаралық мәселелер неғұрлым өрби түскен сайын қоғам үшін қиянатсыздық философиясының өзектілігі арта түседі. Демек, бүгін қиянатсыздық ұстанымның мән-жайы, оның қазіргі заман талаптарына сай қолданылысы жаңаша бағамдалып, бүгінгі күн тәртібіндегі мәселелерді шешуде зерделенуі тиіс.

Адамзат санасындағы қиянатсыздық идеясының бүгінгі таңда ілімге айналуында прагматикалық негіз бар. Себебі, жаһандық болмысымызда әлемнің тұрақтылығы, бейбітшілік сынды жалпыға ортақ құндылықтардың нәзіктілігі бүгін ерекше. Мемлекеттер, әр түрлі саяси топтар, жеке азаматтар мәдениетаралық және өркениетаралық қарым-қатынастарды ерекше көрегендік танытуы қажет. Неліктен көпшілікке мәлім бұл ойларды бүгін біздер қайталап отырып, қайта зерделеуіміз қажет? Бәлкім бұл адамзат баласының қанша білімін дамытып, жан-жақты болуына қарамастан, қарапайым мәселелерді шешуде әлі де болса бір мәмілеге келе алмауында болар.

### **Библиография**

- Антология ненасилия, 1992. Москва, «Бостон: Московский журнал», 254 б.  
Апресян, 1986. 'Постижение добра'. М., «Молодая гвардия», 207 б.  
Ганди, 1992. 'Моя вера в ненасилие'. М., «Вопросы философии», 65-66 б.



Гусейнов 'Ненасилие'. Официальный сайт Института философии Российской академии наук. URL: <http://iphras.ru/elib/2038.html> [дата обращения: 18.12.2018]

Гусейнов, Иррлиц, 1987. 'Краткая история этики'. М., «Мысль», 589 б.

Гусейнов, 1994. 'Понятия насилия и ненасилия'. М., «Вопросы философии», № 4, 40 б.

Гжегорчик, 1992. 'Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия'. М., «Вопросы философии», № 3, 57 б.

Госс-Майер, 1990. 'Основы ненасилия: пояснение понятия'. М., «Философские науки», № 11. Перевод с немецкого А.К. Судакова, 69-72 б.

Иванов, 1991. 'Христианство и ненасилие. Принципы ненасилия: Классическое наследие'. М., «Прогресс», сб. статей / отв. ред. В.М. Иванов.

Кант, 1989. 'К вечному миру'. М., «Московский рабочий», перевод с немецкого А. Гулыги, 75 б.

Кинг, 1992. 'Любите врагов ваших'. М., «Вопросы философии», № 3, перевод И. Тимофеева, О. Писаревой и Ю. Джибладзе, 66-71 б.

Корнев, 1991. 'Проблема ненасилия в восточных религиозных традициях. Принципы ненасилия: Классическое наследие: сб. статей, отв. ред. В.М. Иванов. М., Прогресс, 1991, 9-31 б.

Мелешко, 1991. М., «Прогресс», сб. статей под ред. В. Иванова, 59-112 б.

'Ненасилие: философия, этика, политика', 1993. М., «Наука», под ред. А.А. Гусейнова, 186 б.

Степанянц, 1995. 'Справедливость и демократия в контексте диалога культур'. М., «Вопросы философии», №3, Результаты работы VII Гавайской конференции философов Восток-Запад, 143 б.

Степин. 1992. 'Перспективы цивилизации, от культа силы к диалогу и согласию'. М., «Этическая мысль», 196 б.

Швейцер, 1992. 'Благоговение перед жизнью: сборник работ', М., 1992, общ. ред. А.А. Гусейнова, М.Г. Селезнева, 572 б.

### **Transliteration**

Antologiya nenasiliya, 1992 [Anthology of Non-Violence]. Moskva, «Boston: Moskovskij zhurnal», 254 p.

Apresyan, 1986. 'Postizhenie dobra' [Comprehension of Good]. M., «Molodaya gvardiya», 207 p.

Gandi, 1992 'Moya vera v nenasilie' [My Belief in Nonviolence]. M., «Voprosy filosofii», 65-66 p.

Gusejnov 'Nenasilie' [Nonviolence] URL: <http://iphras.ru/elib/2038.html> [data poseshcheniya: 18.12.2018].

Gusejnov, Irrlitc, 1987. 'Kratkaya istoriya ehtiki' [A Brief History of Ethics]. M., «Mysl'», 589 p.

Gusejnov, 1994. 'Ponyatiya nasiliya i nenasiliya' [Notions of Violence and Non-violence]. M., «Voprosy filosofii», № 4, 40 p.

Gzhegorchik, 1992. 'Duhovnaya kommunikaciya v svete ideala nenasiliya' [Spiritual Communication in the Light of the Ideal of Non-Violence]. М., «Voprosy filosofii», № 3, 57 p.

Goss-Majer, 1990. 'Osnovy nenasiliya: poyasnenie ponyatiya' [Basics of nonviolence: an Explanation of the Concept]. М., «Filosofskie nauki», № 11. Pervod s nemeckogo A.K.Sudakova, 69-72 p.

Ivanov, 1991. 'Hristianstvo i nenasilie. Principy nenasiliya: Klassicheskoe nasledie' [Christianity and Nonviolence. Principles of Nonviolence: Classical Heritage]. М., «Progress», sb. statej, otv. red. V.M. Ivanov.

Kant, 1989. 'K vechnomu miru' [To the Eternal World]. М., «Moskovskij rabochij», perevod s nemeckogo A. Gulygi, 75 p.

King, 1992. 'Lyubite vragov vashih' [Love Your Enemies]. М., «Voprosy filosofii», № 3, perevod I. Timofeeva, O. Pisarevoj i YU. Dzhibladze, 66-71 p.

Kornev, 1991. 'Problema nenasiliya v vostochnyh religioznyh tradiciyah. Principy nenasiliya: Klassicheskoe nasledie' [The Problem of Non-Violence in the Eastern Religious Traditions. Principles of Nonviolence: Classical Heritage] sb. statej, otv. red. B.M. Ivanov. М., Progress, 1991, 9-31 p.

Meleshko, 1991. 'Uchenie L.N. Tolstogo o neprotivlenii zlu nasiliem, izlozhennoe v izrecheniyah. Principy nenasiliya: Klassicheskoe nasledie' [Teaching L.N. Tolstoy on Non-Resistance to Evil by Violence, Stated in the Sayings. Principles of Nonviolence: Classical Heritage]. М., «Progress», sb. statej pod red. V. Ivanova, 59-112 p.

Nenasilie: filosofiya, ehtika, politika' [Nonviolence: Philosophy, Ethics, Politics], 1993. М., «Nauka», pod red. A.A. Gusejnova, 186 p.

Stepanyanc, 1995. 'Spravedlivost' i demokratiya v kontekste dialoga kul'tur' [Justice and Democracy in the Context of a Dialogue of Cultures]. М., «Voprosy filosofii», №3, Rezul'taty raboty VII Gavajskoj konferencii filosofov Vostok-Zapad, 143 p.

Stepin. 1992. 'Perspekivy civilizacii, ot kul'ta sily k dialogu i soglasiyu' [Perspekiva Civilization, From the Cult of Power to the Dialogue and Harmony]. М., «Ehticheskaya mysl'», 196 p.

Shvejcer, 1992. 'Blagogovenie pered zhizn'yu: sbornik rabot' [Awe Before Life: a Collection of Works]. М., 1992, obshch. red. A.A. Gusejnova, M.G. Selezneva, 572 p.

## **Мустафина Т.**

### **От идеи к формированию учения о ненасилии**

Эра глобализации вместе со стремительным развитием научно-технического прогресса. существенно изменяющим жизнедеятельность человечества, представляя массу возможностей, сегодня ставит перед человеком новые задачи и вызовы. В настоящее время формы насилия обретают новые контуры, в том числе латентно несут фундаментальные угрозы будущему человечества. В этой связи важно применение ненасильственных методов в преодолении современных трудностей и задач. В данной статье рассматриваются вопросы возникновения идеи ненасилия в различных историко-культурных системах, зарождение учения о ненасилии и реализуется попытка осмысления его в контексте сегодняшних реалий.

## ЭТИЧЕСКИЙ КОНТЕНТ МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРОЕКТОВ РК КАК ВЫРАЖЕНИЕ ИННОВАЦИОННОГО ПОТЕНЦИАЛА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ

*Аннотация.* Этическая доминанта духовной культуры народа выступает значимым фактором интеграции социума, культуры, взаимодействия личности и общества на ключевых этапах развития общества. При этом этическое содержание в современных условиях приобретает ценностные значение, мобилизующее социальные группы для осуществления модернизационных процессов. Также это определяет характер и динамику социальных изменений и успешную адаптацию в мировом пространстве. Традиционная этика казахов определяется фундаментальной базой для гармонизации отношений современного человека с окружающим миром. Современные модернизационные проекты, реализуемые на основе культурной традиции, требуют нового осмысления этических ценностей и адаптации их к новым реалиям.

*Ключевые слова:* этика, духовность, духовные ценности казахов, традиция, модернизация

### *Введение*

Духовное пространство современного Казахстана определяется такими основополагающими идеологическими программами, как: «Мәңгілік Ел», «Рухани жаңғыру», «Семь граней Великой степи», «Доктрина национального единства», «Стратегия-2050», «Общество всеобщего труда» и др. Эти стратегемы, направляющие развитие общества получают свое практическое воплощение в модернизационных проектах: «Новое гуманитарное знание», «Туған жер» – «Малая Родина», «Духовные святыни Казахстана», «Современная казахстанская культура в глобальном мире», «100 новых лиц Казахстана». И концептуальные модели, и попытки их реализации вызывают определенный резонанс и активную дискуссию как в научных и экспертных кругах, так и в самом обществе. В связи с этим существует настоятельная необходимость более глубокой теоретической проработки комплекса идей, лежащих в их основе. В частности, известный политолог Досым Сатпаев [2018] заявляет: «...все инициативы, презентованные властью в

последние годы, являются лихорадочной попыткой найти некую идейную основу, которая позволила бы сформировать единство внутри Казахстана, между разными социальными, этническими и демографическими группами... Любая национальная идея должна отражать две или три базовые социальные ценности, вокруг которых сложился бы консенсус не только внутри общества, но и между обществом и властью. ...В том же проекте Концепции культурной политики в Республике Казахстан много говорится о нравственных ценностях, о создании какого-то «общества прогрессивных идеалов» и о формировании не менее аморфной «конкурентоспособной культурной ментальности». Но нет четкой расшифровки, что входит в этот список идеалов, ценностей и ментальности».

Проблемы, с которыми сталкивается общество при реализации данных проектов, определяются как внутренними, так и внешними факторами. Культурное, конфессиональное, этническое многообразие, свойственное казахстанскому обществу актуализирует проблему выбора доминирующих ценностей. Поскольку казахи являются государствообразующим этносом, то должны ли априори стать приоритетными традиционные ценности казахской культуры, или же есть необходимость акцентировать внимание на универсальных общечеловеческих ценностях. Казахские исследователи показывают, что базовые духовные ценности казахов коррелируют с общечеловеческими, отмечая при этом наличие специфических норм и принципов их жизни.

В поле зрения находится также проблема идентичности, не менее активно влияющая на социальное самочувствие и выбор ценностных координат казахстанского общества. Для укорененности и стабилизации современному казахстанцу необходимо ощущение единства с определенными социальными группами, формирующими идентичность. Эта идентичность может быть разнообразной, и солидаризироваться с этнической культурой, с религиозной конфессией, с гендерным выбором, с гражданской платформой, которые, в целом, должны интегрироваться в общую культурную идентичность.

Наблюдающаяся в обществе поляризация по экономическому признаку, сопровождающаяся глубокими изменениями в социальной стратификации, также вызывает и усложняет ситуацию определения с жизненными ценностями граждан Казахстана. Рыночная экономика предъявляет к человеку требования конкурентоспособности, выполнение которых иногда приводит, если не к полному, то частичному отказу от укорененных в ментальности мировоззренческих принципов.

Современный Казахстан находится в процессе продолжающейся интеграции в мировое сообщество, что оказывает серьезное влияние на внутренние социальные, экономические, культурные процессы. Позици-

онируя себя открытым обществом, мы осуществляем трансформацию политической сферы, экономических структур, и, соответственно, духовной сферы. Столкновение культур и цивилизаций проецируется в обществе в интенсификации процессов национального самоопределения, роста национального эгоизма, остроты национальных чувств, утраты мировоззренческого единства по основным направлениям социального развития. Изменчивость, скорость, динамика происходящего затрудняет для обычного человека возможность успешной адекватной адаптации к реалиям современной жизни и разрушает привычную культурную социальную среду и создает ситуацию не критического, противоречивого отношения к жизни, к окружающим, к социуму, что приводит к ситуативной переоценке ценностей, провоцирующей потерю нравственных ориентиров. Современные социальные проблемы не в последнюю очередь возникают по причине хаотизации культурного, а если быть точнее, нравственно-этического, духовного пространства. В этих условиях актуализация и интерпретация этической компоненты духовного универсума становится как важной теоретической, так и практической задачей, способствующей модернизации общественного сознания.

### *Методология*

Выявление особенностей, специфики этического контента казахской духовности возможно с использованием основных принципов и методов философского анализа, таких как: метод исторического и логического, прослеживающего эволюцию и преемственность традиционных норм на различных этапах культурогенеза казахов: системный метод, позволяющий представить целостное видение развития этической культуры казахов.

### *О традиционных ценностях в духовном строительстве Республики Казахстан*

Как известно, в ситуации кризиса, рисков и неопределенности, человеку свойственно обращаться к тому, что для него всегда было воплощением устойчивости, стабильности, определенности и опоры. Оплотом данной стабильности для него всегда выступали примордиальные ценности, которые составляют национальный код, исток развития, «вечного существования» («Мәңгілік Ел»), проверенного и подтвержденного историческим временем, традиционными практиками. Как отмечают многие исследователи казахской философии, которая является квинтэссенцией духовности казахов, доминантой казахской культуры является ее этическая составляющая.

В современной научной, социогуманитарной литературе утвердилось мнение, что необходим новый подход к пониманию духовности, а именно: интерпретирующее ее не только как основание целостности культуры этноса, но и как принцип реализуемых социальных практик. Под духовностью (в контексте сказанного выше) следует понимать не только и не столько мораль или интеллектуальность, но и осознание своего единства с окружающим нас миром, и формирование на основе такого осознания новой модели поведения, нового нравственного, поведенческого императива, построенного на гармонии, сотрудничестве и заботе об окружающем мире [Сартаева 2014].

Такое понимание духовности хорошо коррелирует и созвучно традиционным морально-нравственным, этическим устоям, ориентирам казахов. Человек-казах рассматривал окружающий мир как макрокосм, естественной, составной частью и продолжением которого он сам является. Гармоничные отношения в системе «Человек – Мир» представляли как правильное, незыблемое «оң», в противовес неправильному, нарушающему устоявшийся порядок «сол». Эти отношения были отобраны в длительной истории этно и культурогенеза казахов и зафиксированы в качестве фундаментальных этических норм и принципов традиционной культуры. Традиционные ценности составляли «жизненный мир» казахов, транслировались и осуществляли преемственность культуры, демонстрируя жизнеспособность и сохраняя свою актуальность во все времена.

Опыт духовного строительства в прошедшие несколько десятилетий построения суверенного Казахстана показал, что неоправданное отрицание традиционных институтов, обычаев, способа мышления существенно обеднило и ограничило возможности трансформации и модернизации казахстанского общества. В исследовательских кругах «традиционные черты определялись главным образом в негативных терминах как оппозиция модернизации. Соответственно, если исходит из данной точки зрения, процессы модернизации всегда подрывают, ослабляют и вытесняют традицию. Традиция рассматривалась как явление отмирающее, не способное ни реально противиться современным формам жизни, ни сосуществовать с ними. На традиционные явления культуры смотрели как на рудимент, который должен быть исчезнуть по мере все возрастающей активности модернизационных процессов» [Лурье 1998]. С такой позицией спорит известный казахстанский философ О. Сегизбаев. Он утверждает абсолютную важность анализа проблем традиций в философии, доказывая, что в общественно-политической и собственно философской мысли выдающихся мыслителей прошлого такие традиции существовали и оказывали неоспоримое влияние на формирование казахского национального самосознания. Многовековые морально-нравственные ориентиры народа



и утверждение определенных духовных ценностей в историческом процессе являлись основанием таких фундаментальных философско-этических полярных понятий в этническом миропонимании, как добро и зло, любовь и ненависть, благородство и подлость и других этических и метафизических категорий. И даже служили основой этнической идентификации личности казаха. Традиция, утверждает мыслитель, эта та часть идей предшествующих поколений, которая хотя и возникла в рамках определенных исторических условий, тем не менее, продолжает оказывать свое влияние на новые поколения людей. Идеи, оторванные от традиций, зачастую оказываются нежизнеспособными. При этом традиционный характер носят не только идеи, но и направления, тенденции их развития. Все это в полной мере применимо и к традициям казахской культуры [Сегизбаев 1998].

Процессы, происходящие в контексте осуществления Четвертой модернизации в РК, продемонстрировали необходимость учета диалектического взаимодействия изменений как внутреннего, так и эффективного общемирового опыта. Исторический опыт стран, прошедших модернизацию показал, что не все ее результаты успешны, и не всегда имеют системный характер. Экономическая модернизация может осуществляться без политической, а модернизационные процессы могут быть обращены вспять. Более того, было отмечено, что традиционные институты общества могут сосуществовать с суперсовременными технологиями, как это случилось в Японии и Южной Корее. В связи с этим был сделан вывод об ограниченности теорий однолинейности мирового развития, базирующихся на приоритетности капиталистической социально-экономической модели и западной рационально-индивидуалистической культуре. Они представлялись универсальной моделью, ориентируясь на которую должны развиваться все страны.

В современных теориях модернизации фокус анализа направлен на исследование возможностей традиционных обществ «осовремениваться» на собственной основе, вне экономического контекста. Особый интерес стали представлять социокультурные и политические факторы их развития, основанные на иных ключевых положениях: движущей силой процессов модернизации признается не политическая и интеллектуальная элита, а широкие массы, акторы социального действия, выражающие стремление изменить свою жизнь в соответствии с западными стандартами под влиянием средств массовой коммуникации и личных контактов. Приобретают значимость внешние факторы модернизации - мировая геополитическая расстановка сил, внешняя экономическая и финансовая поддержка, открытость международных рынков, доступность убедительных идеологических средств – доктрин, обосновывающих современные ценности.

И главное, ставшее очевидным, это – то, что не может быть унифицированного процесса модернизации: ее темп, ритм и последствия в различных областях социальной жизни в разных странах будут различны. Существуют различные варианты модернизации. В странах Юго-Восточной Азии в конце XX-го века такие государства как Китай, Гонконг, Тайвань, Сингапур начали развиваться не в русле вестернизации, а избрали путь реинтерпретации национальной традиции. В процессе модернизации они сделали выбор в пользу национального, а не универсального. Сегодня модернизация оценивается не только по экономическим показателям, которые долгое время считались основными, но и по ценностям, культурным кодам, устойчивым традициям [Булекбаев & Тойганбаева 2011]. Заявленные сегодня модернизационные проекты базируются на аутентичной культурной основе – традициях, обычаях, духовных и социальных практиках.

### ***Этический контекст модернизационных проектов Республики Казахстан***

Ключевыми проектами модернизации общественного сознания в РК объявлены: поэтапный переход на новый алфавит, «Новое гуманитарное знание», «Туған жер» – «Малая Родина», «Духовные святыни Казахстана», «Современная казахстанская культура в глобальном мире», «100 новых лиц Казахстана». Теоретическим фундаментом, объединяющим эти проекты, являются вопросы духовно-нравственного, интеллектуального, ценностного развития современного казахстанского общества.

Проект «Современная казахстанская культура в глобальном мире» нацелен на создание культурного имиджа страны на основе богатого исторического национально-культурного наследия. И в этом контексте большую роль играют культурные и ментальные особенности нации, ярко выражающиеся в этических нормах и ценностях. «В условиях становления казахской государственности ценностным смыслом для народа выступали такие понятия, как этническое единство, честь, справедливость, терпимость, выносливость, патриотизм, родовитость и т. д. Все казахские жырау этого времени воспевали в своих поэмах и стихах батыров, которые сражались за родную землю, их мужество, героизм, справедливость. Терпимость или толерантность является одной из основных категорий, раскрывающей ценностное содержание казахской нравственной культуры, что означает терпеливость, выносливость в зависимости от того, в каком словосочетании она применяется» [Абдигалиева 2011].

Конкурентоспособность страны зависит от того, станем ли мы достойными представителями и преемниками уникального наследия кочевой цивилизации в лучших ее достижениях, сможем ли мы заявить о себе в ми-

ровом сообществе как о полноправных субъектах, способных созидать и влиять на развитие истории. Реализация конкретных задач, обозначенных в проекте, окажет содействие продвижению объективных процессов интеграции казахстанской культуры в мировой культурный процесс. Необходимость адекватного ответа на угрозы и вызовы глобализирующегося мира, связанные с риском национальной, культурной ассимиляции повышает значимость и своевременность осуществления культурных преобразований. Как известно, популяризации своей культуры ведущие государства мира придают огромное значение, ведь, по сути, эта та призма, через которую воспринимается страна в целом. Популяризация культуры сегодня воспринимается как применение «мягкой силы» с точки зрения распространения той или иной страной своего влияния.

Проект «Туған жер», инициированный как выражение фундаментальных ценностей нации, составляющих основу ее культурно-генетического кода, призван артикулировать и мобилизовать воспитательный потенциал национальной истории и культуры. В иерархии кочевых ценностей понятия «Ата мекен», «Ата коныс» (родовая территория) занимали центральное место. Выделяя себя из окружающего мира, номад артикулировал прежде всего свою принадлежность к роду, воспринимая себя неразрывной органической частью родового целого. Архетипы кочевой цивилизации, проявляющиеся в ментальных особенностях сознания, занимают важное место в иерархии ценностей современного человека, определяют его эмоциональное, этическое отношение к миру. Любовь к «Малой Родине», как отмечает Первый Президент РК, «особое отношение к родной земле, ее культуре, обычаям, традициям – это основа культурно-генетического кода, который любую нацию делает нацией, а не собранием индивидов». [Назарбаев 2018].

Наряду с проектом «Туған жер», который направлен на местные, локальные объекты и поселения, отмечается и необходимость укрепления в сознании народа общенациональных духовных святынь. Программа «Сакральная география Казахстана», актуализирующая культурную память, символические, сакральные и культурно-исторические ценности, может стать катализатором позитивных процессов в обществе и будет способствовать национальному возрождению. Проект «Духовные святыни Казахстана» содержит глубокий посыл нации о важности сохранения национально-культурной идентичности, духовных традиций, являющихся основанием нашей независимости. Однако, культурные объекты представляют собой не только национальные символы, имеющие историческую ценность, но и составляют базовый потенциал общества, ресурс для развития экономики и культуры, могут стать нашим конкурентным преимуществом.

## Заключение

Этический контент любой культуры всегда будет определяться важнейшей проблемой для социогуманитарного знания. Моральные ценности, формирующие смыслы, цели, направления движения как целых народов, так и его отдельных представителей находятся в фокусе научного поиска. Проблема актуализируется, в том числе, и потому, что современная цивилизация проходит испытание на прочность традиционных представлений и норм жизнедеятельности. Революционные изменения в сознании людей, вызванные сильнейшими глобализационными процессами, взаимовлиянием различных культур, возможностями широчайшего обмена опытом в развитии экономических, политических, социальных процессов поставили новые вопросы в сфере формирования духа культур. Какие национальные ценности и традиции оказались жизнеспособным, а какие подверглись трансформации и в новых реалиях получили актуальное культурно историческое наполнение. Все эти вопросы относятся и к казахской культурной традиции. Поэтому разнообразные стратегии духовного развития Республики Казахстан нацелены как на сохранение позитивного содержания национально-культурного контекста, и в первую очередь этико-нравственного, так и на их модернизацию, адаптируя и развивая в стремительно развивающемся и изменяющемся мире.

## Библиография

Абдигалиева, Г. 2011. 'Ценностная идентификация казахской культуры', *Вестник КазНУ*. [Электронный ресурс]. URL// <https://articlekz.com/article/8268> (дата обращения 30.10.2019).

Булекбаев, С. & Тойганбаева, А. 2011. 'Сущность и типы теории модернизации', *Вестник КазНУ* // <https://articlekz.com/article/8257> (дата обращения 20.02.2019).

Лурье, С. 1998. 'Историческая этнология'. Москва, Аспект Пресс, 448 с.

Назарбаев, Н. 'Взгляд в будущее: Модернизация общественного' [Электронный ресурс]. URL [http://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statuya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statuya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya) (дата обращения 25.02.2019)

Сатпаев, Д. 'Это не идеологи, а «портные», которые шьют второпях и некачественно'. [Электронный ресурс]. URL//<https://camonitor.kz/13281-dosym-satpaev-eto-ne-ideologi-a-portnye-kotorye-shyut-vtoropyah-i-nekachestvenno.html> (дата обращения 13.02.2019)

Сартаева, Р. 2017. 'Духовная модернизация казахстанского общества : некоторые философские и социально-политические аспекты'. *Адам әлемі*, №4, сс. 63-74.

Сегизбаев, О. 1996. 'Казахская философия. XV-XX в.'. Алматы, Ғылым, 472 с.

## Transliteration

Abdигалиева, G. 2011. 'Tsennostnaya identifikatsiya kazahskoy kulturyi' [ Value Identification of Kazakh Culture]. *Vestnik KazNU*. [Elektronnyj resurs]. URL <https://articlekz.com/article/8268> (data obrashhenija 30.10.2019).

Bulekbaev, S. & Tojganbaeva, A. 2011. 'Sushchnost' i tipy teorii modernizacii'. [The Essence and Types of the Theory of Modernization]. *Vestnik KazNU*. [Elektronnyj resurs]. URL <https://articlekz.com/article/8257> (data obrashhenija 20.02.2019).

Lur'e, S. 1998. 'Istoricheskaya etnologiya' [Historical Ethnology]. Moskva, ss. 170-171.

Nazarbaev, N. 'Vzglyad v budushchee: Modernizaciya obshchestvennogo soznaniya' [Looking to the Future: Modernization of Public Consciousness']. [Elektronnyj resurs]. URL [http://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya) (data obrashhenija 25.02.2019).

Satpaev, D. 'Eto ne ideologi, a «portnye», kotorye sh'yut vtoropyah i nekachestvenno' [These are Not Ideologues, But "tailors" Who Sew in a Hurry and Poor Quality]. [Elektronnyj resurs]. URL <https://camonitor.kz/13281-dosym-satpaev-eto-ne-ideologi-a-portnye-kotorye-shyut-vtoropyah-i-nekachestvenno.html> (data obrashhenija 13.02.2019).

Sartaeva, R. 2017. «Duhovnaya modernizaciya kazahstanskogo obshchestva : nekotorye filosofskie i social'no-politicheskie aspekty» [Spiritual Modernization of Kazakhstan Society: Some Philosophical and Socio-Political Aspects]. *Adam әlemi*, №4, ss. 63-74.

Segizbaev, O. 1996. 'Kazahskaya filosofiya. XV-XX v.' [Kazakh Philosophy. XV-XX century]. Almaty. Gylym, 472 s.

**Коянбаева Г., Заурбекова Л.**

**Қазақстан Республикасының жаңғырту жобаларының этикалық мазмұны қазақтардың рухани мәдениетінің инновациялық әлеуетін білдіру ретінде**

Халықтың рухани мәдениетінің этикалық үстемдігі қоғамды, мәдениетті, қоғамды дамытудың негізгі кезеңдерінде адам мен қоғамның өзара әрекеттесуінің маңызды факторы болып табылады. Сонымен бірге, заманауи жағдайларда этикалық мазмұн құнды құндылықтарға ие болады, жаңғырту процестерін жүзеге асыру үшін әлеуметтік топтарды жұмылдырады. Ол сондай-ақ ғаламдық кеңістікте әлеуметтік өзгерістер мен табысты бейімделу сипаты мен динамикасын анықтайды. Қазақтардың дәстүрлі этикасы заманауи адамның сыртқы әлеммен қарым-қатынасын үйлестірудің іргелі негізі болып табылады.

Мәдени дәстүрлер негізінде жүзеге асырылып жатқан қазіргі заманғы модернизация жобалары этикалық құндылықтарды жаңа түсінуді және жаңа шындықтарға бейімделуді талап етеді.

Галия Курмангалиева (Алматы, Казахстан)

## КАЗАХСКАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ В СВЕТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема модернизации казахской ментальности, актуальная для настоящего и будущего развития Казахстана, поскольку казахский этнос является государствообразующим этносом, чья культура и язык призваны стать консолидирующим основанием нации и общенациональных интересов. Автор рассматривает процесс формирования казахской ментальности с точки зрения культурно-исторической обусловленности и развития, начиная от истоков и до настоящего, прослеживая этапы существенных и значимых ее изменений. Выявляя константные и меняющиеся параметры казахской ментальности, в статье делается акцент на условиях и возможностях современной модернизации общественного сознания Казахстана, готовности казахского этноса соответствовать вызовам XXI века.

**Ключевые слова.** Казахстан, модернизация, модернизация общественного сознания, казахская ментальность, традиционное общество, казахстанское общество.

### *Введение*

Как известно, в Казахстане в связи с обретением независимости начались коренные преобразования, целью которых является построение демократического и сильного Казахстана, отвечающего задачам его вхождения в тридцатку высокоразвитых государств мира, а значит соответствующего мировому развитию в XXI веке. Осуществляемые поэтапно, и, являясь по своим масштабам, целям и задачам тремя грандиозными проектами государства, они направлены на реформирование экономического основания общества, его политической системы и общественного сознания. Будучи взаимосвязанными и взаимозависимыми, они составляют единую целостную систему, эпицентром преобразования которой является человек, его сознание, в целом, общественное сознание казахстанцев, необходимость трансформации которых является ключевой и определяющей задачей модернизационных процессов, происходящих в Казахстане. Будучи сердцевинной преобразований, модернизация общественного сознания поэтому должна осуществляться опережающими темпами [Назарбаев 2017, с. 2].



Важнейшим условием ее реализации становится «сохранение своей культуры, собственного национального кода» [Назарбаев 2017, с. 2], так как признано, что проведение модернизационных преобразований, опираясь исключительно на западную модель развития, без учета собственных мировоззренческих и культурных оснований, лишено успеха. Казахстан выбрал собственный путь развития, где казахский этнос играет непреходящую роль в преобразовании общества, и на нем лежит большая ответственность за успешное выполнение предпринятых реформ. Именно поэтому для научного анализа происходящих модернизационных процессов важным становится изучение проблемы модернизации казахской ментальности, как в прошлом, так и в настоящем.

### ***Методология***

Для решения проблемы, связанной с раскрытием специфики и особенностей казахской ментальности в статье применялись апробированные и сохраняющие свои конструктивные возможности традиционные методы и принципы научно-философского исследования, к которым относятся исторический, культурно-цивилизационный и культурно-исторический подходы, методы анализа и синтеза, восхождения от абстрактного к конкретному, принципы конкретного историзма и развития. В сочетании с методами исторической реконструкции, историко-сравнительного и историко-типологического исследования они дают возможность раскрыть казахскую ментальность как феномен, развивающийся во времени, меняющийся, но в то же время и обладающий своими устойчивыми параметрами и характерными константами.

### ***Формирование традиционной казахской ментальности***

Как известно, традиционная казахская ментальность имеет свои культурно-цивилизационным истоком кочевую культуру. Именно кочевью, кочевому образу жизни, веками культивировавшемуся в казахской Степи, обязана казахская ментальность своим происхождением. Еще в советское время и на исходе прошлого века казахстанские исследователи, вопреки расхожим утверждениям, говорили о том, что история казахской культуры и казахского народа не начинается лишь только со времени появления в источниках этнонима «казах», она начинается в недрах кочевого общества. «До этого, – пишет, например, С. Акатай, [Акатаев 1993, с. 5] – еще в недрах древнего Казахстана, в тысячелетней истории скотоводческо-кочевых племен создавалась «модель» своеобразного базиса будущего казахского кочевого общества, основа его материальной и духовной

культуры». Именно поэтому ученые, изучающие культуру, духовность, мировоззрение казахского народа, уделяют пристальное внимание социокультурным параметрам казахской идентичности, ее ментального мира.

В условиях независимости кочевое общество и традиционная ментальность трудами казахстанских ученых вновь становятся в эпицентр фундаментальных исследовательских интересов науки [Амрекулов 2006, Аюпов 2012, Кшибеков 2006, Масанов 1995, Нысанбаев & Аюпов 2006 и др.]. Кроме того, кочевой образ жизни так же, как история и культура тюрков, вызывают обоснованный научный интерес в исследовательской среде ученых сопредельных тюркоязычных и других государств [Безертинов 2004, Рахманалиев 2018 и др.].

Ученые, исследовавшие характеристики кочевого общества и его духовной культуры, представили современному читателю широкую панораму исторического развития, в которой были выделены сохранившиеся в общественном сознании традиционного казахского общества и ставшие его особенным маркером черты. Они являются своеобразными константами ментального мира казахов, важнейшим параметром которого является его единство с природным миром, его, как отмечал в свое время О.О. Сулейменов [3, с. 107], «искусство жить в обществе и природной среде», рассматриваемого не с точки зрения лишь только практического выживания в труднейших условиях борьбы со стихией природы, но, главное, с точки зрения «культуры, эстетического отношения к миру «грубой действительности».

Способ жизнедеятельности в условиях единения человека с природным миром, который порождает священное отношение к нему, выраженное великим казахским просветителем Ч.Ч. Валихановым как «обожание», «восхищение», «удивление» человеком природой, отпечатывается в жизненном опыте насельников степи в виде определенной формы мировоззрения. А в ней отражается и опыт постижения священного, и опыт постижения повседневного. Кочевое скотоводство, обусловившее устоявшиеся формы бытия кочевого общества, определило также внутреннюю целостность кочевой культуры. Ее миропонимание выразилось в такой формой духовного производства как тенгрианство.

Оно явилось древнейшей формой духовного производства на территории Казахстана, выражением автохтонной ментальности насельников степи. Будучи по своим мировоззренческим характеристикам религиозным мировоззрением, оно выполняло функцию освящения, придания сакральности человеческой жизни и устойчивости человеческому бытию, а также сохранения социокультурной общности. Человек в тенгрианской системе мироздания, включавшей в себя верхний, нижний и срединный миры, был органической и неотъемлемой ее частью. Как говорил Ч.Ч. Валиханов, он был другим чудом, где его душа свидетельствовала о присутствии «неис-

следимой вечной силы». Человек в течение своей жизни – от рождения до смерти – испытывал влияние Неба, всего природного мира, одухотворяемого им, но после смерти он сам становился духом. Через почитание духов предков и поклонение им осуществлялась онтологическая связь индивидов в социальном пространстве бытия.

Тенгрианство включало в себя не только картину мира, но и ценности жизни, закрепляемые и культивируемые соответствующей ритуальной практикой, и поэтому оно содержало матрицу поведения, присущую этносоциальной общности, которая позволяла идентифицировать или отличать ее от других общностей. Тенгрианство артикулировало смысловые и жизненно-поведенческие ценности и являлось устойчивым компонентом тюркской ментальности, а затем и казахской.

Кочевой образ жизни сформировал не только религиозную форму мировоззрения, но и своеобразную демократическую форму общественных отношений – степную демократию. Свободолюбие и вольный дух казахов также связаны со степным кочевьем, в условиях которого управление родовой жизнью осуществлялось старейшинами рода и где отсутствовала жесткая вертикаль власти. В нем и имела место свобода выбора слабыми родами своего покровителя, а сильными – ту или иную политику в отношении соседствующих родов и кланов [Шайкемелев 2013, с.66]. Свободолюбие определило не только взаимоотношения между и внутри кланов, родов, но и отношения между мужчиной и женщиной, сформировав социальную роль и значимость женщины в казахском традиционном социуме. Суровые условия кочевания требовали иерархии общественных отношений внутри рода, семьи, клана, подчинение младших старшим, женщин – мужчинам, что, согласно исследованиям казахстанских ученых, явилось мировоззренческим истоком патернализма в ментальном мире казахского этноса.

Благословение старших, испрошение у них совета – сакральное действие и неотъемлемый атрибут социальной жизни казахского общества, выполнявший также функцию инструмента, осуществлявшего вхождение в нее. Вместе с тем и в то же время регламентация социальной жизни и общественных отношений в традиционном казахском обществе осуществлялась не только отношениями внутриродового или внутрисемейного подчинения, основывающимися на традиции, но и на правовой основе суда биев или «обычного права» казахов, основанного на правовом уложении Тауке хана «Жеті жарғы».

Важную роль в социокультурной жизни казахского народа играла сформировавшая в недрах ментального мира такая его особенность как открытость миру и человеку, выраженные в гостеприимстве и настроенности на взаимное общение, выраженное в непосредственном словесном общении. Весь опыт и богатство этого общения получили отражение в

устном народном творчестве. С этими составляющими скрепы традиционной казахской ментальности качествами связано удивительным образом присущее казахам качество толерантного общения, то, что нередко определяют как «компромиссная толерантность» казахов. Она во многом была обусловлена культурным многообразием общения и взаимодействия, происходившем в Степи, где проходили важные артерии международных связей Востока и Запада, встречей различных религиозных верований, взаимодействием оседлой и кочевой культур.

### ***Казахская ментальность в условиях российской колонизации***

Попытка «размывания», разрушения традиционного уклада жизни казахского общества существенным образом предпринималась в период колонизации Казахстана Российской империей в XIX веке. В это время были предприняты последовательные шаги по претворению в жизнь царского Указа о сибирских киргизах 1822 г., в рамках которого осуществлялись новые преобразования в отношении административно-территориального деления казахской степи, в частности упразднения ханской власти в Среднем жузе, государственного управления на его основе, расширения торгово-экономических связей в Россией и др. Политика оседания проводилась российским правительством без учета национальных особенностей, в противоречивой борьбе интересов, и сопровождалась выступлениями казахского населения против ее проведения. Царская администрация также проводила политику угнетения национального духа казахского народа, вводя в официальный лексикон понятие «инородец», тем самым она закладывала основы политики русификации и высокомерного отношения к степнякам. Политика изъятия земель скотоводов в пользу земледельцев затрагивала чувствительные струны казахской ментальности, поскольку земля, в особенности богатые травами угодья и водоемы, для скотовода имела принципиальное значение.

Осуществляемая политика оседания также была связана с очень важными изменениями в структуре ментального мира казахов – введению образования на русском языке и принятию исламской формы религиозности, которую царское правительство поддерживало. Оно всячески стремилось закрепить свою власть, используя для этого религию. Новая форма идеологического воздействия и управления в виде ислама, которая насаждалась в Степи российской самодержавной властью, имевшей своей целью покорность казахской Степи, была выбрана в известной степени произвольно, так как внедрялась там, где народ сам не вполне был готов выбирать ее.

Ислам в той форме, в которой он насаждался в казахской степи российской администрацией во главе со Сперанским, благодаря миссионер-

ской деятельности татарского и среднеазиатского духовенства, был чужд казахскому народу. Буква Корана осталась для него поверхностным звуком, за ней виделось прежнее мировоззрение, виделись прежние понятия тенгрианства. Он не мог укорениться в нем, так как законы ислама были внедрены в степную, тенгрианского характера, ментальность казахского народа сверху, путем бюрократического навязывания правительственной инициативы. Этот исторический мировоззренческий поворот в духовной культуре казахского народа нашел отражение в научной литературе в виде понятия «народного ислама», который распространился в Казахстане.

Мировоззренческой борьбе с такой идеологической политикой царской администрации была посвящена деятельность Ч.Ч. Валиханова. Его работы «Следы шаманства у киргизов», «Записка о судебной реформе» поражают аргументированным обоснованием и критикой проводившейся в то время политикой реформирования казахской Степи, оказывавшей воздействие на общественное сознание. Рассматривая процесс внедрения ислама в ментальную структуру этноса, казахский просветитель подчеркивает тот факт, что казахская ментальность может быть уподоблена сознанию пытливого юноши-подростка, любознательного и испытывающего удивление перед природой, познавательный интерес которого может удовлетворить наука, а не религиозные знания времен зарождения ислама, распространяемые муллами.

Наряду с этим в Казахстане начала осуществляться политика введения русского языка в качестве языка политического управления в Степи, для чего стало внедряться образование на русском языке. Этот процесс имел двоякое значение, так как, с одной стороны, он положил начало политике русификации в казахской степи, а с другой стороны, казахская политическая элита восприняла эти новшества, привносимые царским самодержавием, как позитивные и олицетворяющие прогрессивное развитие казахского традиционного общества. Как пишет Р.К. Кадыржанов [2014, с. 90]: «Это стало возможным вследствие того, что вместе с восприятием модернизации в сознание казахской элиты проникла идея прогресса как мировоззренческая основа модернизации».

Правовая реформа, предпринимаемая царским самодержавием для управления в степи, также критиковалась казахским просветителем. Рассматривая всесторонне вопрос о суде биев и его применимости при новых преобразованиях в Степи, Ч.Ч. Валиханов доказывает, что мировой суд, являвшийся с точки зрения самодержавного правительства прогрессивной формой, которая наиболее соответствует модернизационным процессам в Казахстане, на самом деле по ряду критериев сравнительного анализа с судом биев является регрессивной формой. Он полагал, что традиционное казахское законодательство гуманнее, чем таковое наблюдается в

России, Китае, странах исламского Востока. «В киргизских законах, – пишет Ч.Ч. Валиханов [1985, с. 94], – нет тех предупредительных и устрашающих мер, которыми наполнены и новейшие европейские кодексы. У киргиз телесные наказания никогда не существовали. А законы родовые, по которым члены рода отсутствуют за своего родича, при родовых отношениях приносят много практической пользы».

Вместе с тем для этого же периода характерна встреча двух культур – русской и казахской – в лице лучших представителей общественно-политической и литературной мысли России и Казахстана. Базовые ценности двух культуры, встречаясь, подвигали просвещенную часть общества, передовую интеллигенцию того времени делать шаги в направлении поисков культурной идентичности, принятия культурных достижений друг друга, а также новых для казахской ментальности идей Запада. В этом контексте развивается казахское Просвещение, создающее жизнеспособные формы культурного взаимодействия, осмысливающие новые ценности, входящие в горизонт казахской ментальности, – прогресс, просвещение, образование и т. д.

Политическая элита эпохи казахского Просвещения, в наибольшей степени подвергшаяся российскому влиянию, – ее культуры, языка – ставит во главу угла проблему консолидации казахского общества. Единство и сплоченность нации определяются в качестве неотъемлемых факторов социального движения к прогрессу [Абай, с. 20]. Согласно Абаю, консолидация общества должна осуществляться на принципах разума. Разумность становится универсальным принципом самосознания, осмысливающей действительность и пытающегося преобразовать, ее согласно разуму. Он же требует единства казахского общества, устранение трайбализма, имеющего под собой недостаточную развитость общественных отношений, а также согласие между родами и жузами. В таком понимании устремленность разума совпадает с сущностным проявлением человека – человечностью. Человечность – именно та форма всеобщности, которая выражает сущность традиционного казахского общества как целостности, его ментального мира. И ее выражает философия Просвещения устами Абая – «Адам бол!».

Подготовка и осуществление буржуазно-демократической, а затем социалистической революции в России не могли не оказать влияния и на казахскую ментальность, особенно в лице представителей и последователей демократических преобразований в степи. В этот период борются два возможных варианта преобразования и, соответственно консолидации общества – путь социалистических преобразований и буржуазно-демократического развития. Вопрос же о национальном самоопределении и государственности чрезвычайно актуализируется в дискуссиях, как среди сторонников социалистического строительства, так и буржуазно-демокра-



тического пути развития. Как известно, победила линия ориентации на преобразование общества по пути социализма.

В результате осмысления исторических путей развития Казахстана, под воздействием многочисленных дискуссий, идеологических споров между представителями разных мировоззренческих ориентаций в казахском менталитете все более упрочиваются идеи суверенитета, свободы, самоопределения, прогресса и выбора пути социально-политического развития.

### ***Казахская ментальность и советская идентичность***

Советский период развития казахстанского общества коренным отличается от предыдущих исторических этапов преобразования казахской ментальности, поскольку целью советского общества было построение нового общественно-исторического строя и общества, основанного на общественной собственности, в котором будет взращиваться новый – советский – человек и новая историческая общность – советский народ. В этой цели был во многом выражен исторический романтизм, в эмоционально-психологическом плане нашедший наибольшее отражение в энтузиазме первых пятилеток. В последующем он идеологически поддерживался и подчеркивался лозунгами «первопроходцев в истории», строящих первое в мире государство свободных и равных людей, в котором советский человек был первым во многих исторических делах и событиях.

Консолидация общества и его ментальное единство теоретически обосновывались и идеологически закреплялись на основе идей общественной собственности, равенства, братства, сотрудничества. Поскольку в обществе была устранена главная причина, порождающая неравенство и отчуждение людей друг от друга, – частная собственность на средства производства, постольку упразднилось сущностное противостояние индивидов в обществе. Оно нацеливало его на совместное решение задач построения социалистического общества. Цели индивида и государства должны были совпадать, так как государство выражало сначала интересы пролетариата – ведущей прогрессивной силы общества, а потом, в эпоху так называемого «развитого социализма», – интересы всего народа.

На основе базисных преобразований общественной системы должна была стираться грань между городом и деревней, умственным и физическим трудом, таким образом должно было быть достигнуто общество социальной однородности. Общество объединяли и консолидировали, согласно теоретическим и программным документам ведущей организующей силы – коммунистической партии, общность собственности, единство цели и интересов, сформировавшийся единый советский народ, единая социалистическая по содержанию и национальная по форме культура. На

первый план выдвигались идеи советского патриотизма как фактора стабилизации и развития общества, гордости советского человека за свое многонациональное Отечество, где суверенность республик лишь декларировалась, и где созидалась новая социалистическая культура и т. д.

Поскольку советская эпоха создавала «нового человека», «новое общество», постольку, прежде всего, это был человек наднационального характера и ментального мира. Идея интернационализма превалировала над национальной идеей. Казахская ментальность, в которой благодаря деятельности демократического крыла в общественно-политической мысли начала XX века укрепились идеи национального суверенитета, подверглась трансформационному воздействию социалистической идеологии, где национальное ущемлялось во имя идеи всеобщей идеи коммунизма. Философская, историческая и общественно-политическая литература Казахстана этого периода повсеместно доказывала и обосновывала реальную возможность построения нового общества и нового человека, аргументируя ее теорией перехода к социализму минуя капитализм.

На практике же казахский народ, в основном оставался жителем села, а не города, его сравнительно небольшая прослойка интеллигенции была сосредоточена в столице, крайне мало он был представлен в инженерно-технической среде, в индустриальных отраслях производства. Тем самым идентичность большинства представителей казахской этнокультурной общности фактически оставалась на уровне традиционных форм жизни, сформированных в казахской степи, подвергаясь внешним образом определенным изменениям, но которые сущностным образом не меняли его ментальность в соответствии с эталоном человека коммунистического общества.

При этом в более утонченной форме продолжалась политика русификации, свертывалась зона распространения казахского языка, им были потеряны важные социально и политически значимые функции. В основной массе казахское население страны оставалось сельским, представляя животноводческий и аграрный сектор экономики и сохраняя устойчивость казахских традиций, язык и культуру народа. Городское же население казахов в большей степени подверглось русификации. Освоение целинных и залежных земель нарушило национальный состав страны, уменьшив долю коренного населения. Его доля была незначительно представленной и в индустриальном секторе экономики Казахстана, который в союзном разделении труда был представлен по преимуществу добывающими отраслями народного хозяйства. Казахская культура принимала форму внешнего атрибута праздничных и государственных мероприятий, учреждения образования не поддерживали и не стимулировали ее развитие.

Однако советская модель ментального мира, строящаяся на коллективистских принципах, в известном смысле была принята условиями Ка-

захстана, где была определенная почва для восприятия общественным сознанием принципов коллективизма, превалирования интересов целого (государства) над индивидуальным (личностью). Они наложились на те отношения традиционного общества, которые также строились на солидарности, коллективной социальной поддержке. Патернализм и социальное иждивенчество стали составляющей казахской идентичности.

В культуре стала господствовать европоцентристская парадигма, способствовавшая распространению и утверждению западных ценностей, с одной стороны, с другой – ложно понятых ценностей социализма. «Ценности, привнесенные извне, заняли главенствующее положение в общественном сознании. Человек перестал быть гражданином своей земли, он стал винтиком государственной системы, безмолвным исполнителем воли чиновников. ... Была забыта истина: человеком мировой культуры может стать только тот представитель нации, который признает свои духовные и культурные корни, любит свой народ, желает ему блага и трудится во имя этого блага» [Сарсенбаева 2018, с. 219].

Вместе с тем следует не забывать и того, что в этот период в свете концептуальной установки на «всесторонне развитую личность» были заложены устойчивые основания для реализации социальных проектов всеобщего среднего образования, читающей и интеллектуально развитой нации, высококультурного человека, которые повлияли на модернизацию казахской ментальности.

### ***Модернизация казахской ментальности как необходимое условие и требование новейшей истории***

Обретение независимости коренным образом изменило социокультурную ситуацию, стратегию и цели современного Казахстана, содержание ментального мира. Нет надобности говорить о том, насколько важным стало объективное изучение казахской истории и культуры, ментального мира казахского этноса, который получил возможность самостоятельно определять свой путь и цели в истории. Это, в свою очередь, чрезвычайно актуализировало проблему идентичности и самоопределения нации, осмысления, того «Кто мы есть?», «Откуда мы?», «Куда идем?». Осуществляемые, прежде всего, экономические преобразования, трансформация политической системы, геополитические условия и геостратегические изменения современного мира подвигают к модернизации казахской ментальности равно и в целом общественного сознания Казахстана.

Поиски ответов на эти сложные и трудные вопросы породили дискуссии, как в науках социогуманитарного профиля, так и в средствах массовой информации, в Интернет-пространстве Казахстана. Решение про-

блемы и видение будущего нациестроительства концептуально разделило точки зрения и позиции ученых, политического бомонда и представителей широкой общественности на два лагеря, одни из которых поддерживают примордиалистскую концепцию, другие – конструктивистскую. Критикуя примордиализм и отстаивая концепцию гражданской нации, ее приверженцы нередко обвиняют своих оппонентов в чрезмерном этно-национализме, национальном патриотизме крайнего толка, находящем отклик среди представителей казахского этноса.

Однако, если данную ситуацию в социокультурном развитии Казахстана оценивать исторически обусловленно, то можно прийти к выводу, что возросший рост самосознания и длительное время извне ущемляемое развитие казахской ментальности определили своеобразный внутренний выброс ее энергии, направленную на реализацию внутреннего содержания и его свободного выражения. Поэтому его можно рассматривать как объективное явление, возможно, на индивидуальном уровне не всегда и не во всем реализуемое в адекватной и соответствующей этому форме, но выражающее стремление реализовать свой исторический шанс и выполняющее компенсаторскую функцию. Нельзя видеть в этом лишь только стремление утвердиться в качестве так называемого «титульного» этноса со всеми вытекающими отсюда преференциями и имперски возвыситься над представителями других этносов Казахстана. Для кого-то это может укладываться в определение «детской болезни» самоутверждения, но для исторических судеб казахской ментальности – это определяющий шаг, способный вывести ее на новый уровень или оставить на периферии истории.

Предложенная Президентом страны модель модернизации общественного сознания казахстанского общества, ментального мира казахов [Назарбаев 2017, Назарбаев 2018] поэтому направлена на выведение их на новый качественный уровень мировой истории. Ее принципиально важные акценты основываются на мировом опыте и учитывают традиционную ментальность казахов [Курмангалиева 2018, сс. 97-100]. Актуализируя и поднимая на новую высоту проблему формирования новых традиций на основе истории и культуры казахского этноса, современное познание акцентирует внимание на том, что ни экономические, ни политические преобразования в Казахстане не достигнут своего результата, если им не будет отвечать модернизированная казахская ментальность.

Как следует из статьи Н.А. Назарбаева «Семь граней великой Степи», развивающей далее идеи, которые были изложены в статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания», акцент в настоящее время сделан на модернизации общественного сознания через историческое сознание, посредством пересмотра истории Казахстана и в этом контексте процесса этногенеза казахов, тюркского истока и контекста казахской

ментальности. Если совсем недавно мы были свидетелями критики «новой истории» Казахстана, где ее представители говорили о «мифологизации истории» Казахстана как факторе националистического характера или оттенка, имеющего тенденцию утверждения приоритета представителей казахского этноса над представителями других этносов Казахстана, то теперь под давлением новых археологических, этногенетических, архивных исследований, открытий и источников впору критиковать их самих.

По утверждению академика К.М. Байпакова [2014, с. 226]: «Казахстан – это поистине музей под открытым небом, наиболее яркие экспонаты которого покоятся в Приаралье, в древней дельте Сырдарьи, на Мангышлаке, в Сарыарке, Жетысу, Мугуджарах и Прииртышье». Только лишь археологические раскопки и сведения, полученные в результате них, показывают, что территория Казахстана была заселена 1 млн. лет тому назад; на ней обнаружены памятники протогородской цивилизации в степной зоне, относящиеся к XVIII-XVI вв. до н.э.; установлено, что Казахстан входил в зону одомашнивания лошади; обоснована «степная цивилизация» с рядом ее признаков – государственность, торговые, культурные и политические связи, идеология, социальная стратификация общества и др. [Байпаков 2014]. Направленные на изучение истории и культуры Казахстана программы «Архив – 2025», «Великие имена Великой степи», «Генезис тюркского мира», «Музей древнего искусства и технологий Великой степи», «Тысяча лет степного фольклора и музыки» будут способствовать дальнейшему развитию ментального мира казахов и вкладу в мировой культурный и образовательный процесс.

Предпринимаемые преобразования в Казахстане, направленные на инновационно-индустриальное развитие, рост промышленного производства и развитие новых технологий и технологических парков, с одной стороны, демократическая политическая система, в мировой истории развитая на экономической основе капитализма и отвечающая этому основанию, с другой стороны, объективно подвигают казахскую ментальность к модернизации и необходимости «держать удар» и отвечать современным глобализационным вызовам, одновременно не теряя своего национального кода. Как следует из вышерассмотренных этапов ее исторического развития, попытка модернизации казахской ментальности на основе требований индустриального общества, предпринятая в советский период, не затронула ее в сущностном отношении, оставив в силу отмеченных причин, в своей основе на периферии такого развития. В большей степени предложенным условиям прогрессивного развития соответствовала небольшая прослойка казахстанского общества – интеллигенция, которая составила возникший на этой основе костяк русскоговорящих казахов, в которых многие казахстанские авторы, видят будущее Казахстана, так как

их ментальность, в отличие от казахоговорящих казахов, обусловлена будущим, а прошлым.

«Раздвоение» представителей казахского этноса на «русскоговорящих», или «городских», и «настоящих», или «аульных», казахов стало своеобразным маркером «прогрессивности» или «отсталости», а, следовательно, и будущности нации, так как речь в современной истории идет о подлинных субъектах и творцах будущего Казахстана. Единство и согласие, прежде всего внутри самих казахов, преодоление трайбализма в программе государства – первоочередные задачи, стоящие перед Казахстаном в свете вызовов современного мира и трансформации казахской ментальности. Для ее способности успешного вписывания в условия XXI века в литературе высказываются концептуальные точки зрения, направленные на преодоление «раздвоения» казахов посредством принципа «дополнительности», возвращая «городских» казахов к собственным корням и истокам, а «аульных» – поднимая до уровня требований информационного общества.

Историческая ретроспектива показывает, что из колониальной политики России и из тоталитарной политики СССР выросло явление манкуртизма, которое явно или не явно имелось ими в виду и ставилось в качестве своей цели на территориальных окраинах царской России и территориях союзных республик. Но в большей степени это явление затронуло Казахстан, порождая пренебрежительное, нередко близкое к высокомерному, отношение к «казахскости». Предпринимаемые политической элитой усилия в этом отношении возвращают казахской ментальности ее устойчивое основание и открывают новые перспективы для развития ее общечеловеческого содержания.

### *Заключение*

Завершая, можно утверждать, что казахский ментальный мир прошел определенную эволюцию в своем развитии. История становления и развития казахского этноса была насыщена разнообразными событиями судьбоносного и трагического характера, она прошла ряд неоднозначных этапов в своем развитии, но именно это основание сформировало его ментальную сущность и особенности. Традиционная направленность ментального мира казахов сохранялась на протяжении длительного времени, хотя попытки ее размывания предпринимались неоднократно в истории Казахстана. Но ни исторические преобразования царского самодержавия, ни эпохальные эксперименты социалистического общества коренным образом не изменили ментальный мир казахов, они лишь предпринимали, как показала практика, лишь попытки этого. И царизм, и коммунизм потерпели крах. Однако это не



означает, что не произошло никаких изменений. Казахская ментальность, сохранив традиционную направленность, все же под напором времени и исторических событий ценностно менялась. И это нашло отражение в ее открытости, толерантности, стремлению к прогрессу.

Особенно они должны проявиться в модернизации, проводящейся в настоящее время. Новейшая история ставит перед Казахстаном новые модернизационные задачи, решение которых требует новых ответов, и им должна соответствовать казахская ментальность, несущая в себе открытость мировоззрения, открытость новому, толерантность и культуру согласия в общественных отношениях, доверие и уважение к собственным истокам и корням. Подлинная и глубинная трансформация общественно-го сознания, ориентированного на условия и требования XXI века, только начинается. Она должна показать силу и действительное стремление казахстанского общества изменить себя и окружающий мир. Путь осуществления этих преобразований покажет и его результаты.

### **Библиография**

- Абай (Ибрагим Кунанбаев), 1982. 'Слова назидания', пер. с каз. С. Санбаева. Алма-Ата, Жалын, 160 с.
- Акатаев, С. 1993. 'О специфике культуры кочевья', Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. Алматы, Гылым, сс. 5-30.
- Амрекулов, Н. 2006. 'Тюркское Возрождение'. Алматы, 536 с.
- Аюпов, Н. 2012. 'Тенгрианство как открытое мировоззрение', Монография. Алматы, КазНПУ им. Абая, Издательство «КИЕ», 264 с.
- Байпаков, К. 2014. 'Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан и задачи отечественной археологии (к подготовке 10-томной истории казахов и Казахстана)', Известия НАН РК, №5, сс. 226-232.
- Безертинов, Р. 2004. 'Тэнгрианство – религия тюрков и монголов', 2-е изд., доп. Н. Челны, Аяз, Казань, Слово, 448 с.
- Валиханов, Ч. 1985 а. 'Следы шаманства у киргизов', Собрание сочинений в пяти томах, Т.4, сс. 48-70.
- Валиханов, Ч. 1985 б. 'Записка о судебной реформе', Собрание сочинений в пяти томах, Т.4, сс. 77-104.
- Кадыржанов, Р. 2014. 'Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана'. Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 168 с.
- Курмангалиева, Г. 2018. 'Модернизационные процессы современного Казахстана: в поисках новых идеологических ориентиров', Аль-Фараби, №2, сс. 87-103.
- Кшибеков, Д. 2006. 'Истоки ментальности казахов'. Алматы, Дайк-Пресс, 204 с.
- Масанов, Н. 1995. 'Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевого общества'. Алматы, Социнвест. М., Горизонт, 320 с.

Назарбаев, Н. 2017. 'Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания', *Казахстанская правда*, 13 апреля, №71 (28450), сс.1-2.

Назарбаев, Н. 2018. 'Семь граней великой Степи'. [Электронный ресурс]. URL <http://www.akorda.kz/ru/events/statya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi> (дата обращения 15 марта 2019 г.).

Нысанбаев, А. & Аюпов, Н. 2006. 'Тюркская философия: десять вопросов и ответов'. Алматы, 142 с.

Рахманалиев, Р. 2018. 'Империя тюрков. История великой цивилизации'. М., РИПОЛ классик, 704 с.

Сарсенбаева, З. 2018. 'Этнос и ценности'. Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 316 с.

Судейменов, О. 1988. 'Народная культура – летопись мира', *Вопросы философии*, №8, сс.106-111.

Шайкемелев, М. 2013. 'Казахская идентичность'. Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 272 с.

### **Transliteration**

Abaj (Ibragim Kunanbaev), 1982. 'Slova nazidaniya' [Words of Edification], *Per. s kaz. S. Sanbaeva. Alma-Ata, Zhalyln*, 160 s.

Akataev, S. 1993. 'O specifike kultury kochevyia' [About the Specifics of the Nomadic Culture], *Kochevniki. Estetika: Poznanie mira tradicionnym kazahskim iskusstvom. Almaty, Gylym*, ss.5-30.

Amrekulov, N. 2006. 'Tyurkskoe Vozrozhdenie' [Turkic Revival]. Алматы, 536 с.

Аюпов, Н. 2012. 'Tengrianstvo kak otkrytoe mirovozzrenie' [Tengrianship as an Open Worldview], *Monografiya. Al-maty, KazNPU im. Abaya, Izdatelstvo «KIE»*, 264 s.

Bajpakov, K. 2014. 'Konceptsiya stanovleniya istoricheskogo soznaniya v Respublike Kazahstan i zadachi otechestvennoj arheologii (k podgotovke 10-tomnoj istorii kazahov i Kazahstana)' [The concept of the Formation of Historical Consciousness in the Republic of Kazakhstan and the Tasks of Domestic Archeology (to the Preparation of the 10-volume History of the Kazakhs and Kazakhstan)], *Izvestiya NAN RK*, №5, ss. 226-232.

Bezertinov, R. 2004. 'Tengrianstvo – religiya tyurkov i mongolov' [Tengriism - Religion of Türks and Mongols], 2-e izd., dop. N. Chelny, Ayaz, Kazan, *Slovo*, 448 s.

Valihanov, Ch. 1985 a. 'Sledy shamanstva u kirgizov' [Traces of Shamanism in Kyrgyz], *Sobranie sochinenij v pyati tomah, T.4*, ss.48-70.

Valihanov, Ch. 1985 b. 'Zapiska o sudebnoj reforme' [Note on Judicial Reform], *Sobranie sochinenij v pyati tomah, T.4*, ss.77-104.

Kadyrzhанov, R. 2014. 'Etnokulturnyj simvolizm i nacionalnaya identichnost Kazahstana' [Ethnocultural Symbolism and National Identity of Kazakhstan]. Алматы, *Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK*, 168 s.

Kurmangalievа, G. 2018. 'Modernizacionnyye processy sovremennogo Kazahstana: v poiskah novyh ideologicheskikh orientirov' [Modernization Processes

of Modern Kazakhstan: in Search of New Ideological Landmarks], Al-Farabi, №2, ss. 87-103.

Kshibekov, D. 2006. 'Istoki mentalnosti kazahov' [The Origins of the Mentality of the Kazakhs]. Almaty, Dajk-Press, 204 s.

Masanov, N. 1995. 'Kochevaya civilizaciya kazahov: osnovy zhiznedeyatelnosti kochevogo obshestva' [The Nomadic Civilization of the Kazakhs: The Basics of the Life of the Nomadic Society]. Almaty, Socinvest. M., Gorizont, 320 s.

Nazarbaev, N. 2017. 'Vzglyad v budushee: modernizaciya obshestvennogo soznaniya' [Looking to the future: The Modernization of Social Consciousness], Kazahstanskaya pravda, 13 aprelya, №71 (28450), ss.1-2.

Nazarbaev, N. 2018. 'Sem granej velikoj Step'i' [Seven Facets of the Great Steppe]. [Elektronnyj resurs]. URL <http://www.akorda.kz/ru/events/statya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi> (data obrasheniya 15 marta 2019 g.).

Nysanbaev, A. & Ayupov, N. 2006 'Tyurkskaya filosofiya: desyat voprosov i otvetov' [Turkic Philosophy: Ten Questions and Answers]. Almaty, 142 s.

Rahmanaliev, R. 2018. 'Imperiya tyurkov. Istoriya velikoj civilizacii' [Empire of the Turks. The History of a Great Civilization]. M., RIPOL klassik, 704 s.

Sarsenbaeva, Z. 2018. 'Etnos i cennosti' [Ethnicity and Values]. Almaty, Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 316 s.

Sulejmenov, O. 1988. 'Narodnaya kultura – letopis mira' [Folk Culture - the Chronicle of the World], Voprosy filosofii, №8, ss.106-111.

Shajkemelev, M. 2013. 'Kazahskaya identichnost' [Kazakh Identity]. Almaty, Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 272 s.

### **Құрманғалиева Ғ.**

#### **Жаңғырту аясындағы қазақтың ділдігі: тарихи ретроспектива және қазіргі заманның сын-тегеуріндері**

Аталған мақалада Қазақстанның қазіргі және келешектегі дамуы үшін маңызы бар қазақтың ділін жаңғырту мәселесі қарастырылады, өйткені қазақ этносы – ұлт пен ұлттық мүдделердің бірігу негізі бола алатын мәдениет пен тіл болып табылатын мемлекет құрушы этникалық топ. Автор қазақ ділдігін қалыптастыру үдерісін басынан бастап қазіргі уақытқа дейін оның маңызды және елеулі өзгерістерінің кезеңдерін қадағалайтын мәдени-тарихи шартты және даму тұрғысынан қарастырады. Қазақ ділдігінің тұрақты және өзгертін параметрлерін анықтай отырып, мақалада Қазақстанның қоғамдық сана-сезімін жаңғыртудың шарттары мен мүмкіндіктері, қазақ этносының ХХІ ғасырдың қиындықтарына қарсы тұруға дайындығы талқыланды.

Венера Кадыржанова (Алматы, Казахстан)

## СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В КАЗАХСТАНЕ

**Аннотация.** Целью статьи является анализ влияния социально-политической модернизации на национальное строительство в Казахстане за годы независимости. Раскрывается влияние президентской программы Рухани жангыру на многолинейный характер модернизации, органической частью которой является национальная культура и духовность. Этот подход к модернизации дает возможность последовательно осуществлять национальное строительство на основе баланса гражданской и этнической идентичности.

**Ключевые слова:** Казахстан, модернизация, Рухани Жангыру, национальное строительство.

### *Введение и методология*

Исследованию национального строительства в Казахстане посвящено множество работ как отечественных, так и зарубежных авторов. Одним из недостатков многих из этих работ является то, что в них не исследуется социально-политическая модернизация как основание национального строительства. В данной работе социально-политическая модернизация рассматривается как важнейшее условие национального строительства в Казахстане. В этом плане особое значение имеет программа Рухани жангыру, в которой Нурсултан Назарбаев расширяет понимание социально-политической модернизации за счет включения в нее духовно-культурного компонента. Этим определяется цель данной работы: анализ национального строительства в Казахстане под воздействием президентской программы Рухани жангыру.

Методология исследования опирается на теории модернизации и теории национального строительства. Критическое переосмысление теорий модернизации, понимаемых как перенос западных институтов в развивающиеся страны, осуществляется сквозь призму программы Рухани жангыру. Это позволяет расширить представление о национальном строительстве в Казахстане.

### **Концепции социально-политической модернизации и программа Рухани жаңғыру**

Концепция модернизации имеет большое значение для понимания и анализа протекающих в Казахстане социально-политических процессов и связанных с ними институтов. Социально-политическая трансформация Казахстана после обретения им независимости в 1991 г. определяется Первым президентом РК-Елбасы Н.А. Назарбаевым как процесс трех последовательных модернизаций. В своем Послании народу Казахстана «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность» Нурсултан Назарбаев отмечает [2017 а]: «Мы все помним Первую модернизацию Казахстана. Помним, как начали свой путь четверть века назад на руинах СССР. Тогда наше поколение с фундамента создало новое государство, которого не было на карте мира. Был осуществлен переход от плановой экономики к рыночной. Для меня принципиально важно, что мы вместе тогда удержали страну от потрясений, гражданской войны и экономической разрухи. Казахстан вышел из того периода с минимальными потерями и наибольшими приобретениями. Вторая модернизация началась с принятия Стратегии-2030 и создания новой столицы Астаны. Ее результаты бесспорны. Страна вырвалась из зоны экономического отставания и вышла в число 50 конкурентоспособных экономик мира. Две успешные модернизации дали нам бесспорный опыт. Теперь мы должны смело шагнуть вперед и начать Третью модернизацию. Необходимо создать новую модель экономического роста, которая обеспечит глобальную конкурентоспособность страны».

Модернизация, как и многие другие термины современной социальной науки, является многозначным по своему содержанию понятием. Одно из частых употреблений понятия модернизации связано с пониманием его как синонима всех прогрессивных социальных изменений. В этом случае модернизация понимается как движение общества вперед соответственно принятой шкале улучшений цивилизационного характера. Другое значение понятия модернизации связано с комплексом социальных, политических, экономических, культурных и интеллектуальных трансформаций, происходивших на Западе с XVI в. и развернувшихся в своем цивилизационном содержании в XIX-XX вв. Модернизация в этом значении относится к западным странам и народам в развитии в них буржуазного общества и перехода к «современности» капиталистического, либерально-демократического общества. В своем третьем значении понятие модернизации относится к бывшим колониальным странам третьего мира в их стремлении догнать ведущие, наиболее развитые страны, которые сосуществуют с ними в одном историческом времени, в рамках одного глобального общества [Штомпка 1996, сс. 170-171].

Третье значение понятия модернизации является сегодня наиболее распространенным в научной литературе. Модернизационное стремление развивающихся стран догнать развитые страны находит свое выражение в заимствовании их моделей и образцов развития. Модернизацию в странах третьего мира возглавляют элиты, которые надеются, что путем переноса западных институтов на национальную почву, они смогут вывести свои нации и государства на современный уровень.

Практика модернизации в таком ее понимании, однако, показала, что во многих странах третьего мира она не оправдала возлагавшихся на нее надежд. Не удалось преодолеть нищету в отсталых странах, более того, ее масштабы даже возросли. В этих странах распространились авторитарные и диктаторские режимы, обычным явлением стали войны и народные волнения, возникли новые формы религиозного фундаментализма, национализма, межэтнических столкновений и конфликтов [Штомпка, с. 178].

Стало понятно, что перенос западных институтов на национальную социально-культурную почву развивающихся стран не ведет автоматически к росту благосостояния и социально-экономическому развитию в них. Эффективность институтов в одних условиях (в западных странах) оборачивается неэффективностью в других условиях (в странах третьего мира). На этот же недостаток модернизации указывает в своей статье Нурсултан Назарбаев [2017 б]. «В чем был, на мой взгляд, главный недостаток западных моделей модернизации XX века применительно к реалиям нашего времени? В том, что они переносили свой уникальный опыт на все народы и цивилизации без учета их особенностей» .

Практика модернизации в Казахстане пытается преодолеть недостатки этого социально-политического процесса, с которыми столкнулись многие страны третьего мира. В этом плане государство как ведущий субъект модернизации в Казахстане стремится расширить и видоизменить само понимание этого процесса применительно к условиям нашего общества. Иначе говоря, модернизация не есть только комплекс мер по социально-экономическому развитию и повышению конкурентоспособности Казахстана. Расширение понимания модернизации связано с включением в его содержание духовного компонента как определяющего, решающего по отношению к другим формам модернизации.

Свой взгляд на модернизацию Казахстана Нурсултан Назарбаев выдвигает в статье «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру». В этой работе Н. Назарбаев [2017 б] приглашает казахстанцев разделить с ним видение того, «как нам вместе сделать шаг навстречу будущему, изменить общественное сознание, чтобы стать единой Нацией сильных и ответственных людей». Главный смысл статьи состоит в том, что для достижения целей третьей модернизации Казахстана, осуществляемой в рамках четвертой



промышленной революции, необходимо, прежде всего, изменить сознание общества, модернизировать его в соответствии с требованиями современного мирового развития на фундаменте национальной культуры. Сама президентская статья в этом смысле является программой, моделью духовной модернизации Казахстана на новом этапе развития государства и общества.

Отсюда видно, что Нурсултан Назарбаев выступает за модернизацию как способ социально-экономического, политического и культурного развития Казахстана в современных условиях взаимосвязи и взаимозависимости культур и цивилизаций. При этом он категорически против модернизации как слепого копирования западных институтов и их переноса в Казахстан, против вестернизации полиэтнического и поликультурного казахстанского общества. Для него приемлема только та модернизация, которая основывается на национальной культуре в ее взаимодействии с другими культурами. Иначе говоря, лидер Казахстана выступает против однолинейной (вестернизированной) модернизации и поддерживает многолинейную модернизацию. В ней нации должны выбирать свой путь модернизации, основанный на собственной культуре и истории.

### ***Национальное строительство в условиях многолинейной модернизации Казахстана***

При таком понимании модернизации важнейшей ее частью является национальное строительство, которое относится к числу широко используемых в современных исследованиях национальных процессов в развивающихся странах современного мира теоретических концепций. Она возникла в 1960 гг., когда на мировую арену вышла большая группа новых независимых государств, образовавшихся на месте колониальных империй. Эта концепция тесно связана с теорией модернизации, поскольку национальное строительство (понимаемое как архитектурная метафора) рассматривается как модернизационный процесс национальной интеграции и консолидации, ведущий к образованию современной нации-государства, принципиально отличающейся от различных форм традиционного государства (феодальные и династические государства, империи, города-государства и т. д.).

В последующем, в 1970 гг., теории модернизации и национального строительства были подвергнуты критике из-за того, что целый ряд явлений социально-политической и национальной сферы не могли быть объяснены этими концепциями. Однако обе теории остаются важным теоретико-методологическим инструментом исследования социально-политических и национальных проблем в различных регионах мира. Работы

Карла Дойча [Deutsch 1963] и других западных политологов ввели в научный оборот концепцию национального строительства. Эти работы продолжают пользоваться популярностью в научной среде и сегодня.

Развитие концепции национального строительства под воздействием ее критики происходило в 1970-1980 гг. в направлении включения в нее, в той или иной мере, этнокультурного элемента при главенстве трактовки нации как политического сообщества. Включение этнокультурного элемента в теорию национального строительства позволило расширить сферу ее применения за пределы Запада. В эту сферу теперь были включены страны Азии, Африки и других регионов мира, где доминировало этнокультурное, а не политическое понимание нации. Перед независимыми государствами этих регионов, возникшими на месте колониальных империй, встала задача интеграции своего мультиэтнического населения в единую нацию, то есть создать национальное сообщество с единой идентичностью, культурой и этнокультурным символизмом.

В 1990 гг. задача национального строительства встала перед посткоммунистическими странами, в том числе перед Казахстаном. Посткоммунистические страны существенно различаются между собой по форме и характеру развития в них национальных процессов. В некоторых странах национальная идентичность и нация-государство приобрели достаточно развитые формы, в других же национальные процессы только набирают свою силу. Если говорить о Казахстане, то его можно отнести ко второй категории государств.

Среди пяти институциональных реформ, выдвинутых Первым президентом-Елбасы Нурсултаном Назарбаевым в Плате нации «100 конкретных шагов по построению Современного государства для всех: пять институциональных реформ», одной из главных является формирование нации единого будущего Казахстана. Казахстанская нация, по убеждению Елбасы [Назарбаев 2015], должна основываться на принципе гражданства.

Понятие гражданской нации является общепринятым в современном мире и основано на международной правовой практике гражданства. В соответствии с этой практикой под нацией в современных национальных государствах понимают совокупность всех граждан государства независимо от их этнической, языковой, культурной, религиозной принадлежности. Республика Казахстан как полноправный член международного сообщества, руководствующийся в своей деятельности нормами международного права, проводит свою национальную политику на основе понятия гражданской нации.

Национальное строительство на основе гражданской концепции нации предполагает направленность действий власти на поддержание политической лояльности всех граждан государства без его посягательства

на культурное разнообразие этнических групп общества. Политические права всех членов общества одинаковы независимо от их этнической, религиозной, расовой и иной принадлежности. Для гражданской интеграции принципиальное значение имеет культивация властями общих для всех этнических групп политических традиций и символов. Если же таковые отсутствуют, то власть стремится создать их, как говорится, на ровном месте. Осуществляемая таким образом национальная интеграция способствует консолидации общества и его политической системы в духе укрепления культурного базиса консенсуса политической системы посредством расширения сферы интегрирующих ее ценностей и сокращения сферы разъединяющих ценностей.

Помимо гражданской концепции нации в массовом сознании и социальной практике большое распространение получила этническая концепция нации. Если гражданская нация строится на основе гражданства и политических институтов, то для этнической нации решающее значение имеют язык и другие культурные ценности. В постсоветских государствах этнонациональная концепция и практика находит свое выражение в виде концепции «титульной нации», что проявляется в виде претензий элит титульных наций, или титульных этносов, на образовавшееся после распада СССР государство. Имеется в виду государство, воспринимающееся титульными как государство только лишь титульной нации и для нее, а не всех проживающих в нем этносов. Очевидно, что такое понимание нации и национальной политики вызывает несогласие других, некоренных, этносов и потому несет в себе конфликтный потенциал.

Национальное строительство на основе этнической концепции нации исходит из идентификации традиций и символов государства с традициями и символами титульной нации. Государственная стратегия направлена в этом случае на максимальное сближение этнической и политической нации. Это означает, что ключевые позиции в государственном аппарате принадлежат титульной нации, а другие этнические группы общества полностью, либо в значительной мере исключены из процесса принятия политических решений. Консолидация общества в условиях этнической интеграции направлена на интеграцию всех его этносов вокруг титульной нации.

В решении задачи трансформации полиэтнического населения Казахстана в единое надэтническое сообщество, объединенное едиными политическими и культурными институтами, символами и ценностями решающее значение имеет формирование национальной (в смысле гражданской нации) идентичности. Именно в этом ключе следует рассматривать гражданскую идентичность, которая должна сплотить полиэтническое общество в единое устойчивое национальное сообщество. Среди всех социальных идентичностей в современном мире особое место принадлежит

национальной идентичности. Ее особое место определяется тем, что в ней выражается отношение индивида к государству и культуре, ибо нация по своей природе является тем сообществом, в котором совпадают политические и культурные границы общества. Идентичность индивида с нацией выражается через понятия патриотизма, гражданства, лояльности к конституции и другие.

В Стратегии «Казахстан-2050» концепция гражданской идентичности является важнейшим условием формирования нового казахстанского патриотизма. Диалектика взаимосвязи Стратегии «Казахстан-2050», нового казахстанского патриотизма и гражданской идентичности состоит в том, что сама стратегия, ее принципы и долгосрочные приоритеты являются теми символами и ценностями, вокруг которых предстоит формирование нового казахстанского патриотизма и гражданской идентичности. Как подчеркивает Нурсултан Назарбаев: «Казахстан-2050 должен быть обществом прогрессивных идеалов». Эти идеалы должны стать духовной и мировоззренческой основой всеказахстанской идентичности [Стратегия «Казахстан-2050 2013]. Важность всеказахстанской идентичности определяется тем, что, по словам Лидера нации [Стратегия «Казахстан-2050 2013, с. 72], «мы вступаем в такой период развития нашей государственности, когда вопросы духовности будут иметь не меньшее значение, чем вопросы экономического, материального порядка».

Стратегия «Казахстан-2050» и «План нации-100 конкретных шагов по построению Современного государства для всех: пять институциональных реформ» стали фундаментом принятой в декабре 2015 г. «Концепции укрепления и развития казахстанской идентичности и единства» [Концепция, 2015].

Цель Концепции состоит в укреплении и развитии казахстанской идентичности и единства, основанных на принципе гражданства и ценностях общенациональной патриотической идеи. Казахстанская идентичность и единство определяются в Концепции как непрерывный поколенческий процесс, в котором каждый гражданин связывает свою судьбу и будущее с Казахстаном. Единое прошлое, совместное настоящее и общая ответственность за будущее связывают казахстанское общество в одно целое. Осознанность этого выбора – главное объединяющее начало.

В построении нации единого будущего важнейшую роль играет Конституция страны. В «Концепции укрепления и развития казахстанской идентичности и единства» политико-правовая роль Конституции РК в национальном строительстве Казахстана определяется следующими тремя моментами. Во-первых, Конституция РК гарантировала равенство прав всех граждан независимо от расовой, этнической, религиозной и социальной принадлежности. Во-вторых, Конституция закрепила гражданский

принцип построения казахстанской идентичности и единства народа на основе признания этнического, языкового, культурного и религиозного многообразия. В-третьих, в Конституции утверждены концепты общественного согласия, политической стабильности и казахстанского патриотизма [Конституция, 2017].

Закрепленные в Конституции РК принципы равенства, гражданства, концепты общественного согласия, политической стабильности и казахстанского патриотизма сформировали политико-правовую основу построения гражданской нации единого будущего. Принимаемые руководством страны стратегии, программы и другие документы свидетельствуют об осознании им необходимости формирования единой нации, основанной на гражданской идентичности. Политическая элита хочет, чтобы широкие слои населения Казахстана восприняли идеи гражданства, равенства, уважения к правам всех национальностей и на их основе сплотились бы в единое политическое и культурное сообщество. Речь идет, в частности, о лояльности Конституции РК, уважении государства и его символов, стремлении внести свой вклад в развитие казахстанского общества и государства. В этом смысле гражданская идентичность каждого отдельного казахстанца должна быть выше его этнической идентичности.

Казахстан относится к числу тех постсоветских государств, которым в достаточной мере успешно удается разрешать противоречие этнической и гражданской идентичностей. В основе этого успеха лежит то, что государству в своей национальной политике удается сохранить и поддерживать баланс между этнической (титульной) и гражданской идентичностями. С одной стороны, государство способствует развитию казахского языка и культуры с тем, чтобы они стали достоянием не только казахов, но и всего полиэтнического населения Казахстана, и тем самым развивали бы его казахскую этническую идентичность. С другой стороны, государство настаивает на равенстве всех граждан Казахстана независимо от их этнической, культурной, языковой и иной принадлежности. Эта политика направлена на поддержку и укрепление гражданской идентичности.

Формирование национальной идентичности Казахстана на основе баланса между титульной и гражданской идентичностями осуществляется в республике более двадцати лет с момента обретения независимости. В наследство от СССР Казахстану досталась сложная этно-демографическая структура населения, в которой казахи (единственная среди советских титульных наций) не составляли большинства в своей республике. К тому же в республике наблюдалось (и до сих пор наблюдается) сильнейшее русское влияние в языковой, культурной, образовательной, информационной и других социальных сферах. Не удивительно, что многие западные эксперты предсказывали в таких условиях превращение Казахстана в

еще одну горячую точку на постсоветском пространстве [Bremmer 1994, Khazanov 1995, Schatz 2000].

Тот факт, что эти прогнозы не оправдались, является результатом проводимой государством политики баланса между этнической и гражданской идентичностями. Эта политика нашла свое воплощение в казахстанской модели общественного согласия и общенационального единства Н. Назарбаева.

Эта модель получила признание не только в Казахстане, но и за его пределами, в ряде международных организаций, среди которых следует особо упомянуть ОБСЕ. Главным фактором успеха казахстанской модели политики и эксперты называют выдающуюся деятельность Нурсултана Назарбаева по укреплению в Казахстане межэтнического мира и согласия. Одним из главных механизмов реализации казахстанской модели межэтнического согласия и единства является Ассамблея народа Казахстана, которая объединяет и координирует работу многочисленных этнокультурных объединений республики по воспитанию казахстанского патриотизма и межэтнической толерантности.

Казахстан рассматривает свою модель общественного согласия и общенационального единства Н. Назарбаева как вклад в теорию и практику национального строительства. В период, когда Казахстан претендовал на председательство в ОБСЕ в 2010 г., руководство страны преподнесло эту модель как свою социально-политическую технологию, свое ноу-хау, которое вполне могут позаимствовать другие страны, в том числе ведущие государства ОЭСР.

### *Заключение*

Проведенное в статье исследование пришло к следующим результатам:

1. Президентская программа Рухани жанғыру вносит вклад в теорию модернизации за счет расширения ее понимания не только как социально-экономического и политического процесса, но и включения в ее содержание духовно-культурной составляющей.

2. Национальное строительство является важной частью многолинейной социально-политической модернизации в Казахстане, осуществляемой в соответствии с основными принципами программы Рухани жанғыру.

3. Баланс гражданской и этнической идентичности имеет фундаментальное значение для казахстанской модели межэтнического мира и согласия, получившей широкое признание в международном масштабе как способ формирования гражданской нации в постсоветском обществе.



## Библиография

Bremmer, I. 1994. 'Nazarbaev and the North: State-Building and Ethnic Relations in Kazakhstan', *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, p. 632; Khazanov, A. 1995. *After the USSR: Ethnicity and Nationalism in the Commonwealth of Independent States*. – Madison, University of Wisconsin Press, p. 173; Schatz, E. 2000. Framing Strategies and Non-Conflict in Multi-Ethnic Kazakhstan, *Nationalism & Ethnic Politics*, Vol. 6, No. 2, Summer, p. 71.

Deutsch, K. 1963. 'Nation-building and national development: Some issues for political research', in Karl Deutsch and William J. Foltz (eds.). *Nation-building*. New York, Atherton, pp. 1-16.

Конституция Республики Казахстан. Официальное издание, 2017. Алматы.

Концепция укрепления и развития казахстанской идентичности и единства, 2015. *Казахстанская правда*, 30.12.2015.

Назарбаев, Н. 2015. 'План нации «100 конкретных шагов по построению Современного государства для всех: пять институциональных реформ»', *Казахстанская правда*, 20 мая.

Назарбаев, Н. 2017 а. 'Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность. Послание Президента РК народу Казахстана'. *Казахстанская правда*, 1 февраля.

Назарбаев, Н. 2017 б. 'Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру'. *Егемен Қазақстан*, 12.04.

Стратегия «Казахстан-2050»: Новый политический курс состоявшегося государства. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера Нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана – Алматы: ЮРИСТ, 2013. 144 с.

Штомпка, П. 1996. 'Социология социальных изменений'. М., Аспект-Пресс.

## Transliteration

Bremmer, I. 1994. 'Nazarbaev and the North: State-Building and Ethnic Relations in Kazakhstan', *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, p. 632; Khazanov, A. 1995. *After the USSR: Ethnicity and Nationalism in the Commonwealth of Independent States*. – Madison, University of Wisconsin Press, p. 173; Schatz, E. 2000. Framing Strategies and Non-Conflict in Multi-Ethnic Kazakhstan, *Nationalism & Ethnic Politics*, Vol. 6, No. 2, Summer, p. 71.

Deutsch, K. 1963. 'Nation-building and national development: Some issues for political research', in Karl Deutsch and William J. Foltz (eds.). *Nation-building*. New York, Atherton, pp. 1-16.

Konstitutsiia Respubliki Kazakhstan. 2017. [Constitution of the Republic of Kazakhstan]. Official edition]. Officialnoe izdanie. Almaty.

Kontseptsiiia ukrepleniia i razvitiia kazakhstanskoi identichnosti i edinstva 2015. [Concept of the Strengthening and Development of Kazakhstani Identity and Unity]. *Kazakhstanskaiia Pravda*, 30.12.

Nazarbaev, N. 2015. 'Plan natsii "100 konkretnyh shagov po postroeniuiu Sovremennogo gosudarstva dlia vsekh: piat' institutsionalnyh reform' [The Plan of the Nation "100 Concrete Steps for the Building of a Modern State for Everybody": Five Institutional Reforms]. *Kazakhstanskaiia Pravda*, 20.05.

Nazarbaev, N. 2017 a. 'Tret'ia modernizatsiia Kazakhstana: global'naia konkurentosposobnost'". Poslanie Prezidenta RK narodu Kazakhstana' [Third Modernization of Kazakhstan: Global Competitiveness. The Address of the President of the Republic of Kazakhstan to the People of Kazakhstan]. *Kazakhstanskaiia Pravda*, 01.02.

Nazarbaev, N. 2017 b. 'Bolashakka bagdar: Rukhani Zhanggyru' [A View to the Future: Spiritual Modernization]. *Egemen Kazakhstan*, 12.04.

'Strategiia "Kazakhstan-2050": Novyi politicheskii kurs sostoiavshegosia gosudarstva. Poslanie Prezidenta Respubliki Kazakhstan-Lideranatsii N.A. Nazarbayeva narodu Kazakhstana' [Strategy "Kazakhstan-2050": A New Political Course of the Complete State. The Address of the President of the Republic of Kazakhstan-Leader of the Nation N.A. Nazarbayev to the People of Kazakhstan]. Almaty.

Shtompka, P. 1996. 'Sotsiologiia sotsial'nykh izmenenii' [Sociology of Social Changes]. Moscow, Aspect-Press.

### **Қадыржанова В.**

#### **Қазақстандағы ұлттық құрылыс әлеуметтік-саяси жаңғыруының факторы ретінде**

Қазақстандағы егемен жылдары өтіп жатқан ұлттық құрылысына әсер тигізетін әлеуметтік-саяси модернизацияның талдау мақаланың мақсаты болып табылады. Ұлттық мәдениет және руханият Қазақстандағы көп-жолдық жаңғырудың мызғымас бөлігі болатын президенттік «Рухани жаңғыру» бағдарламасының тигізетін ықпалы мақаладағы талдаумен ашылады. Бұл зерделеу тәсілдемесі азаматтық және ұлттық бірегейліктердің балансы негізінде ұлттық құрылысты жаңғыру ықпалымен жүзеге асыруда мүмкіндік туғызады.

Айгүл Тұрсынбаева (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)  
Ақмарал Малдыбек (Түркістан, Қазақстан)

## ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ИННОВАЦИЯЛЫҚ ОЙЛАУДЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

**Аннотация.** Мақалада еліміздің рухани жаңғыруына қатысты инновация ұғымының маңыздылығын ашу көзделген. Әлем алдында жаңа әлеуметтік шынайылықты – инновациялық әлемді қалыптастыру мәселесі белсенді талқыланып отыр. Қазіргі әлемнің ерекшелігі – ауқымды, екпінді дамуға негізделген инновациялық өзгеріс. Осыған байланысты әлем бұл таңда жаңа мүмкіншіліктер мен басым мүдделерді тудыра отырып, жоғары жылдамдықпен өзгеруде.

XXI ғасыр – адамзат күн тәртібінің маңызды мәселелерін шешу мақсатында ағымдағы білімді тереңдету, бар нәрсені жетілдіру, тың ойларды тапқырлау, жаңа ойлар мен жаңа гипотездер тудыру арқылы тіршілік қарекеттерінің барша өрістерінде үздіксіз жаңарып отыруға тырысатын уақыт. Бұндай белсенді өзгерістер болмысымыздың барлық қырларының түрленуі жағдайында, яғни қазіргі заман тілімен айтқанда «инновациялық ойлау» жағдайында ғана мүмкін болмақ.

Қоғам мүшелері инновациялық ойлау қабілетімен иемденген болса және онымен тиімді пайдаланса, онда сол қоғамда жаңалық жасау барысы үдеп, оның барша салалары әлеуметтік-технологиялық интеграция әсерінен алға жылжитыны дәлелдеуді қажет етпейтіні дәлелденген. Заманауи қоғамдағы модернизация үдерістерінің маңызды алғышарттарының бірі – инновациялық ойлау болып табылатыны да сондықтан. Осы тұрғыдан алғанда зерттеу объектісінің маңыздылығы арта түседі.

**Түйін сөздер:** инновация, smart, ақыл мен сана, қоғамдық сана, рухани жаңғыру.

### *Kipicne*

Қазақстан үшін инновациялық ойлау – сапалы, нәтижелі, креативті және өзіне тән ауқымы кең, әмбебап ойлау жүйесі. Онсыз сыртқы әсерлерге төтеп бере отырып, дамыған 30 елдің қатарына кіру мүмкін емес. Еңбек еркіндігі, діни сенім еркіндігі, тұлға еркіндігі, іскерлік еркіндігі құпталатын инновациялық ойлау қазіргі Қазақстан қоғамына ауадай қажет құбылыс. XXI ғасырдағы әлемдік дамудан қалып қоймаудың бірден-бір жолына айналған инновациялық ойлауды іске асыру үшін елімізде ұзақ мерзімді жоспарлар мен ауқымды стратегиялар жүзеге асырылып жатыр. Экономика мен индустриалдық-инновациялық үдемелі дамуға ерекше

басымдық танытылған «Қазақстан-2050» стратегиялық бағдарламасының жарық көру себебі де осында [Есім 2013].

Бағдарламада ХХІ ғасырдың жаһандық он сын-қатерін ескеруіміз керек, олар: тарихи уақыттың жеделдеуі; жаһандық демографиялық теңгерімсіздік; жаһандық азық-түлік қауіпсіздігіне төнетін қатер; судың тым тапшылығы; жаһандық энергетикалық қауіпсіздік; табиғи ресурстардың сарқылуы; Үшінші индустриялық революция; үдей түскен әлеуметтік тұрақсыздық; өркениетіміз құндылықтарының дағдарысы; жаңа әлемдік тұрақсыздық қаупі делінген. Әрине, бұл мәселелерді шешу жолында еліміз қазіргі заманның айқын сипатына айналған – ауқымды әрі екпінді түрде инновациялық түрленуге жүгінуде. Оған дәлел екі жетекші инновациялық кластерлер – Назарбаев Университеті мен Алматы инновациялық технологиялар паркін дамытудың қолға алынғандығы.

### ***Зерттеу әдіснамасы***

«Инновация», «жаңашылдық», «инновациялық ойлау» ұғымдарын, түсінігін анықтау үшін концептуалды талдау әдісі қолданылады. Инновациялық ойлауды күрделі әлеуметтік-мәдени феномен ретінде мәнін ашу үшін пәнаралық көзқарас қолданылды. Себебі, «инновация» ұғымы қоғамның барлық саласын қамтитын күрделі жүйе. Сонымен қатар, зерттеу жұмысымызда тарихи-салыстырмалық әдіс, зерттеудің теориялық деңгейін айқындайтын ғылыми әдістер қолданылды.

### ***Инновациялық ойлаудың теориялық-әдістемелік негізі***

«Инновация» термині алғаш рет ХІХ ғасырдың мәдениет пен лингвистикаға арналған еңбектерінде белгілі бір мәдени дәстүрдің жаңа мәдени ареалға көшуіндегі трансформациялануы ретінде кездеседі. Ал, ХХ ғасырдың 30 жылдары австриялық экономист Йозеф Шумпетер өзінің «Экономикалық даму теориясы» атты кітабында «Экономикалық даму – бұрын беймәлім болған жаңашылдықтың пайда болуы, басқаша айтқанда инновацияның» - дей отырып, бұл ұғымды алғаш рет ғылыми басылымға шығарды. Ол кезде Еуропа өндірістік революцияны бастан кешіп жатқандықтан «инновация» ұғымының экономикалық дамумен байланысты өріс алуының логикалық сабақтастығы бар. Бұл ұғымға тұңғыш біртұтас анықтама берілген еңбекке сай, инновация - кәсіпкерлік рухпен ынталандырылған және экономикалық өсуге негізделген өндіріс факторларының жаңа ғылыми-ұйымдастырылған комбинациясы. Оның көрінісі микроэкономикалық деңгейде жаңалық енгізу - пайда табу мен белсенді инновациялық үрдісті қалыптастыру арқылы, ал макроэкономикада – жалпы экономикалық өсімге әсер ете отырып сол

ұғымның өзін түсінудің негізін қалау арқылы айқындалады [Шумпетер 2007, 169 б.]. Бұл ретте инновацияның кез-келген орта үшін маңызды фактор екенін ескереміз. Экономикалық даму мен жаңа идеялар туындау үрдістерінің ортасындағы ынтымақтастық өзара тығыз байланыста. Себебі, инновацияны ойлап тауып іске асыратын адамдар – өзекті шешімдерді қабылдай отырып қоғам өркендеуін ілгерілететіні хақ. Йозеф Шумпетер [2007], инновация болмысына бес сипаттама берді, олар: 1) тұтынушылар әлі таныс емес жаңа тауарды шығару немесе тауардың жаңа сапасын ойлап шығару; 2) өнеркәсіп саласында әлі сыналмаған өндірістің жаңа әдісін шығару; 3) жаңа нарықтың ашылуы (бұл жерде түпнұсқасы бұрыннан бар, бірақ өнеркәсіптің бұл саласымен сауда жүрмеген немесе қызмет көрсетілмеген елдің нарығы жайлы айтылып тұр); 4) белгілі бір ареалда бірінші рет қолданылып жатқан өндіріс факторының жаңа көздерін ашу; 5) өнеркәсіптегі белгілі бір сала ұйымдастырылуының жаңаруы болып табылады. Өндірістің экономикалық әлеуетін көтеру мақсатында жазылған инновация сипаттамалары ХХІ ғасырдың қандай саласында болмасын өзекті болып қала бермек және олай айтуға біршама негіз бар. Әртүрлі әрі үдемелі жаңару синонимі болып кеткен инновацияның мәні экономика, өндіріс пен технология шеңберінен әлдеқайда шығып кеткен. Қазір тіпті кәсіби табыс өлшемі мен әлеуметтік болмыс шамасын анықтайтын, заманауи өмір сүрудің және оның сабақтастығының әралуандылығы динамикасын бейнелейтін категорияға айналып отыр.

Сонымен, латын тіліндегі «innovatio» - «өзгеріс бағытында жаңғыру немесе жаңару» деген мағыналарды білдіретін «инновация» ұғымына әлемнің ғалымдары берген анықтамаларға тоқталсақ:

- Ресей әлеуметтанушысы А.Пригожин бойынша инновация – технологиялар, техникалар және басқарулардың пайда болуынан бастап басқа объекттерге кірігуіне дейінгі дамуды сипаттайтын күрделі үдеріс;

- Американдық экономист Б.Твисстің айтуы бойынша инновация – өнертабыс немесе жаңа ой экономикалық мазмұнға ие болғанда пайда болатын үдеріс;

- Ф. Никсонның айтуы бойынша инновация – нарыққа жаңа және жетілдірілген өндірістік үдерістер мен жабдықтар әкелуіне ықпал ететін техникалық, өндірістік және коммерциялық іс-шаралардың жиынтығы;

- Ресей зерттеушісі Ю.Морозов бойынша инновация – жаңа технологиялар, өнім түрлері мен өнеркәсіп, қаржылық және басқа да сипаттағы әлеуметтік - экономикалық шешімдер түріндегі жаңашылдықты табысты қолдану;

- П.Н. Завлин, А.К. Казанцев, Л.Э. Миндели бойынша инновация – қоғамның қандай да болмасын саласында қызмет үдерісін және оның нәтижесін жетілдіруге бағытталған интеллектуалды (ғылыми-техникалық) қызметтің нәтижесін қолдану [Михневич 2008, 49 б.].

Сонымен, инновация – тек нәтиже ғана емес, іргелі білім мен рухани, материалды өріс арасын байланыстырушы үрдіс. Инновациялық өзгерістер тек белгілі бір ортаға ғана қатысты емес, сол өзгертуші субъектке де қатысты. Инновациялық қызметті толық және біртұтас іске асыру үшін өзгеше ойлауды және құзіреттілікті талап ететін орта. Тіпті, инновацияны қазіргі таңда философиялық категория деп түсінуге негіз бар. Оған себеп, инновация заманауи өмір сүрудің және оның сабақтастығының әралуандылығы динамикасын бейнелейді; қоғам өмірінің барлық салаларын қамтиды, оның дамуының логикасын ашады; дүниетанымдық және әдістемелік сәттердің туындауы мен талдануына септігін тигізеді. Кез келген саладағы инновация ойлаудағы, мінез-құлықтағы, тауардағы өзгерістерге ашықтығымен ерекшеленуі тиіс. Күрделі құбылыс ретіндегі инновацияның әлеуметтік-философиялық мәнін ашудың басты мақсаты «тиімділік жолында алдын алу, басқару, білу, хабардар болу» сияқты теориялық тапсырмалардың тұтас кешенін шешуге деген қажеттілікпен тең. Гректің көне «пойэссис» сөзі жаңа объект құру деген мағына берген. Антикалық дәуірде өнер мен жасампаздықтың тек қана жасалу үрдістерін ғана емес, толықтай технологиясын сипаттайтын және туындының әлеует мүмкіндігін ашатын «технэ» сөзі де қолданылған. Кез келген инновациялық қызмет идеядан бастау алады. Идеяға инвестиция салған кезде біз өткізуге дайын, пайда әкелетін және қазіргі заманғы тілмен айтқанда «инновациялық» тауар немес қызмет көрсету түрін аламыз. Егер де бұл ойды Платонның ойымен теңдестірсек, онда инновация – материалдық емес идея мен материалды ақшалай салымның (инвестиция) үндестігі. Инновациялық үрдістің негізгі қыры: идея – инвестиция – инновация. Егер, осы сызбаға Аристотель ілімімен түсінік берсек, онда келесі салыстыруларды алуға болады: идея – философияның бірінші теоретикалық ой бөліміне жатады; инвестиция – инновациялық үрдістің қаржылық іс-шараларына қатысты тәжірибелік философия. Ол қоғамдағы және саясаттағы болып жатқан өзгерістердің бейнесі болып табылады. Инновация – философияның жасампаз бөлігі, себебі ойлағанынды іске асыра білу өнері жасампаздықтың белгісі. Адамзаттың тәжірибелік қызметінің нәтижесіндегі қоршаған ортадағы қандай да болсын өзгерістердің бәрі инновациялық ойлау рухын нығайтады. Болашақтың кез-келген мәселелерін тиімді шешу үшін адамзат өзінің барлық таным мүмкіншіліктерінің кешенін қолдануы керек. Себебі, жалғыз адам баласы ғана саналы түрде өз өміріне өзі жағдай жасай алады.

Жалпы, ойлау арқылы анық басымдылықтар мен жетістіктерге жетсек те, оның пәрменділігі ғылым үшін әлі де болса жұмбақ. Анығы, ойлаудың белгілі бір жүйелілігінің бар болуы. Ойлаудың объектісі болып барлық әлем танылады, ал нәтижесі болып – солар арқылы өз кезегінде



ойлау үрдісі мен оның дамуы үдейтін білім, идеялар, пайымдамалар мен тұжырымдамалар табылады. Ойлау қабілеті қоғамда қалыптасады. Демек, қоғамдық тағылым-тәжірибе сол ойлау жүйесіне кіреді. Әр адам өз өмірінде басқа адаммен табылған белгілі бір ойға жүгінеді. Қазіргі таңда заманауи әрі инновациялық ойды игеруді – толық негіздегі уақыт талабы әрі қажеттілігі деп айтуға болады. «Ойлау қабілеті» адам қызметінің әртүрлі саласында – саясат, экономика, ғылым, экология, білім беру болсын өзінің сапалы әралуандығы мен пәндік өзгешелігімен ерекшелене отырып, онымен иемдену үшін сан түрлі қырды талап етеді. Қай салада болмасын инновациялық ойлаудың негізінде ортақ қағидалар жатқанын ескеру қажет. Ол әрине ойлау шапшаңдығы, иірімділігі, оригиналдылығы, бар нәрсеге шындық арқылы қарай білу, тұжырымдалған ойды өзгерте білу қабілеттері. Адамзаттың ойлау қабілетінің осы және тағы да басқа қасиеттері – мақсатты түрде жинақталған әрі заманауи мән беріле отырып ойлау мәдениеті туралы айтуға бағытталған қағидалар ретінде шығуы мүмкін. Себебі, өзге салаларда адам баласының ойы осы қағидаларды сақтай отырып білдірілсе, онда ол жалпы еңбек мәдениеті, саясат мәдениеті, қарым-қатынас мәдениеті туралы сөз қозғауға негіз болады. Ойлау мәдениеті – бұл таңда оның ерекше талап етілетін қасиеті - инновациялығын айқындай отырып, зияткерлік әлеуеттің шыңдалуына, қоғамдық сұраныстардың қанағаттандырылуына ірге бола алады. Жаңа инновациялық ойлау мәселесі қазіргі кезде ерекше теориялық және тәжірибелік мәнге ие немесе Нобель сыйлығының лауреаты А.А. Гинзбург айтып өткендей – экономиканың басты қозғаушы күші – инновациялық ойлы адамдар. Инновациялық ойлау – инновациялық білім нәтижесі, болмыстың таным мағыналарымен иелену, қоғам дамуының қалыптасқан қиын-қыстау жағдайларында алға өрлеуінің әлеуеті, өркениет тіршілігінің келешегі. Үрдіс ретінде ойлау болмысы – ортақ бірізді, бірақ зерттелетін объект қыр-сырына сәйкес көріністері әралуан. Инновациялық ойлау үрдісі екі сатыдан өтеді. Біріншісінде – зерттелетін объекте айрықша маңызды белгілер бөлініп шығарылады. Екіншісінде – олардың синтезі арқылы зерттеліп жатқан заттың немесе құбылыстың теориялық үлгісі қалыптасады, яғни абстрактілі ойлаудан нақты ойлауға көшеді. Оның құрылымдық элементтері болып: 1. инновациялық үрдістің ерекшеліктерін бейнелейтін ғылыми-ұғымдық аппарат; 2. дәйекті әрі жүйелі түрде ойлану ептілігі, сәйкесінше инновациялық ұғымдарды, заңнамаларды, категорияларды қолдана отырып қорытынды шығара білу; 3. жасампаз әрі сындарлы өзгерістер мен жаңаруға бейім болу және табысты қызметтің жетекші факторы ретінде олардың іске асуына көзделу; 4. жоғары нәтижеге – оптимумға бағытты болу; 5. жаңашылдықтың мультипликаторы мен дереккөзі ретіндегі адамның білімі мен зияткерлігі табылады [Свидан 2012].

Инновациялық ойлау – стандарттық емес жағдайларда немесе өзгерілген шарттар негізінде қисынды болып табылмайтын әрі бұрын сонды туындамаған мәселелерде қажетті. Осы орайда, инновациялық ойлаудың әрқайсысының өзіндік маңызы бар базистік сипаттамаларына тоқталған жөн. Инновациялық ойлау келесі анықтамалар аясында сипатталады: 1) творчестволық; 2) ғылыми-теориялық; 3) әлеуметті-тиімді; 4) конструктивтілік; 5) прагматикалық; 6) түрленуші. Бұл қасиеттердің әрқайсысын қарастырып, олардың біртұтас сипаттама екендігіне көз жеткізуге болады.

Инновациялық ойлаудың табиғаты, ерекшелігі мен басқару әдістері туралы мәселе қазіргі таңда өзекті сипатқа ие, себебі инновация ғылым жетістіктері, жаңалықтар мен сұраныстарды ұштастыра отырып әлеумет дамуын қанағаттандырудағы қажетті жағдай болып табылады [Усольцев & Шамало 2014, 94-98 бб.].

### ***Қазақ мәдениетіндегі инновациялық ойлаудың негізгі бағыттары***

Инновациялық ойлау дүниежүзілік шаруашылықтың өсу қарқынын жеделдете түсуімен қатар, оның құрылымына да елеулі ықпал етіп келеді. Бұл жайт шаруашылықтың жеке салаларының арасалмағын өзгертіп, еңбек нарығындағы елеулі қайта құруларға тоғыстыруда. Қазіргі кезде дүниежүзі бойынша, әсіресе дамыған елдерде ақыл-ой еңбегімен айналысатындар саны жыл сайын артып келеді. Және бұл фактор мемлекет дамуына арқау екендігі дәлелді қажет етпейтіні рас. Қазіргі заманғы ақпараттық технологияларды қоғамдық өмірдің барлық саласына, атап айтқанда экономикалық, әлеуметтік және саяси салаларға кеңінен енгізу заманауи қоғамның қалыптасуына әсерін тигізуі де кездейсоқ емес. Инновациялық ойлау жетістіктері ғаламшар ауқымында еркін ақпарат алмасуға мүмкіндік беріп, мамандардың біліктілік деңгейіне жоғары талаптар қоюда. Сондықтан алдыңғы қатарлы елдерде ғылымды дамытып, оның жетістіктерін өндіріске енгізу қазіргі заманғы білім беру жүйесін дамытуды жүргізудің себебі болып табылады. Әлемдік тәжірибеде инновациялық ойлау ұғымы ғылыми айналымға еніп, зерттеудің ұтымды әрі басымды объектісі болып танылатыны да сондықтан. Инновацияның қаншалықты маңызды әрі салмақты ұғым екендігін көзі қарақты, құлағы түрік елдер назарынан бір елі тыс қалдырмауға бағып тырысуда. Жаңалықтар лебі заманауи әлемді билеп, оның негізінде кең көлемді тұтынудың ауқымды қажеттілігі туындап жатқанын ұмыт қалдырмасақ, дамыған елдер үшін ірі инновациялық туындылармен қатар, арагідік инновациялық жаңалықтарды енгізіп тұру үрдісі де қатар қойылғаны – заман талабы.

Әлемдік өркениеттер мен еуразиялық дүниенің тоғысқан жері Қазақстан да күрделі сыртқы экономикалық жағдайлар мен геосаяси сын-қатерлерге қарамастан орнықты өсімге қол жеткізіп, әлемдік инновациялық кеңістікке белсенді түрде кірігіп келе жатыр. Тәуелсіздіктің ширек ғасырға жуық жолын абыроймен жүріп өткен мемлекетіміз үшін дамыған елдер қатарына кіру бағытында еңбекке шыңдалған жасампаздық пен инновациялық ойлау арқау болғаны анық. «Ойлау» – сол арқылы дүниетанымы кеңейетін адамзат бойындағы тылсым қасиет деп алсақ, оның негізінде үлкен мән-мағына, мәдениет, адамшылық жатыр дер едік. Сонда, Қазақстан үшін инновациялық ойлау дегеніміз – сапалы, нәтижелі, креативті және абсолютті ойлау жүйесі, тіпті өзіне тән ауқымы кең, әмбебап ойлау жүйесі болып танылады. Инновациялық ойлау – білім, ғылым саласының «таза ауасы», ХХІ ғасырдағы әлемдік дамудан қалып қоймаудың бірден-бір жолы [Есім 2013]. Онсыз сыртқы әсерлерге төтеп бере отырып, дамыған 30 елдің қатарына кіру мүмкін емес. Еліміздің жаңаша өсу жолдарының тың белестеріне көтерілуінде инновациялық экономиканы нығайтудың жаңа міндеттері, ғылым мен білімнің стратегиялық қадамдары көзделген. Олар – өңірлерді дамыту, тұрғындарға мемлекеттік қызмет көрсетудің сапасын арттыру, электронды үкіметті дамыту, заң жүйелерін жаңғырту, адам капиталының сапалы өсуіне қол жеткізу, тағы басқа да серпінді стратегиялық жетістіктер. Осы бағыттардың бәрінің де алға өрлеуінде инновациялық ойлау арқау болмақ, себебі ол – Қазақстанның ХХІ ғасырдағы дамуының баламасыз нұсқасы болып табылады. Бүгінде Қазақстанда нақты стратегиялық болашақ айқындалып, инновациялық бағдарламалар мен заңнамалар әзірленіп іске асуда. Тәуелсіздік алғаннан бері бірқатар заңнамалар қабылданып, экономиканың шикізаттық емес секторларына, осы салалардағы инвесторлар мен жанашылдарға қолдау көрсетілуде. Шағын және орта кәсіпкерлерге, ірі өндірістік кешендердің, инновациялық жобалардың әдістері мен тетіктерінің бүкіл желісі қамтылуда.

Американдық мәдениеттанушы Альфред Кребердің тұжырымы бойынша, әрбір мәдениеттің негізінде қандай да бір модель жатыр, ал ол модель болса, өзгере отырып оның ерекшелігіне және мінез-құлқына сәйкес келетін дүниені бойына қабылдайды. Уақыт өте келе модельдің мүмкіншілік көлемі кеміп, адам баласының іс-әрекеттер аумағына және жүйелеріне ықпал етпейді. Сонда мәдениеттің ескірген моделінің «өмір сүруі» тоқтайды. «Мәдениет өмірінің тоқтауы» оның толық жойылуын білдірмейді, өйткені ескі модельдің орнына ескі мәдениет негізінде қалыптасқан жаңа (инновациялық) модель келеді» деген екен. Әр уақыттың өз көзқарасы, өз ойы бар. Кеше бізге жаңа бағыт болып танылған дүние, бүгін ол күйінде қабылданбауы мүмкін, себебі біз жаңғырып, жаңарып

отыратын заманда өмір сүрудеміз. Жаңа бағыттағы сана қалыптаспай, қоғамда инновациялық ойлау болмайды. Бағзы мен бүгінді жалғаған қазақ жері адамзаттық ауқымдағы игі істердің ұлағатты ұйытқысына айналып, сенім мен дәстүрді берік ұстана отырып инновациялық ойлауға біртіндеп көшуде. Оған алматылық студент Еркебұлан Қазыкеновтің «асық ату» ұлттық ойыны негізінде смартфонға арналған қосымша жасап шығарғаны дәлел. Бір мезгілде Wi-Fi желісіндегі төрт ойыншы ойнай алатын бұл ойын түрін жас өнерпаз кез-келген новацияның түп тамыры ұлттық қазыққа байлануы қажет деген ой тұжырымынан туындаған дүние деп біледі. Қазақ халқының асық ату ойыны шеберлікке, мергендікке, батылдыққа, шешімдік пен ептілікке баулиды және ырым – ырысқа тәрбиелейді. Міне, асық ойынының кереметі де осында. Андроид платформасындағы ойында ойыншы асығының санына шектеу болмайды, олар асықтарын бір сызықтың бойына тізеді. Осыдан кейін иіру арқылы бірінші болып кімнің ататыны анықталады. Кімнің асығы бірінші болып алшыға түссе, сол бірінші атады. Ойыншы ұпай алу үшін белгіленген қашықтықтан атуы тиіс. Асықты қаншалықты қатты ұру керегін shoot батырмасын ұзақ басу арқылы таңдауға болады. Ойын алаңда асық қалмағанша жалғасады. Нағыз дәстүр мен жаңашылдықтың үйлемділігінің көрінісі болған бұл ойын өскелең ұрпақтың салт-дәстүрімізді ұмытпауына өз үлесін қосары сөзсіз.

Сан ғасырлар бойы ұлттың ұясы, қазақы тәлім-тәрбиенің қайнар көзі, бабамыздан қалған киелі мүлік, қой үстінен бозторғай жұмыртқалаған мамыражай тіршіліктің белгісі іспетті бесікті қазақ халқы қатты қадірлейді. Ақылды бесікті Алтайдың ар жағынан келген жігіт Серікбол Шәймерден ойлап тапты. Бесік 12-вольтты батареикалармен жұмыс істейді. Трансформер құрылғының үстіне кәдімгі бесік орнатылады. Бесік 5 түрлі режимде тербетіле алады, уақыт ұзақтығы 1,5 сағатқа дейін барады. Әрине, бесік жырын қосып қоюға болады. Құрылғының керемет функциялары да бар. Баланың дене температурасы мен жаялық ылғалдылығын да көрсетіп тұрады. Тіпті «балаңыз тоңып қалды» деген секілді ескертулер де айтылады. Ата-бабаларымыз бесікті өте тапқырлықпен, данышпандықпен жасағанын ескерсек, оның заман ағымына қарай одан сайын жетілдірілуі нұр үстіне нұр болар.

Қазақ қоғамына қандай заттың не қызметтің қажет екендігі және оны жүзеге асырылу ерекшелігі бірінші кезекте сол қоғамда өмір сүруші тұлғалармен тапқырланады. Отандық өнертапқыштарымызды қолдаудың маңызы да осында. Десек те, инновациялық ойлау жүйесінің алғашқы үлгілерін қазақ жерінде насихаттауды күн тәртібіне қойған, сол іске белсене кіріскен Әлихан Бөкейхановтан бастап Мұхтар Әуезовке дейінгі Алаш қайраткерлері болды. Олар көркемсөзді, әдебиетті, яғни мәдениетті саясаттан жоғары қойғандар. Халықты білімге, сауаттылыққа шақыра отырып, пәрменді еңбектерімен қазақ мәдениетіне тың серпіліс беруге

ұмтылды. Мұндай ойлау – табиғи болмысы жағынан инновациялық ойлау, лай суға құйған таза бұлақтай жаңаша дүниетаным еді. Демек, өткен тарихымызға зер салсақ, креативтілік ойлау жүйесі болғанына көзіміз жетеді. Өкінішке орай, ол жеміс саяси дүрбелеңдерге қатысты үзіліп қалды [Есім 2013]. Арада жетпіс жыл салынып ол үзіліс тәуелсіз елде қайта жалғанды.

Инновациялық ойлау – бұл әлеуметтік-мәдени өзгерістер үшін қажетті алғышарттарды тудыратын жаңа технологиялар мен жаңа мінез әрекеттерді қалыптастыру механизмі. Қоғамның бейімделуге деген қабілеттілігі, яғни адам баласына және адамзатқа қиындық туғызатын мәселелерді шешуге мүмкіндік беретін, тарихи тұрғыда аса маңызды рольге ие емес, бірақ та адам баласы мәдениетінде шынайы өмірді көрсететін, әрекеттерді тасымалдайтын және жаңалықтың элементтерін ендіретін рәсім.

Бұл орайда, барлық тараптар үшін жаңалық болып табылатын немесе түбегейлі жетілдірілген идеяның қоғамдағы өскелең сұранысты қанағаттандыратын әрі оны ендірушілерге үлкен мөлшерде табыс әкелетін рухани немесе заттық дүниеге, жүйеге немесе қызметке айналуы ғана – инновациялық ойлауға тән екенін ұмытпаған жөн [Мырзалиева 2010, 17 б.].

Қазақ мәдениетіндегі жаңа инновациялық ойлауға әсер етуші факторлар ретінде өтпелі кезең тұсында титықтап, бір орында тұрып қалған өңдеуші өнеркәсіп кәсіпорындарының қызметін бір қалыпқа түсіріп, жандандыруды көздеген ұлттық инновациялық жүйе, инновациялық ойлы азаматтар қоғамын қалыптастыруды көздеген инновациялық білім беру орталықтары, сонымен қатар, еліміздің отыз дамыған елдер қатарына кіруге деген ынтасын, оған деген ерік-жігері мен кез-келген оң өзгеріске ашықтығын айта кеткен жөн. Инновациялық даму саласындағы ілгерлі елдердің тәжірибесі көрсеткендей, тиімді инновациялық саясатты әзірлеу мақсаттарын, міндеттері мен функцияларын түсіну, оның күшті және әлсіз жақтарын айқындауды есепке ала отырып жүргізіледі.

Иә, қорытындылай келе инновациялық ойлау қазіргі қазақ мәдениетінде кең етек жайып келе жатқанын айтуға болады. Инновацияның өзі ғылыми негізделген идеяларды іске асырушы субъектілердің зерттеу, дайындық және енгізу жұмыстарын нарықтық және мемлекеттік реттеулер арқылы қоғам өмірінің деңгейін көтеруге бағытталған мақсатқа жету үдерісі [Абдыгаппарова 2001, 31 б.].

### ***Қорытынды***

Биыл еліміздің тарихы мен тағдыры үшін мерейлі белес–Тәуелсіздігіміздің 28 жылдығы. Тарих толқыны үшін қас-қағым сәт болса да, Қазақстан халқы үшін дәуірлік оқиғалармен өрілген тәуелсіздіктің ширек ғасырлық жасампаздық пен келісімнің жылнамасы. Бұл белестің

басты жетістігі – еліміздің бүгінгі мен болашағының берік іргетасы қаланды. Тәуелсіз Қазақстанның әлемдік қауымдастықтағы тұғыры бекіді. Бұл жетістіктер тәуелсіздік, халық, инновациялық ойлау мен жасампаздық деген тұғырлы формулаға негізделгені айқын. Еліміздегі жаңғырудың, реформалардың қозғаушы күші де осы ұғымдардың бірлігі мен тұтастығында. Инновациялық ойлау – ХХІ ғасырдағы білім мен экономиканың жүрегі. Оның мызғымас сипаттамасына тұлғалық ой-сана еркіндігі, айрықша ынта-жігер, тәуекелділік пен берік уәждеме жатады. Десек те, мәні жағынан әлеуметтік құбылыс болып табылғанымен оған тек мемлекет тапсырысы деп қарауға болмайды. Адам қызметінің барлық деңгейдегі қызметтерін қамти отырып, оған ерекше қуат беретін бұл үрдістің бастауы адами ресурста.

Қазіргідей жаһандану кезінде өзіндік ерекшелігі мен даралығын сақтай отырып көшпен бірге ілесе жүру инновациялық ойлаудың басты талаптарының бірі. Ол талаптың өз кезегінде еліміздің бас қаласындағы ірі жобалардан көрініс табуы, астаналық қоғамның жауапкершілік салмағын бейнелейтіндей. Бұл орайда қазақ қоғамына қандай заттың не қызметтің қажет екендігі және оны жүзеге асырылу ерекшелігі бірінші кезекте сол қоғамда өмір сүруші тұлғалармен тапқырланады. Отандық өнертапқыштарымызды қолдаудың маңызы да осында. Инновациялық ойлау бәйгесінде әлемдік үздіктер санатына ену дәл осы қолдаудың қажетті жерде қажетте уақытта көрсетілу үлесімен өлшенеді. Қазақстанның алға қарай дамуы және модернизациялануы алдыңғы қатарлы дамыған елдер деңгейіне жетуді, барша елдің қоғам өмірінің инновациялануын қажет етеді.

### **Библиография**

Абдыгаппарова, С. 2001. 'Инновационный потенциал Казахстана: механизмы активизации'. Алматы, Экономика, с. 38.

Свидан, Н. 2012. 'Инновационное мышление: особенности и пути формирования', Материалы XIII международной научной конференции модернизации России: ключевые проблемы и решения. *Сборник тезисов докладов*. Москва, ИНИОН РАН, с. 28.

Есім, Ғ. 2013. «Қазақстан - 2050» – Инновациялық ойлау жүйесі'. [Электронный ресурс]. URL <http://akikat.kazgazeta.kz/?p=1405>

Шумпетер, Й. 2007. 'Теория экономического развития'. Москва, «Эксмо», 169 с.

Михневич, А. 2008. 'Культурные основы инновационного мышления'. *Социология*, № 4, с. 49.

Мырзалиева, Г. 2010. 'Экономикадағы инновациялық қызметтің басқару тетіктері және оларды жетілдіру жолдары (Қазақстан Республикасы бойынша), *диссертациялық автореферат*. Алматы, Тұран университеті, 17 б.

Усольцев, А. & Шамало, Т. 2014. 'Понятие инновационного мышления'. *Педагогическое образование в России*, № 1, сс. 94-98.



## **Transliteration**

Abdygapparova, C. 2001. 'Innovacionnyj potencial Kazahstana: mekhanizmy aktivizacii' [Innovative Potential of Kazakhstan: Mechanisms of Activation]. Almaty, Ekonomika, s. 38.

Esim, G. 2013. «Kazahstan - 2050» – Innovaciyaalyk ojlay zhujeci' [Elektronnyj resurs]. URL <http://akikat.kazgazeta.kz/?p=1405>

Mihnevich, A. 2008. 'Kyl'tyrnye osnovy innovacionnogo myshleniya' [Coupled Innovation Basics]. *Sociologiya*, № 4, c. 49.

Myrzaliev, G. 2010. 'Ekonomikadagy innovaciyaalyk kyzmettin backaru tetikteri zhane olardy zhetildiry zholdary (Kazahstan Respyblikacy bojnynsha)', *dicceptaciyaalyk avtoreferat*. Almaty, Turan univerciteti, 17 b.

Shympetep, J. 2007. 'Teoriya ehkonomieckogo pazvitiya' [Theory of Economic Development]. Moskva, «Eksmo», 169 c.

Svidan, N. 2012. 'Innovacionnoe myshlenie: ocobennocti i pyti formirovaniya' [Innovative Thinking: Peculiarities and Ways of Shaping]. Materialy XIII mezhdynarodnoj naychnoj konferencii modernizacii Rossii: klyuchevye problemy i resheniya. *Sbornik tezicov dokladov*. Mockva, INION PAN. s. 28.

Usol'cev, A. & Shamalo, T. 2014. 'Ponyatie innovacionnogo myshleniya' [Understanding Innovative Thinking]. *Pedagogicheckoe obpazovanie v Rossii*, № 1, cc. 94-98.

**Тұрсынбаева А., Малдыбек А.**

### **Особенности формирования нового инновационного мышления в современной казахской культуре**

В статье предпринимается попытка раскрытия понятия инновации в духовной модернизации Казахстана. В мире активно обсуждается вопрос формирования новой социальной реальности – инновационного мира. Особенностью современного мира является инновационное изменение, основанное на глобальном, динамичном развитии, в связи с чем мир меняется с высокой скоростью, создавая новые возможности и приоритетные интересы.

XXI век – это время, когда человечество стремится к непрерывному обновлению во всех сферах жизнедеятельности посредством углубления знаний с целью решения важных вопросов мировой повестки дня, поиска новых идей и новых гипотез. Такие активные изменения возможны только в условиях трансформации всех аспектов бытия, то есть в условиях современного «инновационного мышления».

Доказано, что члены общества обладают инновационными способностями мышления и эффективно пользуются ими, показано, что в обществе активизировался процесс создания новшеств и все его сферы будут двигаться вперед под влиянием социально-технологической интеграции. Поэтому одной из важнейших предпосылок процесса модернизации в современном обществе является инновационное мышление, чем обуславливается актуальность исследования.

## ИДЕЯ «МӘНГІЛІК ЕЛ» В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХСКОГО НАРОДА

**Аннотация.** В истории тюркской, казахской культуры можно условно выделить два духовно-теоретических движения. Представители первого направления, решая задачу формирования «идеального», справедливого государства, акцентировали внимание на роли правителя, значении социальных преобразований. Представители второго были убеждены, что совершенствование среды и даже серьезная трансформация общества не смогут разрешить проблему создания устойчивого, самодостаточного государства, справедливого общества. С их точки зрения, ее решение возможно лишь путем духовно-нравственного совершенствования отдельного, конкретного человека, формирования целостной человеческой личности.

Задача строительства самостоятельного, развитого государства обретает особое значение в условиях независимого Казахстана, когда на новом витке истории перед казахским народом вновь стоит вопрос поиска путей устойчивого развития и процветания.

**Ключевые слова:** идеальное государство, тюркская культура, казахская государственность, «Мәңгілік Ел», нравственное совершенствование.

### *Введение*

Понятие «Ел» в тюркской традиции наряду со обозначением принадлежности человека к определенному региону, роду, о чем свидетельствует, в частности, эпос «Қыз-Жібек», где о главном герое – Толегене его друг Шеге говорит: «Елім бар еркін жатқан Жағалбайлы / Көп жылқы етек алған бағалмайды», имея в виду, что Толеген происходит из рода Жагалбайлы, то есть это его «Ел», означает государственное образование, политическую систему. К примеру, великий тюркский мыслитель Ю. Баласагуни, анализируя условия процветания «Ел», вел речь об устойчивом, самодостаточном государстве, о главных принципах его существования и функционирования, сохранения этнического целого. Великие казахские мыслители Асан-Кайгы, Бухар-жырау под понятием «Ел» также понимали народ, страну, размышляли о благополучии казахов, об устойчивом, уважаемом, самодостаточном государстве, которое сохранится и будет процветать в веках.

В истории как сами этносы, так и политические системы, формы государственного устройства постоянно видоизменялись, модифицировались.

В этой связи, понимая постоянные угрозы существованию народа, государства, тюркская социально-политическая мысль размышляла о путях и условиях сохранения народа, этнического целого как политической системы, мечтала о «Мәңгі Ел», «Добродетельном городе», «Жерұйық».

«Мәңгі Ел», «Добродетельный город», «Жерұйық» представляют собой глубокие философские понятия, в которых воплотились представления тюрков о некоей идеальной стране, совершенном государстве, которое, благодаря мудрой политике своих правителей, духовным и нравственным качествам народа будет существовать вечно, в котором люди будут жить справедливо и счастливо.

### ***Методология исследования***

В статье была применена диалектическая методология, позволяющая схватить предмет исследования во всей его целостности и внутренних взаимосвязях. Был использован системный подход, включающий в себя принцип историзма, позволяющий исследовать проблему в ее развитии и конкретно-исторической обусловленности; принцип объективности, дающий возможность всестороннего охвата изучаемого вопроса с целью выявления и раскрытия его сущности; а также принцип контекстуальности, способствовавший созданию адекватного образа изучаемого явления.

### ***Исторические формы понятия «Мәңгілік ел»***

К справедливому, процветающему, вечному обществу и государству тюрки стремились на протяжении всей своей многовековой истории. Как известно, впервые понятие «Мәңгі Ел» встречается в орхон-енисейских письменных источниках. На стеле, посвященной Кюль-тегину – выдающемуся тюркскому полководцу, высечено: «...когда же ты, находясь в Отюкэнской стране, посылаешь караваны (за подарками, т. е. за данью), у тебя совсем нет горя, когда ты остаешься в Отюкэнской черни, ты можешь жить, созидавая свой вечный племенной союз, и ты, тюркский народ, сыт» [Малов 1951, с. 33]. Согласно завещанию Бильге-кагана, для того чтобы стать «Мәңгі Ел», вечным народом, вечным тюркским племенным союзом необходимы: мудрый, мужественный каган, который сделает тюркский народ сытым и богатым, авторитетные военачальники и героические воины, которые защитят страну и покорят народы со всех четырех сторон, а также покровительство Неба – Тенгри.

Идея справедливого, процветающего государства теоретически осмысливалась и в творчестве великого тюркского мыслителя аль-Фараби. Цель человеческого бытия с точки зрения ученого – человеческая разум-

ная деятельность. В социальном плане разумность понимается Фараби как стремление достичь счастья. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» философ выделяет главные условия достижения счастья.

Первое – достижение счастья для человека возможно лишь в обществе: «Человек относится к (видам) существ, – писал аль-Фараби [1973, сс. 48-49], – которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания». Следовательно, практическое осуществление счастья возможно в Добродетельном городе, представляющим собой «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество» [Аль-Фараби 1970, с. 305].

Поэтому совершенство общества является главным условием достижения счастья: «Ясно, что (доля) счастья, которое получают жители города как в количественном, так и в качественном отношении превосходят друг друга в зависимости от того, насколько превосходят друг друга совершенства, получаемые благодаря деятельности города» [Аль-Фараби 1973, сс. 127-128]. Каждый житель Добродетельного города получает свою долю счастья в зависимости от своих природных качеств и места, которое он занимает в иерархии города. Личное счастье каждого человека складывается из общих знаний, свойственных Добродетельному городу, и частных знаний, необходимых в осуществлении его индивидуальной деятельности. Человек не должен ожидать счастья как милости, он обязан стремиться к нему и создавать его своими собственными руками.

Второе главное условие, согласно аль-Фараби, – это качества правителя – главы города. С точки зрения философа, властителем – совершенным человеком может стать тот, кто соединит в себе «двенадцать врожденных качеств», которые в совокупности представляют собой физическое совершенство, нравственную чистоту и духовное богатство. Правитель должен иметь «абсолютно совершенные органы», то есть крепкое здоровье, обладать хорошей памятью, «обладать умом пронизательным и прозорливым»; уметь ясно излагать свои мысли; «иметь любовь к обучению и познанию»; любить правду и ненавидеть ложь; «обладать гордой душой и дорожить честью»; «быть справедливым, но не упрямым» [Аль-Фараби 1970, сс. 317-319].

Для достижения совершенных характеристик человеку требуются также знания и духовные усилия. Совершенный человек должен понимать сущность вещей, должен быть стойким и сдержанным в процессе овладения знаниями, должен любить истину, справедливость, быть умеренным в еде, потребностях, равнодушным к богатству, быть благовоспитанным и благоразумным.

Большой интерес в изучении данной проблемы представляют размышления другого великого тюркского мыслителя – Юсуфа Баласагунского. В трактате «Благодатное знание», продолжая традицию аль-Фараби, он выделяет четыре непреходящие и ценные, с его точки зрения, сути, принципы успешного функционирования государства: «Первая – Справедливость, вторая – Счастье, третья – Разум, четвертая – Непритязательность, и каждой из них по-тюркски наречено имя. Справедливости дано имя Кунтогды-элик, это – властитель; Счастье воплощено в имени Айтолды, это – везир; Разум олицетворен в имени Огдюльмиш, это – сын везира; Непритязательность носит имя Одгурмыш», это – брат везира» [Баласагунский 1983, с. 6].

Кунтогды-элик – властитель олицетворяет правду, справедливую власть, доблесть и мужество, Айтолды – визирь (мудрый советник) – воплощает благоденствие, богатство, добро, которое несет народу мудрое правление. Огдюльмиш – это премудрость, знание и ум, поскольку мудрый правитель и народ, стремящийся к знаниям – необходимое условие процветающего государства, Одгурмыш – символизирует непритязательность, удовлетворенность и праведность [Баласагунский 1983, сс. 11, 56].

По мнению восточного мыслителя, чтобы государство было самодостаточным, устойчиво развивалось, оно должно иметь свою защищаемую смелыми, преданными воинами территорию. Елик – властитель государства – должен быть человеком умным, мудрым, доблестным, высоконравственным. Он должен хорошо разбираться в людях, уметь окружать себя преданными и разумными помощниками: правильно подбирать визиря, каждого своего министра, назначать на ответственные государственные должности настоящих патриотов, прекрасных профессионалов, людей, отличающихся высокими нравственными качествами. При этом Елик должен уметь распознавать качества людей, поскольку тот, кто отвечает за внешние дела, должен обладать для этого особыми необходимыми качествами, не совпадающими со способностями и умениями тех, кто ответственен за финансы или сельское хозяйство.

Близкой точки зрения, но с учетом соответствующего социокультурного контекста, придерживался великий ногайско-казахский мыслитель Асан Кайгы. Степной философ описал свою мечту, райское место «Жиделі Байсын»: это земля, где «застыло время и нет пределов пространству, там жило человечество, когда светлы и открыты были глаза у людей и души чисты, когда гордо и прямо смотрели люди, восхищались горами и солнцем, полетом птиц и бегом коней. Все были молоды и прекрасны, не знали старости и болезней, не ведали изнуряющего труда. Щедры были люди, жили без зависти и алчности, сама земля была как пиршественный стол, полный яств» [Жарикбаев & Калиев 1995, с. 13]. Таким образом, «Жиделі Байсын» – это золотой век человечества.

В некоторых источниках упоминается, что Асан Кайгы искал «Жиделі Байсын» – буквально «землю изобилия», в других – «Жерұйық» – «удобную, уютную землю», благодатный край, в котором человек будет себя ощущать окруженным заботой, не будет страдать от невзгод и бедствий.

Несмотря на определенную разницу этих понятий, «Жерұйық» часто выступает синонимом понятия «Жиделі Байсын». Главная мысль здесь заключается в том, что, согласно легендам, Асан Кайгы искал землю, чудесный край изобилия, где казахи – скотоводческий народ, жизнедеятельность которого была связана с состоянием его скота, смогли процветать, успешно занимаясь своим трудом. Поэтому он искал наиболее благополучные и благоприятные для ведения скотоводства края, где есть богатые луга, полноводные реки, благоприятный климат, скоту хватало бы корма, людям земли, не знали бы они недостатка ни в чем, и не страдали бы от превратностей природы. «Долго странствовал Асан Кайгы, все искал на свете счастливую страну, где много плодородной земли и многоводных рек, где народ живет, не зная нужды, горя и гнета, и где жаворонок вьет свое гнездо на пушистой спине барана» [Жарикбаев & Калиев 1995, с. 31].

По одной версии, Асан Кайгы так и не нашел землю благоденствия, хотя побывал и на западе и на востоке, на севере и на юге казахской степи. Согласно другим, ему все-таки удалось найти такое место. Побывав в «Жиделі-Байсын», Асан рассказал своим сородичам, что «нашел кочевья, где можно ездить на коне без стычек и без драк, где скот не будет украден ворами и зарезан волками, где не останемся бесприютными. В том краю тепло. Без выдела (не разобщаясь) мы будем там жить» [Жарикбаев & Калиев 1995, с. 90].

Следует заметить, что на идею поисков Асаном Кайгы земли благоденствия повлияли конкретные социально-исторические обстоятельства. XV век – это время распада Золотой и Белой Орды. В народных преданиях сказочные мотивы поисков райской земли переплетаются с повествованием о реальных исторических событиях – процессом сложения казахского народа и его государственности.

В «эпоху перемен» Асан Кайгы остро чувствовал проблемы, связанные с разрушением Золотой орды, распавшейся в результате внутренних и внешних противоречий и разногласий. Именно поэтому мыслитель выдвигает на передний план идею устойчивого развития государства, занимается поиском места благоприятного существования для своего народа. «Обетованная земля» должна стать, мечтает Асан Кайгы, местом счастья и равноправия людей. Асан Кайгы проявил себя выразителем интересов казахского народа, по сути, главным идеологом становящейся казахской государственности – Казахского ханства.

Таким образом, в образе Асана Кайгы можно выделить два понимания казахами «обетованной земли». Первое восходит к более ранним фор-



мам народного сознания, потому здесь используется сказочное понятие «Жиделі-Байсын», где акцент делается на поисках земли благоденствия. Второе – связано с историческим становлением казахской национальной идентичности, казахской государственности. Понятие «Жерұйық» отражает поиски идеальной социальной модели, идею устойчивого развития государства.

Переживания о благополучии народа, размышления о его будущей судьбе, мечты о справедливом, процветающем государстве мы находим и у другого великого казахского мыслителя – Бухара жырау. Поэт много думал о сохранении и устойчивости казахского государства. Он жил в период джунгарских нападений на казахскую землю, когда казахи во главе с Абылай-ханом защищали и освобождали свои земли, когда напрямую стоял вопрос о существовании казахского народа, казахского государства. В решении этого судьбоносного для казахского народа вопроса он большое внимание обращал на необходимость воспитания в человеке таких качеств, как патриотизм, уважение к предкам, к своим национальным традициям, высоко ценил боевой дух народа, проявляющийся в подвигах его батыров, подчеркивал особую роль и ответственность правителя, главы государства.

Являясь советником великого казахского хана Абылай-хана, жырау ценит его и восхваляет за то, что он много сделал для казахского народа, прежде всего, для укрепления его государственности. Он высоко чтит хана за то, что тому удалось соединить воедино все казахские земли, объединить все три казахских жуза. Абылай-хан, по мнению степного философа, пользуется заслуженным авторитетом среди казахов, поскольку он укрепил границы казахского государства, сделал его безопасным, защитил казахские земли от завоевателей. Хан Абылай укрепил мощь казахского государства, и казахи живут под его руководством, не беспокоясь о своей жизни и благосостоянии, подчеркивал поэт. Именно такой человек, принесший спокойствие и благоденствие своему народу, достоин, по мнению казахского мыслителя, звания выдающейся личности.

В своих философских размышлениях Бухар жырау как советник Абылай-хана, большое внимание обращал на такую важную проблему как вопрос о войне и мире. В поэме «Сабалак» мыслитель утверждает, что самый выдающийся государственный деятель – не тот, кто принес своему народу непрерывные войны, а тот, кто подарил людям мир и спокойную жизнь. Поэтому поэт-мудрец на протяжении всей своей жизни, находясь рядом с великим человеком, рекомендовал ему не воевать с соседями, а стремиться найти с ними общий язык, призывал решать спорные вопросы мирным путем, путем согласия. В своих размышлениях и советах Абылай-хану он особо подчеркивал необходимость проведения мирной, миро-

любивой политики в отношении со своими большими соседями – Китаем и Россией, взывал к выбору мирных путей решения спорных вопросов, что, с его точки зрения, даст возможность наиболее устойчивого существования казахского народа и его государства.

Таким образом, казахский мыслитель считал главным принципом внешней политики казахского государства – укрепление его границ, обеспечение его независимости и безопасности. Главной, основной политической мыслью произведений Бухара жырау является идея мира с соседями, обеспечения мира и единства внутри страны – в этом он видел важнейшую задачу руководителя государства. Потому, когда поэт прославлял Абылай-хана, он главную заслугу хана видел в том, что Абылай обеспечил своему народу безопасность, спокойную жизнь и благополучие.

Присоединение к России, потеря Казахстаном независимости, с одной стороны, и вовлеченность в мировой культурный процесс, распространение светских знаний, – с другой, требовало серьезного пересмотра мировоззренческих ориентиров казахского народа, что мы находим в творчестве великих казахских просветителей.

Кардинальным путем экономического и культурного подъема казахского народа Ч.Ч. Валиханов считал его включение в общемировую культуру. Он убежденно выступал против национальной ограниченности и косности, замыкания в узких национальных рамках.

В творчестве казахского ученого существенное место занимает разработка идеи развития, идеи общественного прогресса. Как известно, понимание идеи развития являлось в то время высшим достижением русской и европейской мысли. При этом казахский просветитель говорил о развитии, о прогрессе не просто в общей форме, а пытался обосновать основные критерии и главных носителей общественно-исторического прогресса.

Согласно Ч. Валиханову, главным носителем прогресса в области общественных явлений в казахской степи выступает развитие социальных, экономических и бытовых аспектов жизни народа. Просветитель не только подчеркивает важность прогресса, развития, но рассматривает его как масштаб, как направление для исследования. Чтобы понять, что способствует прогрессу необходимо, по его мнению, изучить историю народа, экономические и социальные условия его жизни, и только на основе этих исследований предлагать те или иные реформы, которые будут на деле способствовать прогрессу и развитию народа. «*Всякая реформа, имеющая целью общественное благосостояние, – писал ученый [Валиханов 1985, с. 78], – тогда только может достигнуть предположенной цели, когда известны общественные нужды и средства*». Казахский мыслитель утверждал, что общественный прогресс, прежде всего, заключается в повышении материального благосостояния народа, улучшении экономического положения людей.

Взгляд на процветание и успешное существование государства и общества несколько отличается у других великих казахских мыслителей и поэтов – Абая Кунанбаева и его ученика Шакарима. Если в рассмотренных выше концепциях тюркских мыслителей, при решении вопроса об условиях сохранения устойчивости государства, процветания и благополучия народа, большее внимание обращали на роль правителя, проводимую им внешнюю и внутреннюю политику, на совершенствование среды – экономические, политические преобразования, то Абай и Шакарим главное внимание в решении проблемы успешного, развитого государства и общества акцентировали на воспитании человека, совершенствовании его нравственных, духовных качеств.

Можно заметить, что в истории человеческой культуры в целом и тюркской культуры, в частности, сформировались два направления, два духовно-теоретических движения. Представители первого, решая задачу формирования «идеального» государства, «Добродетельного города», «Мәңгі Ел» отдавали предпочтение традициям, интересам государства, гипертрофировали роль правителя, что приводило к доктрине преклонения перед государством и некоторому забвению интересов отдельного человека.

Представители же второго направления считали, что совершенствование среды и даже серьезная трансформация общества не решают проблему создания устойчивого, самодостаточного государства, совершенного общества. С их точки зрения, эту задачу возможно решить лишь путем духовно-нравственного совершенствования отдельного, конкретного человека, формирования целостной человеческой личности.

Размышляя в своем творчестве об этой проблеме, Абай приходит к выводу о том, что всеобщим условием формирования достойного человека, истинного человеческого существования, а потому и основой процветания и развития общества в целом является образование, просвещение, труд. Согласно мыслителю, знание, наука, учение суть главные условия формирования нравственного человека, только на их основе человек может с достоинством выдержать жизненные испытания и принимать адекватные решения. Поэтому в стихах и размышлениях поэта так много места уделено идее просвещения и знания:

*Душа невежды мертва.*

*Пусты без мысли слова.*

*И сам учись и учи.*

*Лишь знаньем жив человек.*

*Лишь знаньем движется век.*

*Лишь знанье светоч сердец [Кунанбаев 1954, сс. 64-65].*

С точки зрения казахского философа, для создания подлинно справедливого и благополучного общества и государства каждому казаху нужно выработать новое мировоззрение, новое мироотношение. Старые мировоззренческие установки, где причину и цель своих поступков человек искал вовне, уже не могут быть использованы, они мешают человеку жить достойно.

Если казахи хотят выжить и жить на уровне просвещенных народов, выдержать с ними конкуренцию, убежден просветитель, они должны в корне изменить себя, пересмотреть свой образ жизни и выработать новые мировоззренческие ориентиры. Абай, следовательно, выдвигает новую концепцию человека, концепцию нового человека – трудолюбивого, активного, просвещенного, надеющегося в жизни только на свои силы и на свои знания. Трудолюбие, просвещенность, добро, долг – вот основные нравственные принципы человека, создающего, созидающего процветающее, развитое общество и государство.

Только просвещение, знания, труд, активность, стремления, разум, милосердие способны вытащить казахов из нравственного кризиса, который просветитель не устает разоблачать во всех своих произведениях.

Мысли и идеи Абая нашли колоссальный отклик в душах самых передовых представителей своего времени, получили дальнейшее обоснование и развитие в творчестве его последователей, учеников, лучшей части казахской интеллигенции.

Так, согласно Шакариму, смысл человеческой жизни заключается в духовном самосовершенствовании человека. Истинным же смыслом человеческой жизни, по мнению мыслителя, является нечто более высокое, связанное не с его бренным телом, а с вечной, бессмертной душой. В своей знаменитой работе «Три истины» вопрос о смысле жизни, о предназначении человека мыслитель связывает с изучением человеческой души. «Удивляюсь тем, кто говорит, что нет души и нет жизни после смерти», – пишет он [Кудайбердиев 1991, с. 76].

Шакарим убежден, что превосходство нравственности, знания, чистого труда над богатством и властью состоят в том, что, если власть, богатство – ограниченные, временные, телесные, невечные атрибуты человеческой жизни, то знания, труд, любовь, милосердие – вечные атрибуты, возвышающие человека. Потому подлинный, настоящий человек должен во что бы то ни стало стремиться к истинному смыслу, удовлетворению, которое ему дают как в этой жизни, так и в последующей жизни атрибуты чистой души. Милосердный, честный, совестливый человек чувствует себя удовлетворенным и в земной жизни, и в будущей жизни, где они имеют непреходящую ценность, тогда как жаждущие богатства и власти, притеснявшие и использовавшие людей в достижении своих целей, унич-

тожавшие своих соперников будут наказаны и здесь, и в потустороннем мире. Их деяний будут стыдиться потомки здесь на земле, они получат заслуженное возмездие и в ином мире.

Отсюда, смысл человеческой жизни, человеческого существования, по мнению Шакарима, заключается в том, чтобы стать подлинным человеком, обрести подлинный смысл, реализовать все то, что в нем заложено. А все это требует от него труда, любви, творческой активности и деятельности и т. д.

«Кто является хорошим человеком, кого можно назвать достойным человеком?» – задается вопросом философ.

Достойным человеком является тот, кто соответствует своей сути, а его суть это разум, трудолюбие, справедливость, милосердие. Следовательно, хорошим является человек, реализующий свое назначение, замысел и в качестве Божественного творения, и в смысле своего человеческого существования. Истинный человек, с точки зрения мыслителя, это тот, кто развил свой разум, знания, живет честным трудом, умеет любить, сострадать. Того, кто реализует в себе эти черты, тем самым, осуществляет свое подлинное человеческое предназначение, можно назвать достойным человеком, и, соответственно, бездельника, вора, вруна, корыстного, бессердечного человека, отклонившегося от реализации своей истинной сущности, Шакарим считает недостойными этого звания. Таким образом, «основой для хорошей жизни должны стать честный труд, совестливый разум, искреннее сердце».

По мнению философа, нравственность внутренне связана с человеческой душой. Он прямо отмечает, что нравственность и такие нравственные категории как совесть, милосердие, честь, долг являются атрибутами человеческой души как на этом, так и на другом свете.

Таким образом, Шакарим в своем творчестве, решение проблемы успешного развития общества и государства видит в нравственном совершенствовании отдельного человека, в его лучших духовных устремлениях и в то же время скорбит о бездуховности, утрате подлинных сокровищ человеческого духа, истинных ценностей в жизни своего народа.

В конце XIX начале XX вв. Казахстан наряду с экономическим и политическим бесправием, произволом царской администрации испытывал страшные последствия царской национальной политики, для которой было характерно шовинистическое отношение к местному населению. Казахский народ, как все инородцы царской России, серьезно страдал экономически, политически, серьезно отставал по своему образовательному уровню в сравнении с более развитыми народами.

В этой исторической обстановке сформировалось новое поколение деятелей казахской культуры, философской и общественной мысли, ко-

торые выдвинули новую национальную идею – идею свободы и национальной независимости казахского народа как главные условия развития государства и общества.

Если просветители искали выход из тяжелого положения, в котором находилось казахское общество, в просвещении, образовании, развитии науки и т.д., то новое поколение выдающихся деятелей казахского народа – Алихан Букейханов, Ахмет Байтурсынов, Магжан Жумабаев, Жусупбек Аймаутов, не отрицая идею просвещения, идею прогресса, идею духовного развития, считали, что многие невыносимые противоречия казахского общества могут разрешиться только в результате обретения свободы и независимости, национальной автономии казахского народа.

По их мнению, отсталость казахского народа, в конечном счете, связана с его зависимостью, колониальным положением, с национальным угнетением и унижением. Поэтому, выдвинутая новой плеядой казахской интеллигенции идея свободы и независимости является основой всей их деятельности и творчества.

Решение этих актуальных для казахского общества проблем деятели нового политического движения «Алаш» связывали с обретением казахским народом политической свободы и независимости, национальной автономии. Они прекрасно понимали, что свободу и независимость невозможно получить в качестве подарка, обретение свободы и автономии – дело рук самого казахского народа, результат его собственных усилий. Поэтому главную цель своей политической деятельности и всего своего творчества они видели в том, чтобы разбудить народ, все их труды, в конечном счете, посвящены пропаганде идеи свободы и национальной независимости.

А. Байтурсынов и его единомышленники понимали, что решить проблему национальной свободы и независимости может только сам народ, достижение этой цели может быть осуществлено только силами самого казахского народа, поэтому свою главную задачу они видели в том, чтобы открыть глаза народа на существующее несправедливое положение, поднять его активность, развить его национальное самосознание. Как нельзя точно главную идею и смысл деятельности деятелей движения «Алаш» выражает стихотворение-призыв Миржакыпа Дулатова «Оян, казак!», в котором поэт жестко и предельно честно отражал тяжелое экономическое положение казахов, их политическое бесправие, национальное угнетение, отсутствие свободы. Это был крик души поэта: Дулатов призывал казахов к активности, заставлял задуматься о своем несправедливом положении, призывал обрести свободу, каковой обладают развитые, передовые народы, достигшие свободы в результате собственной активности в борьбе за свои права.



*Спит казах беспробудно.*

*Сгорим ведь в огне, если не проявим прыти,*

*Все народы двинулись вперед,*

*Лишь наш народ катится назад,*

*Стараясь не сделать хотя бы шаг вперед* [Дулатов 1991, с. 86].

Главная идея стихов, романов, статей, публицистических очерков молодых алашевцев – национальная свобода, идея независимости казахского народа, в которых они видят выход из ужасного экономического положения казахов, их политического бесправия. Справедливости, счастья, благополучия, устойчивого развития можно добиться только собственными усилиями, путем обретения своего суверенного государства, убеждены деятели политического движения «Алаш». Свои сокровенные мечты о свободном, справедливом, процветающем государстве казахов они воплотили в самопровозглашенной Алашской автономии, которая, к сожалению, в силу сложных обстоятельств просуществовала недолго.

### ***Современная трактовка идеи «Мәңгілік Ел»***

Идея самостоятельного, устойчивого государства в новом социально-историческом контексте позвучала в выдвинутой Президентом Казахстана концепции «Мәңгілік ел» [Назарбаев 2014], представляющей собой современный способ решения вопроса об устойчивом развитии казахского общества. Для успешного решения проблемы в новых условиях, с точки зрения Главы государства, необходимы следующие важные условия:

1. Для того чтобы государство стало самодостаточным, устойчивым, «вечным» оно должно быть экономически развитым. Государство, где слабо развиты экономика, не используются и не создаются развитые технологии, нет собственного производства, всегда уязвимо. Поэтому для достижения устойчивости и стабильности оно должно быть экономически развитым, войти в число тридцати передовых стран мира.

2. Чтобы казахское государство существовало вечно, было стабильным, смогло защитить Великую степь, богатую природными ресурсами, огромную территорию, на которой живет относительно небольшой по численности народ, необходим высокий уровень патриотизма. Свобода, самостоятельность и независимость государства – это дело того народа, который в нем живет. Защищать Казахстан, его независимость должны сами казахстанцы. Поэтому казахский патриотизм, любовь к родной земле, своему народу – это необходимое условие успешного развития и существования республики Казахстан.

3. Казахстан должен проводить умелую внешнюю политику, быть миролюбивым государством, являться членом многих международных ор-

ганизаций, быть открытым к международному сотрудничеству. В целях доказательства своей миролюбивой внешней политики Казахстан добровольно отказался от ядерного оружия. Наша страна является в Центрально-азиатском регионе лидером по привлечению инвестиций – широкое привлечение инвестиций способствует тому, что здесь, в нашей экономике, сосредотачиваются интересы многих государств, что служит серьезной гарантией благополучного существования страны. Наша задача в любых случаях, при любых самых сложных условиях и обстоятельствах сохранять мирные отношения с соседями, стремиться решать проблемы только мирным путем.

4. Для сохранения своей независимости, для устойчивого процветания нашего народа мы должны быть верны своей истории, культуре. Человеческая душа не абстракт, от призывов к патриотизму эта великая духовная ценность автоматически не развивается. Основа патриотизма, любви к своей родине, к родной земле – это наши казахские эпосы, жыры, великая духовная культура казахского народа, казахская история, казахстанская наука. Как было отмечено в программной статье Президента [Назарбаев 2017] – необходимо обращать большое внимание на духовное развитие современного казахстанца, разработанная программа «Рухани жаңғыру» нацелена на формирование патриота, гражданина, любящего Казахстан, его землю, а это возможно лишь на основе освоения духовной культуры народа. Человек должен иметь душу, а ее формирует духовная культура.

### *Заключение*

Таким образом, размышления и мечты наших предков, выдающихся сынов тюркского народа о справедливом обществе, устойчивом и самостоятельном государстве, о «Мәңгілік Ел» имеют непреходящее значение, более того, они обретают особенную важность и новое содержание в условиях независимого, суверенного Казахстана, когда перед состоявшимся уже казахским государством вновь стоит вопрос поиска путей устойчивого развития, процветания казахского народа теперь на новом витке истории и на новом более высоком уровне.

Как мы видим сегодня, устойчивое развитие страны зависит не только от самого народа, его желаний и духовных качеств, не только от проводимой в государстве внутренней политики, но также от внешней политики, от отношений с соседями, от авторитета нашего государства на международной арене. В этом плане неопределимы заслуги главы государства, который со времени обретения Казахстаном независимости делает очень много для укрепления международного статуса нашего государства. Для успешного развития государства недостаточно было простой декларации

его создания, из условий ограниченного суверенитета, каким обладал Казахстан в СССР, необходимо было стать по-настоящему свободным и независимым государством, то есть выработать свою суверенную внутреннюю и внешнюю политику, развивать экономику, строить собственные вооруженные силы, чтобы стать самостоятельным государством наравне с другими мировыми государствами.

За годы независимости в республике произошел не только политический и экономический прогресс, но и прогресс в развитии личности. Современный Казахстан выбрал путь эволюционного развития, дающий нации реальный шанс на процветание. На новом витке истории, на новом разломе эпох, как отмечает Президент, у нашей страны есть уникальный исторический шанс через обновление и новые идеи построить свое лучшее будущее.

### **Библиография**

Малов, С. 1951. 'Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования'. М. –Л., Издательство АН СССР, 451 с.

Аль-Фараби, 1973. 'Гражданская политика'. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата, Наука, сс. 45-167.

Аль-Фараби, 1970. 'О взглядах жителей добродетельного города'. *Философские трактаты*. Алма-Ата, Наука, сс. 193-377.

Баласагунский, Юсуф. 1983. 'Благодатное знание'. М., Наука, 562 с.

Валиханов, Ч. 1985. 'Записка о судебной реформе'. *Собрание сочинений в пяти томах*. Т. 4. Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, сс. 77-104.

Жарикбаев, К. & Калиев, С. 1995. 'Антология педагогической мысли Казахстана'. Алматы, Рауан, 512 с.

Кудайбердиев, Ш. 1991. 'Три истины'. Алматы, Казахстан, 80 с.

Кунанбаев, А. 1954. 'Собрание сочинений в одном томе'. М., Художественная литература, 416 с.

Дулатов, М 1991. 'Избранное'. Алматы, Ғылым, 302 с.

Назарбаев, Н. 'Патриотический акт – Мәңгілік Ел'. [Электронный ресурс]. URL <https://www.kazpravda.kz/news/politika/patrioticheskii-akt--mangilik-el-polnii-tekst/> (дата обращения: 04.02.2019).

Назарбаев, Н. 'Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания'. Электронный ресурс. URL [http://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statuya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statuya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya). (дата обращения: 04.02.2019).

### **Transliteration**

Malov, S. 1951. 'Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti. Teksty i issledovaniya' [Monuments of Ancient Turkic Writing. Texts and Studies]. M. – L., Izdatel'stvo AN SSSR, 451 s.

Al'-Farabi, 1973. 'Grazhdanskaya politika'. *Sotsial'no-eticheskiye traktaty* [Civil Policy. Socio-Ethical Treatises]. Alma-Ata, Nauka, ss. 45-167.

Al'-Farabi, 1970. 'O vzglyadakh zhiteley dobrodetel'nogo goroda'. *Filosofskiy traktaty* [On the Views of the Inhabitants of the Virtuous City. Philosophical Treatises]. Alma-Ata, Nauka, ss. 193-377.

Balasagunskiy, Yusuf 1983. 'Blagodatnoye znaniye' [Good Knowledge]. M., Nauka, 562 s.

Valikhanov, Ch. 1985. 'Zapiska o sudebnoy reforme' [Note on Judicial Reform]. *Sobraniye sochineniy v pyati tomakh*. T. 4. Alma-Ata, Glavnaya redaktsiya Kazakhskoy sovetskoy entsiklopedii, ss. 77-104

Zharikbayev, K. & Kaliyev, S. 1995. 'Antologiya pedagogicheskoy mysli Kazakhstana' [Anthology of Pedagogical Thought of Kazakhstan]. Almaty, Rauan, 512 s.

Kudayberdiyev, Sh. 1991. 'Tri istiny' [Three Truths]. Almaty, Kazakhstan, 80 s.

Kunanbayev, A. 1954. 'Sobraniye sochineniy v odnom tome' [Collected Works in One Volume]. M., Khudozhestvennaya literatura, 416 s.

Dulatov, M. 1991. 'Izbrannoye' [Favorites]. Almaty, Gylym, 302 s.

Nazarbayev, N. 'Patrioticheskiy akt – Mәңгілік Yel' [Patriotic Act – Mangilik El]. [Elektronnyy resurs]. URL <https://www.kazpravda.kz/news/politika/patrioticheskiy-akt--mangilik-el-polnii-tekst/> (data obrashcheniya: 04.02.2019).

Nazarbayev, N. 'Vzglyad v budushcheye: modernizatsiya obshchestvennogo soznaniya' [Course Towards the Future: Modernization of Kazakhstan's Identity]. Elektronnyy resurs. URL [http://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizatsiya-obshchestvennogo-soznaniya](http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizatsiya-obshchestvennogo-soznaniya). (data obrashcheniya: 04.02.2019).

## **Абдильдина Р.**

### **Қазақ халқының рухани мәдениетіндегі «Мәңгілік Ел» идеясы**

Түркі, қазақ мәдениеті тарихында шартты түрде екі рухани-теоретикалық қозғалысты бөліп қарастыруға болады. Бірінші бағыт өкілдері «идеалды», әділ мемлекет құру мәселесін шешуде басты назарға патшаның рөлін, әлеуметтік өзгерістердің мәніне ден қойған. Екінші бағыт өкілдері ортаның жетілуі, тіпті қоғамның күрделі трансформациясы да орнықты, толыққанды мемлекет, әділ қоғам құру мәселесін шеше алмайтынына сенімді болған. Олардың көзқарасы бойынша, мәселе шешімі тек қана жеке адамның рухани-адамгершілік дамуы, толыққанды адамдық тұлғаның қалыптасуы арқылы мүмкін болған.

Тарихтың жаңа тармағында қазақ халқы алдында қайтадан тұрақты даму мен гүлдену жолын іздеу мәселесі пайда болғанда, дербес, дамыған мемлекет құру міндеті тәуелсіз Қазақстан жағдайында ерекше мағынаға ие.

## ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ КАЗАХСТАНА И АБАЕВЕДЕНИЕ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПРОГРАММЕ «КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ»

**Аннотация.** Статья выполнена в контексте научного проекта МОН РК «АР 0513 Роль и место памятников культуры в модернизации Казахстана в контексте Стратегии 2050». Дан компаративистский анализ отношений различных этнокультур к своему духовному наследию и подчеркнуто, что бережное отношение к культурному наследию составляет признак цивилизованности. Подвергнуты критическому анализу различные негативные позиции по отношению к культурному наследию казахского народа. Принятая в нашей стране программа «Культурное наследие» отвечает духу времени и идет в русле мировых цивилизационных процессов. На рубеже тысячелетий ООН принял рекомендации о культуре мира и о ценностях культуры XXI века. В изучении культурного наследия великого казахского мыслителя Абая большое внимание уделяется обмену культурным наследием различных народов, что является важным элементом построения нового мирового порядка. Поощряя обмен между мировыми культурами и помогая новым независимым государствам утвердить их культурную идентичность, культурное наследие казахов открывает миру все богатство своего многообразия.

**Ключевые слова:** культурное наследие, абаеведение, европоцентризм, этнонигилизм, партикуляризм, фундаментализм, пассеизм

### *Введение*

С обретением Казахстаном независимости пришла пора возрождения подлинной духовности, исторической памяти, вхождения в русло ценностей общечеловеческой цивилизации. Словно после долгой и мучительной спячки открылась возможность обратиться к вечно живым источникам человеческой духовности. Возникла необходимость утоления жажды познания, но это надо сделать на уровне требований методологии и ценностей современной информационной цивилизации, избегая кривых зеркал и не создавая новых мифов. Освоение духовного наследия ушедших поколений, восстановление исторической памяти откроет дорогу для расцвета нашего Казахстана, духовного развития общества.

Ценности созвучны выделенным целям в области духовного развития в Стратегии «Казахстан – 2050», где здоровье, образование, благополучие

граждан определены в качестве одного из главных приоритетов [Назарбаев 2012]. Отправной точкой практической реализации реформы общества должно стать единство процесса производства материальных благ и развития самого человека. К культурным ценностям отнесены – «нравственные и эстетические идеалы, нормы и образцы поведения, языки, диалекты и говоры, национальные традиции и обычаи, исторические топонимы, фольклор, художественные промыслы и ремесла, произведения культуры и искусства, результаты и методы научных исследований культурной деятельности, имеющие историко-культурную значимость, здания, сооружения, предметы и технологии, уникальные в историко-культурном отношении территории» [Балтабаев 2003]. Из этого следует, что ядром культурных ценностей Республики Казахстан являются продукты и артефакты, состояние и потенциал созидательного творчества народов нашей страны. А вот что, например, пишет А.Н. Нысанбаев [1999]: «Став суверенным государством, Казахстан должен подобно другим странам осознать, что у него нет вечных друзей и вечных врагов, а есть лишь вечные национальные интересы, игнорирование которых способно быстро подорвать еще не окрепшую молодую государственность».

### *Методы исследования*

В статье методология исследования основана на целостности философско-культурологического и информационно-компаративистского подходов в решении обозначенных проблем. Междисциплинарный характер исследования определил потребность в обращении к достижениям в различных отраслях гуманитарного знания, представленных в работах по философии, культурологии, этики, эстетики и теории коммуникации. Теоретическую и методологическую основу работы составляют работы отечественных и зарубежных исследователей социокультурного наследования и диалога культур. В ходе исследования были использованы следующие методы: логический, компаративистский, абстрагирование, сравнительно-исторический. Текстуальный эмпирический метод позволил выявить роль и место культурного наследия Абая в казахстанском обществе, а также влияние его духовного наследия на формирование ценностного самосознания. Для репрезентативности проводимого исследования существенными оказались культурно-исторический и системный подходы, задающие необходимость погружения исследуемой проблематики в соответствующие философский, исторический контексты, рассмотрение её в системе с другими характеристиками культуры. В статье также были использованы конкретные методы текстологического и дискурсивного анализа.



### ***Значимость культурного наследия в условиях глобализации и локализации***

Смысл бытия всегда интересовал человечество. И особенно актуальным стал этот вопрос на пороге XXI века. Человек задумался, анализируя, оценивая век уходящий. Что в нем было хорошего и что плохого? С каким багажом мы перешагнем рубеж веков? Одно можно сказать с уверенностью: нам мало, чем будет похвастать перед потомками, но стыдно будет за многое. XX век был самым страшным в истории человеческой цивилизации. В ряду глобальных тревог века – фашизм, тоталитаризм с его массовыми репрессиями, вынудившими огромное число людей покинуть родные края, голод, шагающий по планете, выросшие до вселенских масштабов проблемы экологии [Нысанбаев 2004].

В XX веке пали колониальные империи, но зависимость не исчезла, изменился лишь образ ее проявления. Экономические цепи не менее прочны, чем военно-политические. На мировой арене появилась империя нового типа – сверхдержава. Человечество гордится достижениями научно-технического прогресса и темпами экономического роста. И это совершенно справедливо. Человеческий разум проник в микромир, овладел ядерной энергией, достиг высот в ракетостроении и космонавтике; велики достижения в телерадиокоммуникации, микроэлектронике и молекулярной биологии.

Но что с другой стороны медали? Все более изощренные и разрушительные виды оружия, экологический кризис и создание потребительской культуры, катастрофически теряющей духовность и заполняющей образовавшийся вакуум индустрией удовольствий. Нарастающее экономическое неравенство, крайняя бедность одних и чрезмерное обогащение других.

XX век, считают все ученые, аналитики, стал трагедией для человеческой цивилизации еще потому, что он подверг ее устои различным социальным экспериментам, разрушившим и увлекшим их, независимо от национальности, вероисповедания, утопической идеей социального равенства. В результате были разрушены мировоззренческие ценности, духовные ориентиры, основные жизненные позиции людей [Айтматов & Шаханов 1996, сс. 120-122].

Плоды этого процесса настолько обильны, что не заметить их просто невозможно, они вошли в нашу жизнь и стали ее неотъемлемой частью. Это преступность, терроризм, коррупция, вандализм, алкоголизм, наркомания, фанатизм и многое другое. Когда же закончилось противостояние двух идеологий, оставивших после себя пустоту и охваченных паникой и страхом людей, появилась еще более благоприятная почва для экстремистов всех мастей, начиная от политиков, кончая «звездами» эстрады и кино, не говоря уже о сфере преступных «удовольствий».

Цивилизованность любого государства определяется, прежде всего, его отношением к культурному наследию. Перед государственной политикой Казахстана в области культуры стоит двоякая задача: с одной стороны необходимо разработать комплекс мероприятий, направленных на развитие и поддержание самобытных этнических культур; с другой – создание условий для оптимального развития и безболезненной интеграции в единую общечеловеческую культуру. Как сказано в Концепции социокультурного развития Республики Казахстан, культурное наследие позволяет народу помнить традиции своего прошлого, черпать духовные силы, умело привносить в него черты других культур для развития процесса самосознания [Концепция социокультурного развития Республики Казахстан, 2014]. Из самобытности народных культур складывается единство культурных ценностей народов Казахстана. Поэтому Республика Казахстан будет сохранять и защищать культурное наследие всех народов, обеспечивать равенство культур и право каждого народа утверждать, сохранять и развивать свою культурную самобытность. Бережное отношение к собственному культурному наследию и восприятие ценных элементов других культур – это магистральный путь развития человеческой цивилизации.

Хотим обратить внимание еще на одно обстоятельство, и оно связано с переводом культурного наследия человечества. Как известно, халиф аль-Мамун в Багдаде, в столице Арабского халифата, способствовал открытию Дома ученых и попросил перевести на арабский язык основные сочинения древнегреческих философов и мыслителей, что и было сделано. Все это способствовало диалогу культур и через него к расцвету культуры. Начинания Президента по реализации Государственной программы «Культурное наследие» вполне можно сравнить с деяниями халифа Мамуна.

Если в традиционной культуре присутствуют (либо в нее легко имплантируются) ценности роста и развития, элементы модернизации, инновации, то об обществе, где эти элементы получают простор для развития, на языке социально-политической философии принято говорить как о передовом традиционном обществе. Соединение ценностей модернизации с национальной культурной самобытностью создает возможность реализации оптимистического сценария пути вхождения в современную цивилизацию. Этот стержневой признак конструктивной и практической действенной культурной политики наиболее полно проявлен, разумеется, в Японии, эффективно работает на экономический расцвет «молодых драконов» Юго-Восточной Азии, доказал свою жизнестойкость в ходе модернизации Китая. Осуществляя Государственную программу «Культурное наследие», Республика Казахстан должна учесть этот опыт. Вместе с тем практика возрождения культурного наследия посредством абсолютизации культурно-национальной самобытности, возведение новой «китайской

стены» между Востоком и Западом, Югом и Севером в попытках реформирования, например, постколониальных и посттоталитарных стран, или неприятие современной глобализации пол лозунгами религиозно-политически окрашенного национализма в некоторых странах мусульманского Востока, африканские теории негритюда, идеи Чучхэ и т. п. демонстрируют свою неэффективность, даже оказывают разрушительное воздействие на культуру, экономику, социум.

### ***Культурное наследие – творческий процесс***

Программа «Культурное наследие» в нашей стране реализуется в условиях нарастания процессов глобализации и вестернизации [Нысанбаев & Курмангалиева 2009]. В прошлом веке казалось, что процесс глобализации приведет к унификации всех культур, а западная модель станет всеобщей. Но сам процесс усвоения западной культуры стал давать противоречивые результаты. Сама западная цивилизация, возникшая без участия восточных культур, вышла за пределы этнических культур и стала претендовать на универсализм. Идеалы восточных культур (чувство гармонии, гармония между человеком и природой, примирение крайностей, религиозность и т. д.) так и не были укоренены в западную культуру и предопределяли формирование незападного типа личности.

Каждый в детстве соприкасался с национальными обычаями, народной культурой во время проведения традиционных обрядов, ритуалов, различных торжеств. Все это, испокон веков, с незапамятных бесписьменных времен передавалось из уст в уста, из поколения в поколение. Такова сила памяти – величайшей из основ, на которых зиждется культура.

Мечта о человеке и человечестве, отвлеченных от всего культурного наследия, есть потеря целого мира ценностей и богатств. Культура никогда не была и никогда не будет отвлеченно-человеческой, она всегда конкретная, то есть национальная, индивидуально-народная и лишь в таком качестве восходящая до общечеловеческой. Н. Бердяев [1990] пишет: «Человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлеченный человек, как русский, француз, немец или англичанин... Национальный человек – больше, а не меньше, чем просто человек, в нем есть родовые черты человека вообще и еще есть черты индивидуально-национальные. Можно желать братства и единения русских, французов, англичан и немцев и всех народов Земли, но нельзя желать, чтобы с лица Земли исчезли выражения национальных ликов, национальных духовных типов и культур».

Художник творит художественное произведение, которое создает художественную реальность, выражая художественную мысль, несущую

эстетическое воздействие. Для создания художественного произведения он использует фигуры, а художественная реальность создается художественными приемами и средствами, составляющими арсенал искусства. Весь творческий процесс представляет собой многоэтапное и многоуровневое действие, которое можно представить образно как строительство дома художественной реальности, в котором будет жить художественная мысль. Строительный материал для этого дома – цвет, свет, звук, слово, движение и т. д. И все это представляет ту часть эстетики, которая называется сфера художественной деятельности людей. Расширяя этот образ, до создателя-художника, мы видим, что он должен быть одновременно изготовителем строительного материала, строителем и архитектором. Кто поселится в доме – это зависит от того, насколько профессиональным будет творец во всех своих ипостасях, потому что, по М. Бахтину [1986]: «автор – единственно активно формирующая энергия, данная не в психологически конципированном сознании, а в устойчиво значимом культурном продукте, и активная реакция его дана в обусловленной ею структуре активного видения героя как целого, в структуре его образа, ритме его обнаружения, в интонативной структуре и в выборе смысловых моментов».

Искусство, как и наука, не смогло противостоять мощнейшему течению XXI века, вовлекшему его в индустрию удовольствий и превратившему его в некий коммерчески-духовный «бэкон», улавливающий вкус покупателя: острые ощущения, иллюзии, галлюцинации и т. п. Академик Д.С. Лихачев [1989] говорил: «Я не верю в прогресс при упадке культуры». Человеческая душа – ларец с множеством неразгаданных загадок. Кто гарантирует, что взошедшие в тебе ростки добродетели не будут сметены и растоптаны мстительностью и озлоблением из-за жизненных тягот и лишений? Ведь жизненные условия и среда иногда могут подтолкнуть человека на путь ожесточения. «Бессердечие порождает бессердечие» [Аязбекова 1999].

Как пишет М. Орынбеков [1995]: «Нравственное падение особенно тяжело сказывается на молодежи, которая с юных лет лишена идеалов чистоты и верности, мудрости и чести, а тяготеет к предательству, склокам и скандалам». Сейчас самое время задуматься над тем, с какими мыслями и чувствами мы открываем двери в будущее, сумеем ли разбудить Человека в человеке.

Кризис гуманизма в мире выдвигает на первый план проблему – как человеку остаться человеком в духовном смысле этого слова, человеком не только разумным, но и совестливым. Ч. Айтматов [1994] пишет: «...самая страшная из грозящих нам катастроф – это не столько атомная, тепловая и тому подобная угроза физического уничтожения человечества (а, может быть и всего живого) на Земле, сколько антропологическая – уничтожение человеческого в человеке, катастрофа, означающая, что человек не состоялся».

### ***Культурное наследие Абая***

В истории культуры казахского народа, в истории казахского просвещения огромную роль сыграл Абай Кунанбаев (1845–1904) – великий поэт, демократ-мыслитель, композитор. Его творческое наследие состоит из стихов, поэм, философской прозы, переводов и песенных мелодий. По государственной программе «Культурное наследие» творчество Абая нашло отражение в 10-м томе серии «Философское наследие казахского народа» [Габитов & Барлыбаева 2007].

Абай – основатель критического реализма в казахской литературе, и поэтому считал основным гражданским долгом поэта – «воспевание правды», подчиняя общественный недуг справедливости и разуму. В основу закономерного развития мира он ставил бога. Абай высмеивал религиозный фанатизм, религиозное двуличие и невежество не с точки зрения «атеиста», а с точки зрения «истинной» религии, или с позиции рационализированной религии. Пропаганде религиозными руководителями слепой веры он противопоставляет разумное изучение ислама. Говоря его словами, он принимает веру, убедившись в ее необходимости и справедливости, укрепляет ее в себе разумными доводами и т. д.» .

Всею надеждой народа, лишённого передовой культуры, которой он обладал в средние века, городов и собственной письменности, стал фольклор. Наиболее удобная для кочевой культуры форма – устное творчество, рациональный способ управления народом – суд биев. Однако, начиная со второй половины XIX в., Россия, превратив Казахстан в настоящую колонию, ввела в степи новый административный порядок. Под воздействием российской империи пошатнулись основы кочевой культуры. Строились города, на заводах и фабриках увеличивалось количество рабочих казахов. Российская экспансия одной из своих основных целей считала вытеснение древней культуры Востока из казахской степи.

«Абай, – пишет Г. Есим, [1994] – родился в обществе, потерявшем независимость и превратившемся в колонию, становление его как мыслителя соответствует тяжелой жизни казахского народа во второй половине XIX в. Это проходящее общественное противоречие не только сделало Абая поэтом, но и подняло его на высоту мыслителя гуманиста». Выросший на устном творчестве казахского народа Абай заложил основы для перехода к новой национальной письменной культуре.

Очутившийся между цивилизациями Запада (Россия) и Востока (Ислам), Казахстан был вынужден искать пути к будущему. Степная культура, оказавшись между двумя этими направлениями, стремилась сохранить свои особенности. Пропагандируя образование и технику русских, Абай

призывает казахов быть подальше от христианской религии. Ислам – опора народной культуры, его духовный стержень.

*«И сам Он, и слово Аллаха верны,  
Не верить же истине мы не вольны»* [Абай 1954].

Абай сторонник ислама среди казахов как средства для формирования новой цивилизации, высокой нравственности. В своем 28-м слове он говорит так: «Всевышний говорит, что для каждого имеющего разум человека обязательна нравственность, для каждого нравственного человека обязательен иман... [Абай 2002, с. 80]. Если мы не дадим волю разуму, то что останется от его слов, что для каждого разумного обязательна нравственность? Что останется от того, что он сказал: «Кто меня познает, познает разумом»? Если в нашей религии нет скрытой неправды, разве послушает разумный, если сказать ему: «Не думай»? Если нет разума, то откуда может быть религия?»

Из вышеприведенного не следует, что Абай был догматиком и ретроградом. Его идеал – ислам, поддерживающий культуру и интеллект. Правильнее будет характеризовать Абая как религиозного просветителя-мыслителя. Аллах – создатель, а средоточие мира, его основа – человек.

Хорошо знакомый с суфизмом Абай как силу, соединяющую Аллаха и Человека, называет любовь:

*«С любовью великой Он создал людей,  
И ты возлюби Его жизни сильней.  
Люби словно братьев всех людей на свете  
И чти справедливость всей сутью своей»* [Абай 1954].

Одной из значительных проблем, которые Абай ставит в своем творчестве, является преемственность культур. Необходимо было прояснить взаимосвязь традиционной культуры и инноваций, связанных с постепенным переходом от кочевого уклада жизни к оседлости, распространением в казахской степи западной культуры. Высоко ценивший арабо-персидскую культуру Абай призывал возродить это древнее культурное наследие. Один из источников, к которым призывал Абай, – классическая поэзия Востока и суфизм.

*«Физули, Шамси, Сайхали,  
Фирдоуси, Навои  
Хафиз, Саади, – все они,  
Пусть дух дадут поэту – петь»* [Абай 1954].

Когда речь заходит о культурном наследии прежнего времени, не нужно ограничивать его лишь рамками арабо-персидской культуры. Абай был хорошо знаком с творчеством выходцев из тюрок: аль-Фараби, Махмуда Кашгари, Жусупа Баласагуна, Кожа Ахмета Иасауи, Мухаммед Хайдара

---



Дулати и др. Он был пропагандистом этнической культуры.

Великий мыслитель и поэт отчетливо видел негативные стороны наследия древности. Он подвергает справедливой критике некоторых представителей религии, толкующих положения ислама для своей выгоды.

Так говорит Абай в своем 39-м слове о традиционной культуре: «Правда, что у наших предков образованность, ухоженность, вежливость, чистоплотность были более низкими, чем в наше время. Но оказывается, что у них было на два качества больше, чем у наших современников. Теперь мы по одному отбрасываем плохие качества, унаследованные от них, но потеряли также и те два хороших. Если бы мы в наше время, чем стараться усвоить чужие качества, лучше сохранили те два, мы стали бы в ряд с другими» [Абай 2002 с. 134]. Здесь Абай под двумя качествами подразумевает честь народа, единство, отказ от междоусобиц.

Абай признает, что мир меняется, развивается. Вместе с тем высказывает мысль о том, что каждая вещь имеет измерение, а уметь определять его – большое дело. Внимательно изучая стихи и слова-назидания, можно заметить, что он высказывает многие философские мысли, делает свои выводы и заключения. В произведениях зримо прослеживается мысль о жизни, о роли человека в ней, целях и его нуждах. Значит, можно сказать, что философские идеи подробно рассматриваются в произведениях Абая.

В своих произведениях он непрестанно повторяет о том, что делать добро, стремиться к красоте – это высший показатель человеческого гуманизма. Абай, говоря о различии людей, подчеркивал мысль о нахождении своего места в жизни. Исходя из этого, ясно раскрывается основная мысль этической концепции Абая: «Будь человеком» [Габитов & Барлыбаева 2007]. Каждый человек может и должен использовать свой творческий потенциал в процессе жизни: быть в состоянии постоянного поиска в целях развития своего творческого потенциала. Только тогда он будет достоин своего предназначения на земле.

Жизнь и творчество Абая наполнены глубоким нравственным смыслом. С точки зрения воспитания народа, значение его произведений представляет особую ценность. Суровый счет, предъявленный им своим соплеменникам, интересен. Абай говорит по существу о ценностях и ориентирах, присущих казахам его эпохи: ложное самомнение о превосходстве над другими, леность, индивидуализм и групповщина, мелкое тщеславие, зубоскальство и глупый смех, потеря совести, высоких стремлений, отсутствие согласия и единения, почтение к ворам, злодеям и мошенникам. Людские пороки, помноженные на интриги в социальных отношениях, основанные на отсталости и незавершенности общественного прогресса народа, явились важнейшим объектом критики Абая в «Словах назидания» и многих других произведениях.

## Заключение

Важно подчеркнуть, что сегодня необходимо отказаться от мысли о существовании какой-то одной, единственно верной морали. Каждое из направлений морали имеет в своем содержании некоторое рациональное начало, отражает какую-то реальную сторону этого феномена. Наиболее близким к истине представляется понимание морали как самостоятельной, автономной стороны человеческого бытия выражающей его особое качество – качество человечности.

Внутренний мир человека является главным, что определяет нравственную ценность и моральный облик личности. Понять самого себя, свое место и смысл своего существования возможно лишь через отношение к другим людям, к обществу в целом. Человек живет в сложном мире пересечения природного и общественного, индивидуального и социального, частного и коллективного. От отношений в обществе зависит нравственное состояние людей.

Чтобы стать Человеком, *Homo sapiens* необходима душа – особый свет Высшего Духа. Духовность сама по себе узнаваема по определенным критериям. Одно из главных ее отличий – это бескорытность, которая предохраняет отчуждение человеколюбия, патриотизма, личных помыслов, идеалов служения отечеству, является показателем духовности общества, цивилизованности общественных отношений, охраняющих души людей от морального разложения, бессердечия. Культура базируется на духовном, вытекает из духовности, цивилизованности. Духовное создает предпосылку для устремлений к идеальному, возможности восприятия и обогащения национальных и общечеловеческих ценностей. Ценности проявляются там, где для этого имеются духовные предпосылки, соответствующая культура, образование, интеллектуальный потенциал и интерес к освоению и обогащению национальных и общечеловеческих ценностей, а через них – и к самоутверждению нации в цивилизованном пространстве.

## Библиография

- Абай Кунанбаев. 1954. 'Стихотворения, поэмы, проза'. Москва, Государственное издательство художественной литературы, 286 с.
- Абай. 2002. Слова назидания. Алматы, 160 с.
- Айтматов, Ч. & Шаханов, М. 1996. 'Плач охотника над пропастью' (Исповедь на исходе века). Алматы, Рауан, 384 с.
- Айтматов Ч. & Икэда Д. 1994. 'Ода величию духа'. М., Прогресс, Литера, 272 с.
- Аязбекова, С. 1999. 'Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов'. Алматы, Принт, 285 с.
- Балтабаев, М. 2003. 'Современная художественная культура Казахстана'. Алматы, 71 с.

- Бахтин, М. 1986. 'Эстетика словесного творчества'. Москва, Искусство, 445 с.
- Бельгер, Г. 2002. 'Абай. Стихи, поэмы, проза'. Алматы, Мектеп, с. 192.
- Бердяев, Н. 1990. 'Судьба России'. Москва, Изд-во МГУ, 240 с.
- Габитов, Т. & Барлыбаева, Г. 2007. 'Қазақ ағартушыларының философиясы туралы'. Қазақ халқының философиялық мұрасы. 10-том. Астана, Аударма, 472 б.
- Есим, Г. 1994. 'Хақим Абай'. Алматы, сс. 31-32.
- Закон Республики Казахстан от 24 декабря 1996 года 'О культуре'. Культура и СМИ: проблемы взаимодействия'. 2000. Кодар, А. и др. Алматы, ИД «Credo», 360 с.
- Концепция социокультурного развития Республики Казахстан. 2014. Алматы, 7 с.
- Лихачев, Д. 1989. 'О добром и прекрасном'. Москва, 237 с.
- Нысанбаев, Ә. 1999. 'Қазақстан. Демократия. Рухани жаңару. – Қазақстан. Демократия. Духовное обновление'. Алматы, Қаз. энциклопедиясы. 416 с.
- Нысанбаев, А. 2004. 'Глобализация и проблемы межкультурного диалога в двух томах'. Астана, ИФП МОН РК, Т. 2, 308 с.
- Нысанбаев, Ә. & Құрманғалиева, Ғ. 2009. 'Қазіргі түркі философиясы'. Әлемдік философиялық мұра, 20 томдық, 20-том. Алматы, Жазушы, 312 б.
- Орынбеков, М. 1995. 'Философские воззрения Абая'. Алматы, Білім, 136 с.
- 'Послание Президента Республики Казахстан – лидера нации Н.А. Назарбаева Народу Казахстана Стратегия «Казахстан-2050»'. 2012. Астана, Акорда, 144 с.

### **Transliteration**

- Abay Kunanbayev. 1954. 'Stikhotvoreniya, poetry, proza' [Poems, Poems, Prose]. Moskva, Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 286 s.
- Abaj. 2002. Slova nazidaniya. Almaty, 160 s.
- Aytmatov Ch. & Shakhanov M. 1996. 'Plach okhotnika nad propast'yu (Ispoved' na iskhode veka)' [Crying Hunter Over the Abyss] (Confessions at the end of the century). Almaty, Rauan, 384 s.
- Aytmatov Ch. & Ikeda D. 1994. 'Oda velichiyu dukha' [Ode to the Greatness of the Spirit]. M., Progress, 272 s.
- Ayazbekova, S. 1999. 'Kartina mira etnosa: Korkut-ata i filosofiya muzyki kazakhov' [Picture of the World of Ethnos: Korkut-ATA and Philosophy of Kazakh Music]. Almaty, Print, 285 s.
- Baltabayev, M. 2003. 'Sovremennaya khudozhestvennaya kul'tura Kazakhstana' [Modern art Culture of Kazakhstan]. Almaty, s. 71.
- Bakhtin, M. 1986. 'Estetika slovesnogo tvorchestva' [Aesthetics of Verbal Creativity]. M., Iskuststvo, 445 s.
- Belger, G. 2002. 'Abay. Stikhi, poetry, proza' [Abay. Poems, Poems, Prose]. Almaty, Mektep, s. 192.
- Berdyaev, N. 1990. 'Sud'ba Rossii' [The Fate Of Russia ]. M., Izd-vo MGU, s. 240.
- Ġabitov, T. & Barlybayeva, G. 2007. 'Kazak, aġartushylarynyң filosofiyasy turaly'. Kazak, khalkynyң filosofiyalyk, murasy [About Philosophy of Kazakh Enlightners. Philosophical Heritage of the Kazakh People], 10-tom. Astana, Audarma, 472 b.
- Yesim Ġarifolla. 1994. 'Khakim Abay' [Hakim Abai]. Almaty, ss. 31-32.

Zakon Respubliki Kazakhstan ot 24 dekabrya 1996 goda «O kul'ture». Kul'tura i SMI: problemy vzaimodeystviya [Law of the Republic of Kazakhstan of 24 December 1996 “On culture”. Culture and Media: Problems of Interaction] 2000. A. Kodar et al. Almaty, ID «Credo», s. 360.

Kontseptsiya sotsiokul'turnogo razvitiya Respubliki Kazakhstan [The Concept of Socio-Cultural Development of the Republic of Kazakhstan]. 2014. Almaty, s. 7.

Likhachev, D. 1989. ‘O dobrom i prekrasnom’ [About Good and Beautiful ]. M., Det. lit., s. 237.

Nısanbaev, Ä. 1999. ‘Qazaqstan. Demokratiya. Rwxanı jañarw [Democracy. Spiritual Renewal]. Almaty, Qaz. énciklopediya, 416 b.

Nısanbaev, A. 2004. ‘Jahandanw jáne eki tomdıq mádeniataralıq dialog máseleleri’ [Globalization and the Problems of Intercultural Dialogue in Two Volumes]. Astana, QR BĞM XBF, V. 2, 308 b.

Nısanbaev, Ä. & Ormanqalıeva, Ğ. 2009. ‘Kazirgi türki filosofiyasın saqtaydı. Älemdik filosofiyaq mwra [Modern Turkey Philosophy. World Philosophical Heritage] 20 tomдық, Tom 20. Almaty, Jazwşı, 312 b.

Orınbekov, M. 1995. ‘Abaydıñ filosofiyalıq közqarası’ [Abai’s Philosophical Approach]. Almaty, Ğılım, 136 bet.

Poslaniye Prezidenta Respubliki Kazakhstan – Lidera Natsii N.A. Nazarbayeva Narodu Kazakhstana Strategiya «Kazakhstan-2050» [Strategy “Kazakhstan-2050”. Message of the President of the Republic of Kazakhstan – the Leader of the Nation N.A. Nazarbayev] 2012. Astana, Akorda.

**Ғабитов Т., Мұқатаева С.**

**Қазақстан руханияты және «Мәдени мұра» Мемлекеттік бағдарламасындағы абайтану**

Бұл мақалада қазақ халқының ғасырлар бойы жинақталған рухани-мәдени мұрасына арнаулы сараптама беріледі. Мақала Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің «АР 05135735 «Қазақстан-2050» Стратегиясы мәнмәтінінде Қазақстандағы жаңғыру үдерістеріндегі мәдени ескерткіштердің орны мен мәні» атты ғылыми жобасы аясында орындалды. Түрлі ұлттардың өзінің рухани мұрасына қатынасы компаративистикалық тұрғыдан қарастырылған және бұл өркениеттіліктің көрсеткіші ретінде бағаланған. Біздің елімізде қабылданған мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдаламасы халықтың рухани жаңғыруында ерекше рөл атқарады. Қазақ халқының руханиятында Абайдың мәдени мұрасының орны айрықша. Авторлар Қазақстандағы абайтанудың қалыптасуы мен шешілуі қажет мәселелеріне ерекше көңіл бөледі, «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясында оныншы томда Абай шығармаларының басылып шығуы республиканың рухани өмірінде маңызды рөл атқарады.

Нағима Байтенова, Фериде Камалова,  
Жанна Қантарбаева (Алматы, Қазақстан),  
Василе Шимшек (Кастамону, Түркия)

## ҚОРҚЫТ АТА ҰЛЫ ДАЛАНЫҢ КИЕЛІ ФЕНОМЕНИ РЕТІНДЕ

ДІН ТАРИХЫ ЖӘНЕ ДІНИ АҒЫМДАР

**Аннотация.** Мақаланың мақсаты ұлы даланың кемеңгер ойшылы болып табылатын Қорқыт Ата рухани мұрасын діни-феноменология тұрғысында жүйелеу, ұлттық бірегейліктің негізін нығайту, Қорқыт Ата мекендеген киелі жер мен ежелгі түркі мәдениетін зерттеу арқылы рухани сабақтастықты жаңғырту болып табылады.

Көптеген деректерде Қорқыт Атаны тәңірлік дін өкілі, шамандықтың негізі тұрғысынан қарастырылса, ал кейбір деректерде сол уақытқа сәйкес территорияға ислам діні келгендіктен, Қорқыт ата ислам дінін қабылдаған деп көрсетіледі. Осы ретте мақалада қолданған методологиялық әдістердің негізінде тарихи деректерді талдай отырып, Қорқыт ата өмір сүрген уақытқа салыстырмалы талдау жасалынды. Осыған сәйкес, зерттеу нәтижесінде бір дінді екінші бір дінмен алмастыру процесі жүріп жатқан уақытта Қорқыт Ата өмір сүрген деп болжам беруге болады.

Бүгінгі таңда елімізде рухани жаңғыру саясаты өзекті болуына байланысты мақала мемлекетіміздің осы саясатын жүзеге асырудағы негізгі қадамдардың бірі болуда. Қорқыт бабамыз екі бірдей дінді ұштастыра келе, жер бетіндегі адамзат тіршілігінің мәні, өтпелілігі мен мәңгілігі туралы ой қалдырған. Қорқыт Атаның мол мұрасын толығырақ танып-білу әлеуметтік сұранысқа ие болғандықтан қоғамдық сананың қалыптасуына, оның жаңғыруына, ұлттық бірегейліктің қалыптасуына және халықтың рухани сауалына әсерін қазіргі заманға сай, қазіргі біздің қоғамда болып жатқан өзгерістерге сәйкес айқындау мақаланың ғылыми жаңашылдығы болып табылады.

**Түйін сөздер.** Қорқыт Ата, сакралды орын, Қорқыт Ата мұрасы, өмір философиясы, киелі кеңістік.

### *Kіріспе*

“Оғыз тайпасының Баят руында Қорқыт Ата дейтін білікті, сәуегей адам болыпты. Тәңірі зердесіне салған соң, оның болжамдары қатесіз болған. Оғыз тайпаларында Қорқыт Ата ең қиын деген мәселелерді шешкен. Қандай ғана қиын іс болмасын, Қорқыттың кеңесін алмай, ел ешбір жұмысты бастамаған. Ел оның барлық өсиетін бұлжытпай орындаған” – деп басталады XV ғасырда хатқа түскен “Қорқыт Ата кітабы” [1999, сс. 355-456].

Қорқыт Ата VIII ғ. Сыр бойында өмір сүрген ұлы ойшыл, ақын, сазгер болған. Тарихта үлкен із қалдырған қайраткер. Өзінің философиялық

ой толғамдарында өмір және өлім туралы мәңгілік мәселелерді көтереді. Философиялық тұрғыда өлместік проблемасын қиялмен іздестіреді. Аңыз бойынша ол желмаяға мініп, өлімнен қашпақ болып, әлемнің төрт бұрышын кезеді. Бірақ қайда барса да алдынан қазылып жатқан «көр» (қабір) кездеседі. «Кімге қазып жатсындар?» деген сауалға «Бұл Қорқыттың көрі» деген жауап алады. Содан, ол таңданып, ойға қалып, мәселенің жауабын табиғаттан сұрамақ болады. Оған жануарлар, құстар, сылдырлаған шөптер, сарқырап аққан сулар, гүлдеген жел «дүниеде өлмейтін ешнәрсе жоқ. Бәрімізде мәңгі емеспіз» деп жауап қайтарады [Кішібеков & Кішібеков 1994, 29-34 бб.].

Бұл жауаптардан ойға қалған Қорқыт Ата, өзіне «енді не істеймін» деп сұрақ қойып, оған жауапты былай табады: «Дүниеде мәңгі өмір сүру үшін, өлместік із қалдыру» деп [Кішібеков & Кішібеков 1994, 35-36 бб.]. Содан ол қобызбен күйлер шығарып, сонымен қатар, батырлық, аңшылық, адамгершілік туралы дастандар тудырып, оны өзі орындап, қоғамдық рухани қозғалыс ендіреді, есімін мәңгілікке қалдырады. Сөйтіп, Қорқыт Ата өмір мен өлім мәселесін көтеріп, XX ғасыр басында Еуропада дүниеге келген экзистенциализм философиясына одан мыңнан артық жыл бұрын бастау жасаған деуге болады. Сол мәселені алғаш көтерген.

Ал, Қорқыт Атаның аңызын айтатын болсақ, ол философиялық мазмұны терең, өмірсүйгіштік рухы өшпес аңыз. Мұны бүкіл әлем ғұламалары мойындайды. Тек мойындап қана қоймай, түркі жұртының өмір мен өлім туралы түсінігінің әдемілігіне, өмірге құштар рухының асқақтығына тамсана таң қалады. Мәңгілік нәрсе – өнер, шығармашылық, адамның артында қалатын өшпес ізгі ісі.

Сонымен, есімі мен өсиеті он ғасырдан астам уақыт бойы халық аузынан түспей келе жатқан Қорқыт ата кім? Не себепті оны киелі деп таниды? Не себепті оның мазарын халық киелі жер деп танып, зиярат етеді?

Осы тұрғыда Қорқыт Атаға, “Қорқыт Ата кітабына” қатысты көптеген зерттеулер бар. Әсіресе, Түркия, Әзербайжан, Ресей ғалымдары біршама түркі жұртына ортақ ұлы тұлға мен оның жырларының сақталған нұсқасына іргелі зерттеулер жүргізген болатын.

Әсіресе, Түркия, Әзербайжан, Ресей ғалымдарының да біршама зерттеу жұмыстары бар. Олардың ішінде, әсіресе, В.В. Бартольд, И.В. Аничков [1998], В.В. Диваев [1896], А.А.Мейер [1865], В.В. Вельяминов-Зернов [1863-1864], А.Н. Самойлович [1911], П.С. Спиридонов, И.А. Кастанье [1910] сияқты өткен ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы қазақ даласының тарихы мен рухани мәдениетін зерттеген ғалымдар болды.

Қорқыт жайлы зерттеулердің іргелі сипат алып, әлемге таралуына А.Ю. Якубовский [1947], В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов, Х.Г. Кроглы [1976] зерттеулері айтарлықтай ықпал етті.



Сондай-ақ М.Ф. Қырзыоғлы [1952], Абдулқадыр Инан [1968, S. 165-190], Фуад Көпірюлі [1986, S. 49-156;], т.б. ғалымдардың еңбектерінде құнды деректер аса мол.

### *Зерттеу жұмысының әдістемесі*

1815 жылы неміс ғалымы Х.Ф. Диц Дрезден кітапханасынан “Қорқыт Ата кітабының” 12 жырдан тұратын нұсқасын тауып, оның сегізінші жырындағы “Басаттың Дөпегөзді қалай өлтіргені туралы” [Diez 1815] жырды аударып басқаннан кейін-ақ, бұл жазба эпосқа дүниежүзі ғалымдары назар аударып бастады.

Әсіресе, италияндық ғалым Е. Россидің [Rossi 1956] еңбегі ерекше. Ол Ватикан кітапханасынан “Қорқыт Ата кітабының” тағы бір нұсқасын тауып (6 жырдан тұрады), 1956 жылы оны италиян тіліне аударып, Дрезден және Ватикан нұсқаларының факсимилесін бірге жариялады. Осы еңбекте Қорқытқа байланысты барлық деректер жинақталып, түсініктемесі, түрікше-италиянша сөздік қоса берілген.

Қорқыт есіміне қатысты зерттеулерге ерекше ден қойғандардың бірі – Түркия ғалымдары. 1916 жылы Килисли Рыфат Дрезден нұсқасын араб әліппесімен басып шығарғаннан кейін-ақ, осы бағытта тарихи, этнографиялық, әдеби, фольклорлық және лингвистикалық мақалалар мен көлемді зерттеулер үздіксіз жүргізіліп келеді. Осы орайда алдымен Орхан Шайк Гөкаийдың еңбегі ерен. Ол 1938 жылы жариялаған кітабында Қорқытқа қатысты дүниедегі деректерді топтастырған болса, 1973 жылы әлемнің түпкір-түпкірінде не бар, не жоқ, соның бәрінің басын құрап, мың беттен аса көлемді еңбегін жарыққа шығарды [Goкуау 1973]. Мәліметтің молдығы жағынан бұл кітаптан асып түсетін еңбек әзірге жоқ.

Ал, Ш. Уәлиханов, Ә. Диваев, М. Әуезов, Ә. Марғұлан, Ә. Қоңыратбаев, Х. Сүйіншәлиев [1977, 3-33 бб.], Р. Бердібаев [1989, 43-49 бб.], Е. Тұрсынов [1976, 45-47 бб.], М. Мағауин [1968], М. Жолдасбеков, А. Сейдімбеков т. б. отандық ғалымдардың зерттеулерінде Қорқытты да, оның есімімен аталатын жазба эпосты да тарихи, фольклорлық және музыкалық мұра тұрғысынан қарастырған іргелі тұжырымдар жетерлік. Алайда әр жылдары жазылған бұл зерттеу жұмыстарын жинақтап жүйелеу, оларды өзге елдерге жарық көрген еңбектермен салыстыру ісі өз кезегінде жүріп жатыр. Осы жұмысты білікті түрде үйлестіру мақсатымен Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті жанынан “Қорқыт Ата ғылыми-зерттеу орталығы” құрылған. Онда Қорқыт Атаға қатысты аңыздар мен жырларда айтылатын қалалар орындарын қайта ретке келтіріп, оның рухани мұрасын насихаттайтын тарихи музей ашылған болатын. Осыған сәйкес, барша түркі жұртының кемеңгер ойшылы, әлемдік пәлсапа ілімінің атасы іспетті Қорқыт Ата қасиеті ерекше дараланып, адамзаттық

ақыл-ой бесіктерінің бірі – Сыр өңірі дүние жүзі зиялыларының мінәжәт ететін қастерлі орнына айналуға.

Жоғарыда көргеніміздей, Қорқыт ата жайлы ауқымды зерттеулер жасалынған және жасалынуға.

Алайда, бұл мақалада оны феноменологиядағы қасиетті кеңістік, қасиетті орын, киелі адам категориясы тұрғысынан қарастырады. Ол үшін діни феноменологиялық әдісті қолданылатын болады.

Себебі, әлемдегі барлық ғалымдардың зерттеулерінде тарихи, этнографиялық, әдеби, фольклорлық және лингвистикалық бағытта мақалалар мен көлемді зерттеулер үздіксіз жүргізіліп келген. Алайда, Қорқыт бабамыздың дінилігі мен киелі феномен болып табылатын зерттеулері біршама ғана. Сол себепті, осы мақаланың өзектілігі Қорқыт Атаның киелі феномен ретінде зерттелуінде болуға.

### ***Қорқыттың өмір философиясы***

Жалпы түрік әлемінің кемеңгер тұлғасы – Қорқыттың өмір философиясының негізі адамның қатал тағдыры мен тылсым әлем алдындағы қорқынышқа, үрейге негізделген емес, ол, керісінше, осы мәселеге терең назар аударып қарасақ, адамға берілген өмірді барынша қадірлеп, дәріптеп, оның кейбір еленбей келген қырларын айқындап, оны барынша жоғары деңгейге көтеріп, лайықты сүруге, оны «Адам» деген атқа сай келетін тұрғыда ғана түсінуге, зерделеуге, оны барынша мазмұнды, мәнді өткізуге шақыратынын байқаймыз. Қорқыттың өмір сүру тәжірибесі – Жоғарғы Рухтың жалпы адамзатқа берген нағыз адамша өмір сүрудің озық рухани үлгісі сияқты, ол шындығына келгенде гуманистік, өмірсүйгіштік идеялық негіздерге сүйенген қағида іспетті [Қоңыратбаев 1980]. Ал енді шын мәнінде өмір мәнін тереңдеп түсінген адамға Қорқыттың өмірі – ерекше жасампаз бағдар беретін рухани бағдаршам, яғни оның негізінде адамның тіршілігі – қарапайым күйген тіршілік емес, ол тек қана шығармашылыққа сүйенген, рухани құндылықтардан сусындайтын іс-әрекет қана нағыз өмірге жетелейді деп тұрғандай. Осындай рухани тұрғыларымен, бағдарларымен бұл аңыздық тұлға тіршілік үшін көшпенділердің күресі заманындағы ерекше құбылыс екендігін байқатады. Адам шығармашылығының әр қилы кемелденуінің, дүниеде көрініс беруінің арасында оның ең бір жоғарғы сипаты ретінде байқалатын нәрсе – адам бойындағы дүниеге келгеннен байқалатын өнерге деген бейімділіктің тамырларын, талшықтарын өрбіту, оны әлемге жасампаздықпен паш ету болып табылады [Марғұлан 1970, 102 б.]. Әркімнің бойында болуға тиісті ерекше қабілеттердің көрінісін, материалдық әлемдегі шығармашылықпен әлеуметтенуін әдетте ада-

ми дарындылықтың сипаты деп қабылдаймыз. Ол жарыққа толығымен шыққанда ғана өзінің толық мәніне, өзінің мазмұнына сәйкес күйге ие болады, үйлесімділікті орнықтырады, адамдар мен халықтар арасындағы сұхбатты тереңдетеді. Сөйтіп, руханият әлемі дамуға өзіндік түрткі, импульс алады. Жалпы Л.Н. Гумилевтің айтып кеткен пассионарлық құбылысының өзінің қалыптасуы осындай тұлғалардың жасампаз әрекетінің сапалық нәтижесі деп болжамдар жасауға болады деген ойдамыз.

### ***Қорқыт және шаманизм. Тәңірлік дін өкілі***

Қорқыт тұлғасын сөз ету барысында исламға дейінгі түріктердің дінін, наным-сенімін, біртұтас қарастырмайынша мәселенің байыбына бару қиын. Оның үстіне қай заманда, қандай әлеуметтік құбылыстардың да басы-қасында тарихи тұлға тұрған [Eliada 1951, p.64].

Бұл жағынан келгенде түрік халықтарының өткен-кеткен тарихында Қорқыт тұлғасының мәні айрықша.

Қорқыт атына байланысты ауызша, жазбаша көптеген деректердің бас-аяғын жүйелеп, олардың мазмұнын бір ізге түсіруге әрекеттенер болсақ, ең алдымен ол кім, өз заманында қандай саяси және қоғамдық қызмет атқарды, тарихта болған нақтылы тұлға ма, әлде қиялдан туған діни немесе көркем бейне ме дейтін сауалдар көкейде тұрары анық. Бұл сауалдардың түйіні бірер қысқа тұжырыммен шешіле қоймайды. Олай болатыны Қорқыт есіміне қатысты мәліметтердің қай-қайсысында да нақтылықтан гөрі аңыздық сипат басым. Түркі халықтарының эпсаналарына, аңыздарына, мифтеріне, бақсылық сарындарына, аталар сөзіне, өлең-жырларына, музыкалық мұрасына, эпостарына бір сөзбен айтқанда фольклорлық жанрлардың көбіне арқау болған мұндай тұлға тарихта болған. Қалай болғанда да мұның астарында қуатты бір құбылыстың болғаны анық.

Ғылымға белгілі болған барлық дерек көздеріне сүйенер болсақ, Қорқыт сегіз қырлы бір сырлы, қасиеті мен қызметі жан-жақты тұлға. Ол бақсы, болашақты болжайтын сәуегей, көріпкел әулие, емші, жырау, күйші, ру мен тайпа кеңесшісі, дана, барлық қиындыққа қарсы тұра білген ер жүрек адам, ханның кеңесшісі, елші, уәзір, сарай маңындағы беделді қызметкер. Қорқыт есімімен тікелей тіркесіп қолданылатын анықтамалар *ата, деде, әулие, бақсы, дана* сөздері. Бұлардан басқа сирек ұшырасатын *пір, баба, ер сияқты* эпитеттер де бар.

Шығыстан Батысқа дейінгі ұлан-ғайыр жерге созылып жатқан қазіргі түрік халықтарының ауызша және жазба деректерінен орын алған бұл анықтамаларда қайшылық бар. Алдымен екі дінге – тәңірлікке де, исламға да құлшылық еткен адамды көреміз. Ол аз болса Қорқыт бір

жағынан ру-тайпа мүддесін қорғайтын адам, екінші жағынан жалпы біртұтас мемлекеттің саяси қайраткері. Бұл ұғымдарды бір кісінің бойына үлестіріп, тарихи бір мезгілде сыйдыру мүмкін емес.

Бірақ осы деректерді тарихи сатылары бойынша қоғамдық-әлеуметтік құбылыстармен, саяси өзгерістермен сабақтастыра отырып, нақтылы тарихи адамның өзін емес, ол туралы ел санасындағы ұғымды мезгілдік шекарасы бойынша созып қарайтын болсақ, онда белгілі бір пәтуға келуімізге болады. Бұл түптеп келгенде Қорқыт бейнесінің халық түсінігіндегі эволюциясы болып шығады.

Осы орайда мына бір мәлімет аса қызықты. Аңыз бойынша Қорқыт өте ұзақ жасаған. Рашид Әд-Дин мен Әбілғазының айтуына қарағанда оның жасы екі жүз тоқсан бес жасқа жеткен [Кононов 1958, сс. 48-49].

Мұның себебі Қорқыттың өмірі мен қызметі әмбебап сипат алып, түрлі дәуірге, саяси-әлеуметтік оқиғаларға апарып телінгендіктен де оның жасын ұзартып көрсету орын алған болуы керек. Оның үстіне бұл жағдайға бақсылар ұзақ жасайды, олар іс жүзінде өлмейді деген түсінік те қосарлануы ықтимал.

Арғы-бергі шекарасы шартты осы үш ғасырға жуық уақыттың түпқазығы, яғни Қорқыттың өмір сүрген дәуірі қай ғасырға жатуы мүмкін?

Деректерге жүгінейік. «Қорқыт Ата кітабының» кіріспе сөзінде (Қорқыттың нақыл сөздері) Қорқыт Мұхаммед пайғамбар заманында өмір сүрді деп көрсетіледі [Muharrem Ergin 1958, s. 73]. Рашид Әд-Диннің «Жамиғ ат-тауарихында» ол оғыз әміршілерінің оныншы ұрпағы Қайы Инал ханның замандасы [Шукурова 1987, с. 70]. Бұл мәліметтерді Әбілғазы толығырақ келтіреді. Оғыз билеушілерінің тарихи ретін және Қорқыттың дәуірін анықтауға тікелей қатысы бар болғандықтан үзіндіні толық келтірейік. Ол былай деп жазды: «Оғыз ханнан бастап (жетінші билеуші) Қозы Иавы ханға дейін дәл біз айтқандай болды. Енді Инал хан туралы әңгімелейік. Инал хан уақытынан бастап біз жазып отырған осы кітапқа (1659-1661) дейінгі мерзім аралығында ешбір жалғандық жоқ. Бірақ Қозы Иавы ханмен арада қанша жыл өткенін анықтай алмаймыз. Солай болғандықтан да бұл туралы аз сөйлегеніміз дұрыс. Бұдан басқа біздің білетініміз Оғыз хан Қаямарыс уақытында өмір сүргендігі, ал Инал ханның уәзірі Қорқыт ата болғандығы. Мұхаммед пайғамбардың анасының інісі Аббастың ұрпақтары Бағдатқа бес жүз жыл билік құрды. Қорқыт солардың заманында өмір сүрді [Кононов 1958, сс.55-56]. Қазіргі уақытта осы айтылғандар бойынша кімнің болған, болмағанын айту қиынға соғады.

Бұл деректердің бәрінде де Қорқыт уәзір. Ол негізі ханға кеңесші қызметін атқарады. Іс жүзінде Әбілғазының еңбегінде Қорқыт бес ханның замандасы. Олар: Инал Иавы, оның кенже ұлы Дулы Қайы, оның кіші інісі

Көл Еркі, оның күйеу баласы, әрі жиені Тұман хан және оның ұлы Канлы Йавы [Сонда, 60 б.].

Келтірілген деректерге қарағанда Қорқыттың өмірі оғыз тайпаларының және оғыз қағандарының тарихи кезеңдерімен байланысты. Оның өзінде VII-XIII ғасырлар аралығындағы тарихи тұлғалармен қатар атала береді.

Қорқыт есімі исламдық түркі халықтарының арасында да айтылып келген, оған дәлел XV ғасырдағы Ә. Науаидің еңбегінде: «Қорқыт жайлы түсіндіріп жатудың қажеті жоқ, оның есімі барлық түріктерге кеңінен танымал» делінген [Жирмунский 1974, сс. 66-69].

Асылында, Қорқыт ислам дінін қабылдап болған оғыздардың ішінде дүниеге келсе, осыдан кейін оны шамандық идеологияның басты өкілі етіп көрсетудің ешбір қисыны болмас еді. Ал оғыздардың ежелгі мекені Қазақстан мен Орта Азияда Қорқыт бақсылардың пірі, алғашқы бақсы ретінде айтылатынын жұртшылық жақсы біледі.

Ислам дініне берілген адамды кобыз тарттырып, ажалға қарсы тұрғызу мүмкін емес. Оған не Қорқыттың өзін, не болмаса ол жайында әңгіме шығарған халық исламды бергі заманда да қабыл алмағандықтан деуден басқа амал жоқ. Бұл қисынсыз.

Сондықтан да Қорқыт оғыздар ислам дініне кіргенге дейін өмүр сүрген адам деп айту дұрыс. Ал бұл IX ғасырдан бері болуы мүмкін емес. Сонда ғана Қорқытқа қатысты деректер өз жүйесін тауып, мән-мазмұны бойынша ретке келмек.

X ғасырдан кейін бастысқа қарай қоныс аударған оғыздардың ислам дініне біржола ден қойғандығы белгілі. Әрине, бұрынғы діни ұғымдарды есте сақтап қалған шағын топтың, рулардың бұл кезде де болатындығы анық. Бірақ мұндай шағын топ Қорқыт сияқты қуатты тұлғаны тарих аренасына шығарып, оны қыпшақ пен оғыз тобындағы түріктерге түгел мойындата алмаған болар еді.

Демек, Қорқыттың тарихи ортасын исламға әлі бас ұрмаған қалың оғыз бен қыпшақтардың арасынан іздеуіміз керек. Қорқыт заманын ықшамдай келіп, бұл мерзімнің ішінен VIII ғасырға тоқталған жөн. Себебі Қорқыт туралы айтылатын деректердің дені, әсіресе ауызша аңыз-әңгімелер мен әпсаналар исламға деген наразылықты байқатады. Қорқыт маңдайға жазылған тағдырға мойынсұнбай, өлімге қарсы күреседі, мәңгі өлмеудің жолын іздейді. Бірақ бәрібір ажал тырнағынан қашып құтыла алмайды.

Осы орайда атап өтерлік жәйт, тәңірлік сенімнен мұсылмандылыққа ауысудың ортасында жалпы дін атаулыны жоққа шығаратын атеистік көзқарас тұрған жоқ. Мұнда, бір дінді екінші бір дінмен алмастыру процесі жүріп жатты. Жалпы сенім атаулыны жоққа шығару, яғни атеистік көзқарас арқылы, бір діннің орнына екінші дінді қатарға қосу қисынсыз жағдай. Сондықтан да ойға қуат, бойға дәт беретін қастерлі ұғымдар бертіндеп алмастырылды.

Табиғатты аялап, аруақтарға сиыну сияқты тәңірлік діннің дүниетанымдық негізі мұсылмандық қағидаларға ұштастырылды. Бұны исламға ден қойған байырғы көшпелілердің тарихы күні бүгінге дейін ратсап отыр. Аруаққа табынып, қысылғанда жәрдем сұрау қазақ, қырғыз, түркімен, өзбек сияқты халықтардың әлі ұмытпаған күнделікті салты.

Қорқыт тәңірлік дүниетанымның ең негізгі тұтқасы өмір мен өлім арасындағы үйлесімділіктің жаршысына айналды. Ол жанқиярлықпен, бар болмысымен осы ұғымды мәңгі орнықтыруға әрекеттенді.

Қорқыт осы сенімнің айқын айғағы, бұл дүниенің де, ол дүниенің де ортақ тұлғасы.

*Өлі десем өлі емес,*

*Тірі десем тірі емес.*

*Ата Қорқыт әулие* [Радлов 1907, с.48].

Тәңірмен тікелей жалғасып жатқан бақсының біржола өлуі мүмкін емес. Өлген бақсының аруағы тіршілігіндегі жағдайынан асып түспесе, кем түспейді. Керісінше, өлген бақсы құдайларға жақындайды, жердегі бақсылардың нағыз желеп-жебеушісіне, иесіне айналады. Атақты бақсылар о дүниеге кеткенде «пір», «ата», «киелі күш», «аруақ» деген ұғымдарға көшеді.

Қорқыттың бақсы атаулының «піріне» айналуы, екі дүниеге де тиесілі болуы осыдан.

Қорқыт тұлғасына келсек, «Қазақ арасында болған бұрынғы бақсылардың ең зоры, ескісі Қорқыт деп саналады. Қорқыт – бақсылардың атасы», – дейді С. Сейфуллин [Сейфуллин 1992, 74-79 бб.].

Қорқыттың ажалды жеңуі не одан жеңілуі, адам баласына от жағуды, киім киюді, мал асырауды, жер өңдеуді, қару-жарақ соғуды, музыка аспаптарын жасауды т.б. алғаш үйретуші және ол игіліктердің өзге дүлей күштің қолынан тартып (кейде ұрлап, қорқытып, арбап, сиқырлап т.б.) әперуші тұлғалармен сабақтас. Қажет десеңіз оларға қарағанда алғашқы бақсының жүгі тым ауыр. Адамзаттың өмірі құдайдың қолында. Қорқыт осы іске араласады. Осындай «мәдени қызмет» Қорқыттың да іс-әрекетінен көрінеді. Ол өлімнен қашып Сырдарияға келгеннен кейін желмаясын сойып, оның терісінен алғаш рет қобыз жасайды. Ажалды өзіне жолатпау үшін қобызбен күй тартады, сөйтіп бірінші рет күй ойлап шығарады. Басқаша айтқанда, Қорқыт – тұңғыш қобызды жасаушы және күй шығарушы», – деп жазды С. Қасқабасов. Сонымен бірге «ата», «деде» сөздерінің де мифтік баба, ілкі ата ұғымдарымен сабақтастығын көрсетеді [Қасқабасов 1993, 93 б.]. Бұл пікірді «мәдени қаһарманның» мәңгі өлмей тірі жүретін ерекшелігімен байланысты Қорқытқа қатыстырып жазған ғалым В.Н. Басилов болатын [1982, с. 5].

Енді Қорқыттың ел арасында бірінші бақсы ретінде түсіндіріліп келу себебіне тоқталайық.

---



*Әуелі бақсы ірі Қорқыт ата,*

*Тілейтін медет бер деп кетсе қата* [Марғұлан 1985, 105-107 бб.].

Бұл сөз асылында Қорқытты бірінші бақсы санаумен байланысты түсінік. Одан бұрынғы бақсылардың есімдері тек бірлі-жарым бақсылық сарындарда жын-перілердің билеушісі, солардың иесі ретінде ғана сақталуы мүмкін.

Міне, Қорқыт көзі тірісінде о дүниемен, өлгенде бұ дүниемен байланысып жатқан, «өлі десе өлі емес, тірі десе тірі емес» аралық тұлға, екі дүниенің ортасындағы елші мен дәнекерші. Ол тірісінде де, өлісінде де адамзатты апаттан, жаппай өлімнен, індеттен қорғаушы. Ондай адам тегіннен-тегін жаратыла салмаса керекті.

### **Қорытынды**

Қорқыт Атаның бізге қалдырып кеткен рухани қазынасы «Қорқыт Ата кітабы» – түркі тектес халықтардың ежелгі тарихын, байырғы тұрмысын, әдет-ғұрпын, салт-санасын, ақындық дәстүрін танытатын эпикалық, әрі тарихи мұра. Қорқыт Ата туралы аңыз – VIII-IX ғасырларда Сырдария бойын мекен еткен оғыз-қыпшақ тайпалары арасында туып, сан ғасырлар бойы ұрпақтан-ұрпаққа тараған, рухани қазына ретінде бүгінгі күнге дейін өзінің тарихи, этнографиялық, т.б. мәнін жоймаған, аса құнды шығарма.

Білікті түрколог Ә. Қоңыратбаевтың деректеріне жүгінсек, «Қорқыт Ата кітабы» жөнінде 314 зерттеу жүргізіліп, 462 еңбек жазылған екен.

Халық өзінің ұлы да дана, қастерлі де қымбатты адамдарын мәңгі жадында жүрегінде сақтайды. Оның мұраларын қастерлеп, сақтап, ғасырдан-ғасырға жеткізеді. Барлық түркі тектес халықтардың жадында тағдырымен, тарихымен, аңыз-шежірелерімен, қоңыр қобызының зарлы үнімен әйгілі болған Қорқыт баба мұрасы ұрпақтан-ұрпаққа тарап келе жатыр. Қорқыттың кім болғанын түркі тектес халықтардың ішінде білмейтін кісі жоқ. Қорқыт Ата туралы қолына қалам алған ғалымдар, ғұламалар, тарихшылар, әдебиетшілер зерттеуді, Қорқыт Ата – аңыз тұлға ма немесе тарихи тұлға ма деген сұрақтарға жауап беруден бастайды. Қорқыт – сан ғасырдан бері халық аузында киелі адам, көреген дана, атақты ақын, күйші, халық аңызының кейіпкері деп танылып, өз заманында озық ойлы болған, артынан көп өшпейтін мұра қалдырған тарихи тұлға.

Кейбір деректер бойынша, Қорқыт Атаны мазалаған өлместік емес, әлемде мәңгілік ірі із қалдыру деп айтылады. Бұл – үлкен философиялық проблема. Егер XIX ғасырдың аяғында өмір сүрген Абай даналыққа шақырған болса, оның бастауын Қорқыт Атадан іздеуіміз керек болар. «Өлді деуге бола ма, ойлаңдаршы, өлмейтұғын артына сөз қалдырған» деген Абай пікірі Қорқыт Ата ізденіс ойларымен үндес [Қорқыт // Абай:

Энциклопедия 1995, 245-247 бб.]. Қорқыт Ата философиялық талдау тұрғысынан осындай тұжырымдарды қарастырады. Мәңгілік деген осы.

Ш. Уәлиханов айтқандай, Қорқыттың ажалға қарсы тұруының негізінде ежелгі Орта Азия тайпаларының дүниеге көзқарасының ұшқындары да аз емес. Ертедегі тайпалар адам өлген соң да өмір сүреді, өлім тіршіліктің жалғасы деп түсінген. Сондықтан оның қабіріне тіршілікте керек болған нәрселердің жейтін тамақ, киетін киім, ат-сайман, қару-жарақ – бәрін бірге қойып отырған. Бұл нанымның сілемі қазақтарда соңғы заманға дейін сақталған. Соның бірі – Қорқыттың “өлі десем өлі емес, тірі десем тірі емес” деп түсінуі [Уәлиханов 1985, 48-71 бб.].

Қорқыт Ата туралы көп зерттеулер жасаған түрколог ғалым Мырзатай Жолдасбеков «Қорқыт Атаға байланысты тарихи оқиғалардың, аңыз-әпсаналардың Отаны – Сыр бойы. Сондықтан Қорқыт баба мазары тұрған жерде Қорқыт Атаға арнап жаңа ескерткіштің орнатылуы – байырғы түркі халықтарының тұрмыс-тіршілігін көз алдымызға әкелетіні сөзсіз» – дейді [Жолдасбеков 1992, 11-14 бб.]. Бұған дәлел, Қорқыт ата мазары да, ескерткіші де қазіргі Қызылорда облысы Қармақшы ауданы Қорқыт станциясынан 3 км жерде орналасқан. Қорқыт Ата мазары исламға дейінгі түрік сәулет құрылысы үлгісімен салынған. Мазардың бұрынғы орнына қазіргі заманғы мемориалдық кешен Қорқыт Ата ескерткіші орнатылған. Кешен жанынан мұражай ашылған. Оның қорында 700-ге жуық экспонат сақталуда. Мұражай экспозициясында Қорқыт өмір сүрген дәуірдің тарихы мен мәдениеті жайлы мәліметтер беретін материалдар қамтылған. Бұл ескерткіш кешен күллі түркі халықтарына ортақ қасиетті зиярат орындарының бірі болып саналады.

Бүгінгі күнге дейін өзінің асқан беделін жоғалтпаған, халық арасында сый-құрметке иеленген Қорқыт Ата есімі, мазары, ескерткіші – қазіргі таңда еліміздің руханилығын асқақтатып, ұлттық бірегейлікті нығайтып отырған, ұлттық кодты сақтап келе жатқан бірден бір киелі жеріміз. Діни феноменологияда Қорқыт Атаны киелі адам, тұлға деп қарастырсақ, ал мазарын, ескерткішін – киелі орын, киелі кеңістік категорияларына жатқызуға болады. Осыдан біз Қорқыт Атаны киелі феномен деп есептейміз.

### **Библиография**

Аничков, И. 1998. ‘О некоторых местностях Казалинского уезда, интересных в археологическом отношении’. Ташкент, ПТКЛИА, III том, 198 с.

Басилов, В. 1982. ‘Коркут. Мифы народов Мира’. Москва, Том 2, 175 с.

Бердібаев, Р. 1989. ‘Кәусар бұлақ’. Алматы, 105 б.

Вельяминов-Зернов, В. 1863-1864. ‘Исследование о Касимовских царях и царевичах’. Челябинск, I-II Спб., 498 с.

---

- Gokuay, O. 1973. 'Dede Korkut'. Istanbul, 301 s.
- Диваев, А. 1896. 'Еще о могиле Хорхут-ата'. Ташкент, ЗВОРАО, 255 с.
- Diez, H. 1815. 'Der neuintdeckte ouguzische Cyklop'. Hall-Berlin, 415 s.
- Eliada, M. 1951. Le chamanisme et les techniques, archaiques de l'extase. Paris, p. 255.
- Жирмунский, В. 1974. 'Огузский героический эпос'. Ленинград, 539 с.
- Жолдасбеков, М. 1992. 'Исі түрікке ортақ ойшыл абыз', *Заман Қазақстан*, 17 қаңтар, 11-14 бб.
- Inan, A. 1968. 'Makaleler ve incelemeler'. Ankara, 201 s.
- Кастанье, И. 1910. 'Древности Киргизской степи и Оренбургского края'. Оренбург, Вып. 22, 164 с.
- Қорқыт Ата кітабы, 1999. 'Қорқыт Ата энциклопедиялық жинақ'. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 355-456 бб.
- Қорқыт & Абай, Энциклопедия. Алматы, 1995. 364 б.
- Кішібеков, Д. & Кішібеков, Т. 1994. 'Қазақ – философ халық. Қайда барсаң – Қорқыттың көрі', *Ақиқат*, №2, 29-41 бб.
- Короглы, Х. 1976. 'Огузский героический эпос'. Москва, 355 с.
- Koprulu, F. 1986. 'Edebiet arastirmalari'. Ankara, 156 s.
- Қоңыратбаев, Ә. 1980. 'Артына өшпейтұғын із қалдырған', *Коммунизм шамшырағы*, 11 ноябрь, 2-5 бб.
- Кононов, А. 1958. 'Родословная туркмен'. Москва, 286 с.
- Kirzioglu, M. 1952. 'Dede Korkut oguznameleri'. Istanbul, 412 s.
- Қасқабасов, С. 1993. 'Миф пен эпсананың тарихилығы', *Қазақ фольклорының тарихилығы*. Алматы, 93-98 бб.
- Мейер, А. 1865. 'Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба'. 102 с.
- Мағауин, М. 1968. 'Қобыз сарыны'. Алматы, 156 б.
- Марғұлан, Ә. 1970. 'Дана Қорқыт туралы', Лениншіл жас, 20 қаңтар, 9-11 бб.
- Muharrem, Ergin. 1958. 'Dede Korkut Kitabı. I. Girish, metin, facsimile'. Ankara, 183 s.
- Марғұлан, Ә. 1985. 'Ежелгі жыр, аңыздар'. 215 б.
- Радлов, В. 1907. 'Образцы тюрской народной литературы'. Том V. 212 с.
- Rossi, E. 1956. 'II Kitabı Qorkut. Racconti epico cavallereschi dei Turchi Oguz'. Vaticano, 569 s.
- Самойлович, А. 1911. 'К вопросу о наречении имени у тюркских народов'. Живая старина, Вып. II, 297 с.
- Сүйіншәлиев, Х. 1977. 'IX-XII ғасырлардағы әдебиет ескерткіштері'. Алматы, 198 б.
- Сейфуллин, С. 1992. 'Шығармалар'. 6-шы том, 170 б.
- Тұрсынов, Е. 1976. 'Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері'. Алматы, 301 б.
- Уәлиханов, Ш. 1985. 'Бес томдық шығармалар жинағы'. Том 1. Алматы, 208 б.
- Шукурова, Р. 1987. 'Фазаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме'. Баку, 145 с.
- Якубовский, А. 1944. '“Китаби Коркуд” и его значение для изучения туркменского общества в эпоху средневековья', *Совет эдебиаты*, №6, Ашхабад, 9-16 сс.
-

### Transliteration

Anichkov, I. 1998. 'O nekotorykh mesnostyakh Kazalinskogo yezda, interesnih v arheologicheskom otnoshenii' [On Some Localities of Kazaly District that are Interesting in Archeological Respect]. Tashkent, PTKLA, III volume, 198 p.

Basilov, V. 1982. 'Korkut. Mifi narodov mira' [Korkut. Myths of the Nations of the World]. Moscow, Volume 2. 175 p.

Berdybaev, R. 1989. 'Kaysar bulak' [Caesar Spring]. Almaty, 105 p.

Valikhanov, Sh. 1985 'Bes tomdik shigarmalar jinagi' [Five-Volume Collection of Works], Volume 1. Almaty, 208 p.

Velyaminov-Zernov, V. 1863-1864. 'Isledovanie o kasimovskikh carei i careyovichax' [Study on Kasimov Kings and Princes]. Chelyabinsk, I-II Spb., 498 p.

Gokyay, O. 1973. 'Dede Korkut' [Dede Korkut]. Istanbul, 301 p.

Divayev, A. 1896. 'Eshe o mogile Horhyt-Ata' [More About the Grave of Khorhut-ata]. Tashkent, ZVORAO, 255 p.

Diez, H. 1815. 'Der neuintdeckte ouguzische Cyklop' [The Newly Discovered Ouguzian Cyklop]. Hall-Berlin, 415 p.

Eliada, M. 1951. 'Le chamanisme et les techniques, archaiques de l'extase'. Paris, 255 p.

Zhirmunsky, V. 1974. 'Oguzki geroicheski epos' [Oguz Heroic Epos]. Leningrad, 539 p.

Zholdasbekov, M. 1992. 'Isi tyrikke ortak uyshyl aby' [He is a Turkic Thinker], *Zaman Kazakhstan*, 17 kantar, p. 11-14.

Inan, A. 1968. 'Makaleler ve incelemeler' [Articles and Reviews]. Ankara, 201 p.

Kastan'e, I. 1910. 'Drevnosti kirgizkoy stepi I Orenburskogo kraya' [Antiquities of the Kirghiz Steppe and the Orenburg Region]. Orenburg, Vol. 22, 164 p.

Korkyt Ata kitabi, 1999. 'Korkyt Ata encyclopedialik jinak' [Korkyt Ata Encyclopedia of Gin]. Almaty, Kazakh Encyclopedias, p. 355-456.

Korkyt & Abay, Encyclopedia. Almaty, 1995. 364 p.

Kishibekov, D. & Kishibekov, T. 1994. 'Kazak-philosof halik. Kaida barsan Korkyttin kori' [Kazak - Philosopher Chaly. Where to go - Cork Tomb]. *Akikat*, No. 2, p. 29-41.

Korogly, Kh. 1976. 'Oguzki geroicheski epos' [Oguz Heroic Epos]. Moscow, 355 p.

Koprulu, F. 1986. 'Edebiet arastirmalari' [Literary Research]. Ankara, 156 p.

Kononov, A. 1958. 'Rodoslovnaya turkmen' [Pedigree of Turkmen]. Moscow, 286 p.

Konyratbaev, A. 1980. 'Artina oshpeitin iz kaldirgan' [Keeps Track of the Trail], *Kommunizm shamshragi*, November 11, p. 2-5.

Kirzioglu, M. 1952. 'Dede Korkut oguznameleri' [Dede Korkut Oguznames]. Istanbul, 412 p.

Kaskabasov, S. 1993. 'Mif pen epsananin tarihiligi' [History of Myth and Epic History], *Kazak folklorinin tarihiligi*. Almaty, p. 93-98.

Meyer, A. 1865. 'Materiali dlya geografi i statistiki Rossyi, sobrennie oficerami General'nogo shtaba' [Materials for Geography and Statistics of Russia, Collected by Officers of the General Staff]. 102 p.

Magauin, M. 1968. 'Kobuz sarini' [Kobyz Bark]. Almaty, 156 p.

- Margulan, A. 1970. 'Dana Korkut turali' [About Dana Korkyt], *Leninshil jas*, January 20, p. 9-11.
- Muharrem, Ergin. 1958. 'Dede Korkut Kitabı. I. Girish, metin, facsimile' [Dede Korkut Book. I. Introduction, text, fax]. Ankara, 183 p.
- Margylan, A. 1985. 'Ezhelgi zhyr, anyzdar' [Ancient Pearls, Legends]. 215 p.
- Radlov, V. 1907. 'Obrasci turskoi narodnoi literaturi' [Samples of the Turkic Folk Literature]. Volume V. 170 p.
- Rossi, E. 1956. 'II Kitabi Qorkut. Racconti epico cavallereschi dei Turchi Oguz' [II Kitabi Qorkut. Epic Knightly Tales of the Turks Oguz]. Vatikano, 569 p.
- Samoilovich, A. 1911. 'K voprosy o narehi imeni u turskih narodov' [To the Question of Naming a Name Among Turkish Peoples]. Vol. II, 297 p.
- Suyunshaliev, X. 1977. 'IX-XII gasırlardagı edebiat eskertkishteri' [Literature Monuments in IX-XII Centuries]. Almaty, 198 p.
- Seifullin, S. 1992. 'Shygarmalar' [Collections], 6-shy tom, 170 b.
- Tursunov, E. 1976. 'Halık ayız edabiatın jasıyshıldarın bayırğı okilderi' [Indigenous Representatives of Kazakh Folklore Creators]. Almaty, 301 p.
- Shukurova, R. 1987. 'Fazallah Rashid ad-Din. Oguz-name'. Baku, 145 p.
- Yakubovsky, A. 1944. 'Kitabu Korkyd' i ego znachenie dlya izuchenie turkmenskogo obshestvo v epohu srednrvekoviya' ["Kitabi Korkud" and its Importance for the Study of Turkmen Society in the Middle Ages], *Sovet Edebiatı*, No. 6, Ashkhabad, p. 9-16.

### **Байтенова Н., Камалова Ф., Кантарбаева Ж., Шимшек В. Корқыт ата как священный феномен Великой Степи**

Целью данной статьи является систематизация духовного наследия мыслителя Великой Степи Корқыт Ата, выявление взаимовлияния древнетюркской культуры и сакрального пространства, связанного с местом проживания Корқыт Ата как фактора укрепления основ национальной идентичности, возрождения духовной преемственности.

Многие источники указывают, что Корқыт Ата был представителем шаманизма, некоторые данные также свидетельствуют о том, что Корқыт Ата был последователем ислама. В то же время анализ исторических данных показывает, что Корқыт Ата жил в транзитное время в условиях перехода от одной религии к другой.

В статье рассматривается одно из основных направлений в реализации политики нашего государства, связанное с выявлением сакральных мест в Казахстане и их влияния на духовное возрождение страны. На основе синкретизма духовных основ двух религии Корқыт Ата обосновал идею о сущности, непревзойденности и вечности жизни человечества на земле. Научная новизна статьи заключается в изучении духовного наследия Корқыт Ата и его влияния на состояние современного общественного сознания, на возрождение и формирование национальной идентичности в соответствии с изменениями, происходящими в нашем обществе.

Ернар Есимқұлов, Ержан Қалмахан (Алматы, Қазақстан)

## ДІНДАРЛЫҚ ҰҒЫМЫ ЖӘНЕ ОНЫ ӨЛШЕУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

**Аннотация:** Мақалада діндарлық ұғымы мен діндарлықты өлшеудің әдіс-тәсілдері қарастырылады. Дін және діндарлық ұғымының арақатынасы талданады. Діндарлық ұғымына берілген анықталамаларды салыстырмалы түрде зерттеу арқылы, әр кезеңдегі діндарлық түсінігі айқындалады. Уақыт пен түрге бағынышты құлшылықтарды бекітілген ережелерге сай орындау, ғибадатханаларға бару, діни іс-шараларға қатысу, қасиетті мәтіндерден үзінділер оқу т.б. діни іс-әрекеттің белгілі бір дәстүр күйінде сырттай көрініс беруі «діндарлық» ұғымының аясында қарастырылады. Сондай-ақ діндарлықты өлшеудің классикалық және заманауи әдістерінің ерекшеліктері талданады. Әртүрлі қоғамдар мен кезеңдердегі діндарлықтың артып-кемуінің себептері мен түрлері сараланады.

**Түйін сөздер:** діндарлық, діншілдік, діни тұлға, модернизм, діни сана.

### *Кіріспе*

Дін адамзат тарихындағы ең ежелгі институттардың бірі болғанымен діни құбылыстардың зерттелуі соңғы ғасырларға тән деуге де болады.

Діндарлық – сенушілердің санасының ахуалын білдіретін ұғымдардың бірі. Дін мен қоғам арақатынасына зерттеу жүргізген ғалымдар ХІХ ғ. аяғы мен ХХ ғ. басында-ақ ғылыми әдістерге сүйене отырып, әртүрлі қоғамдар мен халықтардағы діндарлық деңгейіне зерттеу жүргізіп, өзіндік баға берген. Позитivistік түсініктің шекпенінен шыққан ғалымдар, ғылым мен техника қарыштап дамыған сайын, діндарлық та азаятындығын алға тартты. Алайда адамзат тарихынан бері ғылым мен өнері болмағанымен, сенімсіз қоғамның кездеспеуі дінге деген сенімнің адам жаратылысына тән екендігін көрсетіп, күнімізде де дін мамандарын ғана емес, психология, социология, антропология т.б. ғылым саласының білгірлерін діндарлыққа қатысты зерттеу жүргізуге алып баруда.

### *Әдіснама*

Бұл мақалада «діндарлық» ұғымына дінтанулық талдау жасалады. Зерттеу барысында компаративистикалық, семантикалық, контекстуалдық және талдау, саралау, сипаттау, түйіндеу сынды ғылыми әдістер мен тәсілдер басшылыққа алынды.



### *Негізгі бөлім*

Дінге қатысты көптеген анықтамалардың болуы да оның аясында жасалатын діндарлыққа анықтама беруді қиындатады. Бір типті діндарлық жайлы айту мүмкін еместігі де анық. Олпорт діни сенімнің әдетте ең маңызды сенім ретінде жарыққа шыққанын, оның басты себебі діннің маңызды элементтермен айналысуында екендігін айтқан [Allport, W. Gordon, 2004]. Сондықтан да діндарлықты зерттеу және анықтама беру қаншалықты маңызды болса, соншалықты қиын. Діндарлықтың бір ғана түрі болмағандықтан бір дінге сенген тіпті бір діни топтың ішіндегі тұлғалардың әртүрлі болуының себебінен әркімнің өзіне тән діни ұстанымы бар деп айтуға да болады. Бұл жағдай да діндарлыққа анықтама беруді қиындата түседі. Ч. Глоктың айтуынша әлеуметтанушыларға қарағанда психологтар діни ілімді алу мен алмаудың нәтижесі, діни сенімнің болуы мен болмауы, діни рәсімдерге қатысып-қатыспау мәселелерімен бұрынырақ айналысқан. XX ғ. 20-30 жылдар дінге деген әртүрлі ұстанымдардың адамның мінез-құлықына қаншалықты әсер ететіндігіне қатысты көптеген зерттеулер жүргізген [Религия и общество, 1996]. Гордон Олпорт жер бетінде діндар болуға бейім қанша адам болса, сонша діни тәжірибенің түрі бар екендігін айтады. Фроммның пікірінше бір адамның қаншалықты діндар екендігін анықтау өте қиын. Оның айтуынша кейбіреулер діндар екендігін айтқанымен шынтуайтында діндар болмауы мүмкін және діндар еместігін айтқандар да негізінде діндарлар секілді әрекет етуі мүмкін [Эрих Фромм 1997]. Бұны түсініп, көрсетудің рационалды негізін табу оңай емес. Демек діндарлыққа анықтама беру былай тұрсын өлшеудің өзі қиын екендігі байқалады.

Діндарлықтың өлшеніп, өлшенбейтіндігіне оралсақ діндарлықты өлшеуге қатысты зерттеулерді XX ғасырда француз социологы Габриэль ле Брас бастаған. Ол діни өмір, иман, құлшылық, жамағат сынды тақырыптарға тоқталып, зерттеуінде тікелей және жанама бақылау әдістерін қолданған. Ле Брастан кейін де бірқатар зерттеушілер тәжірибелік зерттеулер жасаған [Гүнай & Челик 2006]. Аймақтар, әлеуметтік-экономикалық деңгей, қоғамның әртүрлі топтары мен олардың діни ұстаным мен әрекеттері мен басқа қоғамдық институттармен (экономика, саясат, ахлақ) ықпалдастығы және іс-әрекет түрлері, олардың жас, жыныс секілді өзгерістерге деген қатынасы зерттеле бастаған. Осылайша діни іс-әрекет ғылыми зерттеу нысаны болып, нәтижеде көптеген өлшемдер пайда болған.

Жасалған зерттеулер нәтижесінде дін мен діндарлық анықтамасында үлкен айырмашылықтар мен қиындықтар бізге діндарлықты өлшеуде қиындықтардың орын алатындығын көрсетті. Діннің тек қана жалпы анықтама берілуі мен эмпирикалық тұрғыдан зерттеліп, зерттелмеуінің

өзі талас-тартыс тақырыбы болған. Вернон дін тақырыбымен айналысқан және осы тақырыпта тыңғылықты зерттеу жасағысы келген кез-келген зерттеуші міндетті түрде бір күні діндарлықты өлшеу мәселесі мен оның ішіндегі бірқатар қиындықтарға душар болатындығын айтқан.

### *Діндарлықты өлшеу мәселелері*

Діндарлықты өлшеу үшін алдымен кейбір сұрақтардың басын қосқан өлшемдердің қолданылғандығы байқалады. Бұл өлшемдер діндарлықты өлшеу мақсаты мен тұлғаның діндарлығын анықтауға бағытталған жалғыз немесе көпсипатты өлшемдерден тұрады.

Діндарлықты өлшеуге бағытталған әрекеттер 1960 жылдары қызып, 1980-1990 жылдардың арасында шарықтау шегіне жетті. Бұл зерттеулердің негізінде 1940 жылдары басталғанымен дамыған өлшем техникаларын қолдана отырып, жасалған зерттеулер 60-жылдарға тура келеді. Бір діннің ішіндегі тұлғалар мен топтар бір қарағанда өте діндар болғанымен басқа жағынан төменгі дәреже көрсетуі мүмкін. Бұл жағдай діндарлықтың көпқырлы феномен екендігінің көрінісі.

1967 жылы Олпорт Росспен бірге жасаған зерттеуінде діндарлықтың төрт түрі жайлы айтқан. Олар іштей, сырттай, ерекшеленбейтін діндар және діндар еместер [Allport, W. Gordon, 1967]. Олпорт пен Росс он бірі іштей және тоғыз сырттай түрді өлшеген жиырма тақырыптан тұратын және әдетте мүлде қатыспаймын, қатыспаймын, ішінара қатысамын және міндетті түрде қатысамын деген форматта бес түрлі өлшем қалыптастырған. Бұл өлшемді діндарлық пен ұстаным ара-қатынасын өлшеу мақсатында шіркеуге барған алты топтан тұратын 309 кісіге жүргізілген. Бұл топтар католиктер, пресвитариандар, методист және баптистер. Діни бағыт өлшемі (Religious orientation scale) деген ат берілген бұл өлшемнің іштей және сырттай типологиясы қазірге дейін мәнін жоғалтпаған. Оның Росспен бірге қалыптастырған өлшемі діндарлықты өлшеу зерттеулерінде ең көп қолданылған және қалыптастырылған өлшем. Бұл өлшемді сынай отырып, дамытуға тырысқан әрекеттер жасалғанымен көптеген зерттеулерде қолданылып жүр және оның ықпалын жоятындай өлшем әлі де шыққан жоқ.

Ч. Глок Р. Старкпен бірлесе отырып, діндарлықты өлшеудің бес қырын көрсетті [Смирнов 2011]. Сондай-ақ ол: «Егер біз білетін діндерді зерттейтін болсақ бұл діндер әртүрлі көрініс береді. Әртүрлі діндер өз мүшелерінен әртүрлі нәрсе талап етеді. Мәселен католик және протестанттардың үнемі евхаристия рәсіміне қатысу талап етіледі. Ал ислам дінінде христиан дінінде жоқ әр мұсылман өмірінде бір мәрте қажылыққа бару талабы бар. Әлемдік діндердің арасындағы осындай

ерекшеліктерге қарамастан бұл діндерде діндарлық көрініс табатын қырлардан ұқсастық бар» деп былайша жіктейді:

*Сенім (Ideological dimension)*. Әр діннің өз мүшелерінен талап ететін кейбір сенім негіздері бар. Бір дінге сенгендігін айтқан адамның алдымен бұларды қабыл алып, жүрекпен бекітуі талап етіледі. Бұл сенімдер әр дінде әртүрлі болғаны секілді, бір діннің ішінде де ерекшеленіп жатады. Осылайша әр дін сенім негіздерінен белгілі бір жүйе құрып, мүшелерінен осы негіздерге сенуді күтеді. Дін қойған әртүрлі сенім негіздері жаратушы күштің бар екендігін, оның сипаттарын және басқа да сенім элементтерін (ақырет әлемі, жаза, тағдыр) мойындауды талап етеді. Әр дін осы сенім негіздерінің әр қырына басымдық беріп жатады. Бірақ әдетте жалпы қабылданған сенім негіздері діннің осы қырын құрайды. Мәселен бір мұсылманның Алланың бар және жалғыздығына, періштелерге, пайғамбарларға, ақырет күніне қатысты сенімдерді алып, құптауы оның діндарлығының сенімдік қырын білдіреді.

*Құлшылық: (Ritualistic Dimension)* бір дін мүшелерінен орындалуын талап етілетін барлық спецификалық діни рәсімдер көзделеді [Глок 2007, 252 б.]. Мәселен мұсылман адамның намазы, оразасы, қажылығы, христианның шіркеуде яки үйде орындайтын құлшылықтары, яһудилердің сенбі күнгі құлшылықтары және т. б.

*Тәжірибе:* адамның қасиетті әлеммен тікелей ықпалдасу үрдісінде сезінген діни тыныштық, рахат, қорқыныш, сүйіспеншілік т.б. сезімдерін камтиды. Дінге сенген әр адам бұл сезімді әртүрлі деңгейде басынан өткереді және әр дін өкілінің жеке діндарлығының көрінісі болған бұл тәжірибеге белгілі бір орын беріледі. Дінмен өмір сүретіндер әдетте тәжірибе қырын құлшылық кезінде дұға жасау барысында басынан өткереді, алайда сезім қыры бұл жағдайлармен шектелмейді. Мәселен күнделікті өмірде қандай да бір жақсылыққа кенелген адам бұның өзіне құдай тарапынан берілгендігіне сеніп, оған деген шүкіршілігі, алғысы мен сүйіспеншілігін білдіруі мүмкін. Тәжірибені түсіндіру өте қиын. Мәселен қажылықтан жанадан келген адам «қажылығыңыз қалай болды?» деген сұраққа жылап: «тілмен жеткізе алмаймын, ол үшін барып, көргеніңіз жөн» деп айтатыны секілді бұны да түсіндіру қиын [Али Көсе & Али Айттен 2017, 112 б.].

*Білім:* барлық діндерде діндар адамнан сенімнің басты негіздерін және қасиетті мәтіндерін білуі және оларды сену талап етіледі. Бір сенімді білу оны қабылдау үшін қажетті шарт болғандықтан, білім қыры мен сенім қырының арасында тығыз байланыс бар. Өйткені адам діни білімімен құлшылық жасайды. Бірақ білгенінің барлығын іске асыра бермейді. Өйткені діннің негіздерін өміріне айналдыру білімнен де артығын (сенім, қалау, жігер, мәдени және әлеуметтік ортаның қолайлылығын) талап

етеді. Діни білім діни бағыныштылықтың көрінісі ретінде қабылданады. Бірақ діндар адамдардың нені білу қажеттігін діни білімнің сапасы мен діни бағыныштылықтың көрінісі ретінде қандай білімнің қолданылуына қатысты әр дінде әртүрлі мәліметтер бар.

*Әсер: (Consequential dimension)* діннің сенім, тәжірибе, құлшылық және білім қырларының қорытындысы іспеттес [Глок 2007, 253 б.]. Бұл адамның сана, сезім және іс-әрекеттерінде қалдырған іздерінің жиынтығы. Басқа қырлардың күнделікті өмірге деген ықпалын көрсететін қыры. Діннің ықпал етуші қыры діннің сенушіден не күтетіні мен сенушінің дінге деген бағыныштылығын және құлшылықтарының нәтижесінде ұстанымдарында қандай өзгешеліктер болғандығын білдіреді. Адамның өзі сенетін діннің ережелеріне сай әділ болуы, қоғаммен жақсы қарым-қатынас құруы, тамақтану мен киінуде бұл негіздерге сай әрекет етуі діндарлықтың ықпал етуші қырымен байланысты. Сондай-ақ тұлғаның кейбір әлеуметтік қарым-қатынас түрлерін, үйлену мен ажырасуда, сауда келісімшарттарындағы ұстанымдары да діндарлықтың ықпал етуші қыры.

### *Діндарлықтың типологиясы*

Діни өмірдің ауқымы және дамуы әр тұлғада әртүрлі көрініс табады. Бір дінге сенген адамдардың өзі дінді бірдей ұстана бермейді. Яғни әр адамда әртүрлі діндарлық деңгейлері бар. Басқаша айтқанда адамдардың табиғатындағы ерекшеліктерге сай діндарлығында да өзгешелік болады. Қоғамда бір дінге сене тұра әртүрлі діндарлық типологияларының болуының себебі әр адамның генетикалық ерекшелігінің (түсінік, қабілет, мінез т.б.) әртүрлі болуымен қатар, алған діни тәрбиесінің жолында қалыптасқан діни ұстаным, дін түсінігі мен қабылдауының әрқилы болуына да байланысты. Діндарлық тұрғысынан адамдардың айырмашылық көрсетуінің себебінен ұқсас ерекшеліктер назарға алынып, тұлғалардың діндарлығын топтауға болады.

Ғылыми зерттеулерде әсіресе эмпирикалық зерттеулерде типология қалыптастыруға ерекше мән береді. Макс Вебер әртүрлі қоғамдық топтарға сай бірқатар діндарлық типтерінің бар екендігін айтып, бұл ерекшелікті «статустық жіктеу» деп, әртүрлі мамандық иелері мен әлеуметтік топтардың діндарлығына қатысты типология жасаған. Вебердің діндарлық типологиясында егіншілер діндарлығы, батыр рухты жауынгерлердің діндарлығы, буржауазияның діндарлығы, саудагерлердің діндарлығы, қала діндарлығы, ауыл діндарлығы, интеллектуалдар мен сауатты адамдардың діндарлығы, магиялық діндарлық, ғұрыпшыл діндарлық, құтылу діндері, дүнияуи тақуалық, ақыреттік тақуалық секілді категориялары бар [Вебер 1996].

Тағы бір социолог ғалым Гюстав Меншинг әлеуметтік топтарды негізге алып көшпенділер діндарлығы, тектілердің діндарлығы, ауылдықтардың діндарлығы және буржуазияның діндарлығы деп төрт түрлі діндарлықты айтады [Меншинг 1994].

Крох балиғат жасынан асқан жастарға жасаған зерттеуіне сүйене отырып, төрт түрлі діндарлықты шығарады: Олар:

а) Дінге жаңадан кірген немесе діни өмірге жаңадан бет бұрғандардың діндарлығы;

ә) Діни өмірді дәстүрлі қалыптардың ішінде сүргендердің діндарлығы

б) Ізденіс ішіндегілердің діндарлығы

в) Діни өмірден толықтай алыстамаған, бірақ дін мен діни құндылықтарға қарсы шығатын адамдардың діндарлығы [Deconchy 1970].

Крохтың бұл жіктемесіне назар аударатын болсақ, бұл жерде басқалардан ерекше ізденістегі діндарларға назар аударғандығы байқалады. Бұл да өте маңызды. Басқаша айтқанда бір діни дәстүрден бір басқа діни дәстүрге өткендердің, тіпті бір діннің ішінде, белгілі бір уақыт діни өмірден алыстап, күндердің бір күні қайтадан дінге оралғандардың діндарлығы басқа адамдардан ерекшеленеді.

Ал Гордон Олпорт діндарлықтың қандай болатындығына да мән беріп, діндарлықты іштей (intrinsic) және сырттай (extrinsic) деп екіге бөледі.

Іштен бастау алатын діндарлықта тұлға мотивацияны діннің өзінен алады. Бұндай діндарлықта тұлғаларда діннің талабы мен оның әрекеті бір жерден шығады. Тұлға өзіндегі сенімді толық көрсету үшін соған сай әрекет етеді. Діни әмірлердің арасында айырмашылық жасамай олардың барлығын да орындауға тырысады. Тұлға дінді барлық нәрседе де негізгі өлшем ретінде ұстанады.

Сыртқы бастаулы діндарлықта тұлғалар мақсаттарына жету үшін дінді қолданады. Дінмен өмір сүру – мақсат емес, мақсатқа жетудегі құрал. Бұл діндарлықта қоғамда белгілі бір деңгейге қол жеткізу, назарға ілігу секілді мақсаттарда дін қолданылады. Арықтау үшін ораза ұстау, қоғамның қолдауына ие болу үшін құлшылықтарды орындауды осыған мысал келтіруге болады. Бұл діндарлықты көрер көзге діндарлық немесе риякорлық деуге болады.

Екі діндарлық түрінің де әртүрлі көріністері болады. Мәселен сырттай діндарлықта яғни дінді құрал ретінде көру адамның өзімен шектеліп, тек өзін ойлауына себеп болады. Алайда іштей діндарлық яғни «дінді мақсат ретінде көру» қоршаған ортаға деген альтруистік ұстанымға алып баруы да бек мүмкін.

Осы типологиялармен қатар діндарлық ішке бағытталған діндарлық, сыртқа бағытталған діндарлық (К.Г. Юнг), ақылдық қыры басым түскен діндарлық, пікірлік қыры ауыр басқан діндарлық, сезімдік қыры ауыр

басқан діндарлық (Шнейдер), діни сезім ең жоғары дәрежеге жеткен мистикалық діндарлық, ойды алға шығарып, ақылға мән берген діндарлық, сезімдік және ақылдық қыры тепе-тең діндарлық, діни өмірін өз қалауымен жүйелеуге тырысқан діндарлық, діндар болмағанымен діндар секілді көрінген діндарлық деп те жіктеледі. Сондай-ақ діндарлықты жіктеуде сенімге қатысты негіздерді мойындамайтын және діннің қажетсіз екендігін айтатын түр, сенімді негізге алып, құлшылыққа мән бермейтін түр, ақылға басымдық беретін түр; діннің негізіне қарағанда діни тәжірибелер мен сыртқы сипатына мән беретін түрі, сенім мен құлшылықтың бірге болуы қажеттігін айтатын түр және т.б. жіктеулер бар.

Діндарлықтың әртүрлі типте көрініс беруі әртүрлі факторлардың әсер ететіні де анық. Индивидуализм мен рационализм трендтері алып келген модернизация – діннің мәні және жаңа замандағы орнын өзгерткендігі байқалады. Сол себепті дәстүрлі қоғамға қарағанда модернистік қоғамдарда көрінген бірқатар маңызды айырмашылықтардың себебінен дін модернистік қоғамда да дәстүрлі қоғамдағыдай болады деп ойлау қате. Дәстүрлі қоғамда әлеуметтік өмірдің басында болатын дін, модернистік қоғамда туындаған секуляризмнің нәтижесінде жеке адамның ісіне айналды. Дін – тұлғалардың жеке өмірлеріне қатысты ар-ождан және жеке таңдауына қалды. Осылайша Ален Туреннің сөзімен айтқанда модернизация қоғамның ортасындағы құдайдың орнына білімді қойып, діни сенімдерге жеке өмірде ғана орын қалдырған [Алан Турен 2000]. Модернизацияның саяси тұрғыдан лайцизм түрінде көрінуі діннің қоғамдық ортадан шеттетілуіне, тұлғаның ар-ожданына қалдырылуына, жеке қалау мен өмір салтына айналуына себеп болады. Дәстүрлі қоғамдарда дін басты негіз болса, модернистік қоғамдарда мәдениеттің бір бөлшегі ретінде ғана қаралып, әлеуметтік өмірдің қызметіне тікелей әсер ету күшінен айырылады [Али Акдоан 2002].

Дәстүрлі мәдениет пен құндылықтар әлсіреген немесе шектелген модернистік қоғамдарда діндарлықтың рөлі азайғандықтан, жаңа діндарлық формалары мен көріністері туындап, діннің қабылдану түрі өзгереді. Негізінде модернистік қоғамдарда діннің әлсіреуі, индустриялизация, урбанизация және модернизациядан бұрынғы қоғамда мәдениет пен өркениет деңгейінде өмір сүретін дәстүрлі дін мен діндарлық түрлерінің жаңа және модернистік қоғаммен үйлесуі қиын. Өйткені негізінде дінді модернизацияға толықтай қарсы өмір салты ретінде бағалау да дұрыс ұстаным емес.

Негізінде индустриялизациядан бұрынғы мәдениет пен өркениеттің шарттарында туындаған, қалыптасқан және дәстүрге айналған дін мен діндарлық модернистік қоғамда жаңа және өзгеше шарттарға бейімділді. Осыған байланысты жылдам жүрген индустриялизация және урба-



низация үрдісімен бірге келіп, күн өткен сайын арта түскен рухани күйзеліс, жалғыздық, сәтсіздік, тынышсыздық т.б. мәселелер адамдарды жаңа ізденістерге және мұқтаждықты қанағаттандыру қажеттілігіне алып баруда. Шындығында дін қоғамда толықтай маргиналданған немесе жойылған жағдайдың өзінде діннің орнын алатын түсініктер мен идеологиялардың, фанатикалық топтардың бұл қажеттіліктің орнын толтыруға тырысқандығы байқалады [Гүнай 2017, 365 б.].

Модернизация кезеңіндегі діндарлықтың басты ерекшеліктерінің бірі индивидуализм. Бұндай діндарлық түрі оны дұрыс көрген адамдар үшін «ақиқат» болуы мүмкін. Бірақ бұндай қоғамда дін барлық адамдарды қамтуы үшін жоғарғы мағыналарға ие болған ортақ дүниені құрау деген классикалық міндетін жүзеге асыра алмайды. Сонымен қатар бұндай діндарлық модернистік қоғамның секуляризацияланған салаларынан ысырылған, бірақ қоғамдық өмірдің белгілі бөліктеріне жиналып қалған діндарлық. Демек діндарлық типтерінің бірі болған гуманист діндарлықта ар-ождан тазалығы, әділдік, ізгілік, жәрдемсүйгіштік секілді бірқатар жалпыға ортақ адамгершілік құндылықтар құрметтеледі. Сондай-ақ діни бедел ретінде танылатын кісілерге бағынуға деген селқостық, сенімді негізгі көрсеткіш ретінде бағалап, діни ережелерге бағыну мен діни рәсімдерді жасау екінші деңгейге түсуі де байқалады.

### **Қорытынды**

Академиялық ортада діндарлықтың анықтамасы, түрленуі мен сипатталуына қатысты ортақ көзқарас жоқ. Сол себептен діндарлық әртүрлі зерттеулерде алуан түрлі анықтама берілген. Жері мен жағдайына қарай діндарлық құбылысы сенім, құлшылық, ұстаным, іс-әрекет, тұлғалық тәжірибе, сезім, тіпті сана мен тұлғаны алға шығарған анықтамалар да берілген.

Діндарлықты жеке адам мен әлеуметтік топтың санасының, мінез-құлқының, адамдармен қарымқатынасының дін тұрғысынан қасиеттері деуге болар. Діндарлықтың басты белгісі – діни сенім, барлық іс-амалды дін тұрғысынан бағалау. Діндарлықтың бір жағы тек жаратушыға құлшылық ету болса, екінші жағы құлшылықтан тыс амалдар: діни бірлестіктер мен мемлекет қарым-қатынасы, ғылыми ізденістер, конфессияаралық диалог, миссионерлік қызмет, діни оқу орындарының қызметі, діни кітаптар шығару, тағы басқа қызметтер. Адамдардың жынысына, жасына, біліміне, өмір сүретін ортасына байланысты дінге көзқарас біркелкі емес.

Діндарлық феноменін зерттеудің қаншалықты қиын екендігін дін және діндарлық анықтамаларынан ақ көруге болады. Дін және діндарлық ұғымдары әлеуметтану, психология, антропология секілді салаларда

Бірқатар ғалымдар тарапынан қарастырылып, әр сала өзі тұрғысынан анықтама беруге тырысқан. Тарихшылар діннің тарихын зерттесе, психологтар діннің сана мен жан дүниеге әсерін, әлеуметтанушылар мен антропологтар да өз салаларының әдістерімен дін мәселесін зерттеген. Осының нәтижесінде діндарлыққа әртүрлі салалар ішінде жұмыс істеген зерттеушілер тарапынан әртүрлі анықтама берілген. Салалардағы бұл әртүрлі ұстаным ортақ анықтаманың берілуіне бөгет болған.

### **Библиография**

- Allport, W. Gordon, 2004. 'The Individual and His Religion (Birey ve Dini) Çevirmen: Bilal Sambur'. Ankara, Elis yayınları, 96 б.
- Ali Ayten & Ali Köse. 2017. 'Din Psikolojisi'. Istanbul, 112 б.
- Alain Touraine, 2000. 'Modernliğin Eleştirisi, çeviren: Hülya Tufan'. Istanbul, Şefik Matbaası, 23-24 бб.
- Ali Akdoğan, 2002. 'Geleneksel Toplumda Modern Topluma Geçişte Dini Hayat'. Rağbet yayınları, 55 б.
- Gustav Mensching, 1994. 'Dini Sosyoloji, Çevirmen: Mehmet Aydın'. Konya, Din bilimleri yayınları, 253-259 бб.
- Гараджа, В. & Руткевич, Е. 1996. 'Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии'. М., 334 б.
- Deconchy, Jean-Pierre, 1970. "'La Psychologie des Faits Religieux", Introduction aux Science Humaines des Religions, (Symposium recueilli par H. Desroche, J. Séguay)', 164 p.
- Max Weber, 1996. 'Sosyoloji Yazıları, Çev: Taha Parla'. Istanbul, Deniz yayınları, 332-334 бб.
- Смирнов, М. 2011. 'Социология религии: Словарь'. СПб., Изд-во С.-Петербур. ун-та, 78 б.
- Ünver Günay & Celaledin Çelik. 2006. 'Dindarlığın sosyo-psikolojisi'. Adana, 3, 180 б.
- Ünver Günay, 2017. 'Din sosyolojisi'. Istanbul, insan yayınları, 365 б.
- Charles, Y. Glock (Yasin Aktay, M. Emin Köktaş) 1998. 'Dindarlığın boyutları üzerine'. Ankara, Vadi yayınları, 252-253 бб.

### **Transliteration**

- Allport, W. Gordon, 2004. 'The Individual and His Religion. Translated by Bilal'. Sambur, 96 p.
- Ali Kose & Ali Ayten, 2017. 'The psychology of religion'. 112 p.
- Alain Touraine, S. 2000. 'The critics of modernisation. Translated by Khuliya Tophan'. 23-24 pp.
- Ali Akdoan, 2002. 'The religious life on transfer from the traditional society to the modern society'. Istanbul, Shephik publishing, 55 p.

Deconchy, Jean-Pierre, 1970. “La Psychologie des Faits Religieux”, Introduction aux Science Humaines des Religions, (Symposium recueilli par H. Desroche, J. Séguay)’, 164 p.

Gustav Menshing, K. 1994. ‘The sociology of religion. Translated by Mekhmet Aydin’. 253-259 pp.

Max, Weber. 1996. ‘The writings of Sociology. Translated by Takha Parla’, 332-334 pp.

Garadzha, V. & Rutkevich, E. 1996. ‘Religion and society: M. Chrestomathy on the sociology of religion. Composed by’. M., 334 p.

Smirnov, M. 2011. ‘Sociology of religion. Dictionary’, s. 78, p., 3, 180 p.

Unver Gunay & Celaleddin Celik. 2006. ‘Sociology and psychology of religiosity’. Adana, 3, 180 p.

Unver Gunay, 2017. ‘Sociology of religion’. Istanbul, Insan publishing, 365 p.

Charles, Y. Glock. (Yasin Aktay, M. Emin Kaktash) 1998. ‘The parameters of religiosity’, Vadi publishing, 253 p.

**Есимқұлов Е., Қалмахан Е.**

### **Понятие религиозности и проблемы измерения**

В статье рассматриваются понятие религиозности, а также методы и способы измерения религиозности, анализируется соотношение религии и религиозности. Понятие религиозности определяется в контексте конкретно-исторического и сравнительно-сопоставительного подхода к понятию религиозности. Внешние проявления религиозной деятельности – совершение богослужений, зависящих от времени и вида, посещение храмов, участие в религиозных мероприятиях, чтение выдержек из религиозных текстов – рассматриваются в контексте концепции «религиозности». Анализируются особенности классических и современных методов измерения религиозности. Рассматриваются причины и типы повышения и снижения религиозности в разных обществах и в разные периоды.

## КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОИСКИ ИДЕНТИЧНОСТИ И ТРЕНДЫ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

22 мая 2019 года в Институте философии, политологии и религиоведения состоялся круглый стол на тему «Казахская философия: поиски идентичности и тренды духовного развития». В его работе приняли участие не только сотрудники Института, но и приглашенные профессора из ведущих вузов Казахстана, молодые ученые. Состоялась интересная и плодотворная встреча, где поднимались актуальные проблемы казахской философии – ведущего исследовательского направления в современной казахстанской философии, в которой нашли отражение исторические поиски идентичности и многовековой опыт духовного совершенствования человека и общества.

Предлагаем вниманию читателей содержание заслушанных докладов и выступлений.

Вступительным словом работу круглого стола открыл директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук, профессор **А.К. Бижанов**, отметивший значимость проведения круглого стола и его проблематики в контексте выполнения Институту научно-исследовательской программы «Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания». Затем были заслушаны доклады.

**Академик НАН РК, доктор философских наук, профессор А.Н. Нысанбаев, тема доклада: «Казахская философия в контексте диалога культур Востока и Запада».**

- В советские времена не существовало терминов «казахская философия», «мусульманская философия», «тюркская философия». Одно их упоминание грозило обвинениями в национализме, панисламизме, пантюркизме. Философия трактовалась в духе евроцентризма, и именно модель западной философии была признана за ее единственный образец: рационалистическая, наукообразная, подчиненная строгим законам и принципам.

Однако философский опыт XX и XXI веков оказался куда более демократичным и открытым. Обнаружились многообразные жизненные и философские практики, стремление философии выйти к пограничным с искусством, наукой и религией регионам, вторгнуться в психологию и контекст обыденной жизни. И тогда открылась простая истина: философия может быть многоликой, вступая в союз с мифологией, поэзией, музыкой, религией, литературой. С этих позиций неизбежно к казахской философии во всем богатстве ее разнообразных форм, от айтыса-диалога до размышлений Шакарима, от мусульманской мистики Ясави до философских прозрений Абая.

Целостность восприятия мира и человека, единство разума и сердца, духовно-нравственные приоритеты истины, добра и справедливости, особый тип толерантности и доброжелательности, – все эти уроки Великой степи вобрала в себя казахская философия, оказавшаяся удивительно современной с позицией фундаментальной онтологии Хайдеггера и экзистенциализма Сартра.

Особенность геополитического положения Казахстана между Востоком и Западом на Великом Шелковом пути, древние традиции взаимодействия с индоиранской, китайской, византийской, арабской, тюркской, монгольской, сла-

вянской цивилизациями, специфика скотоводческо-земледельческого хозяйствования с преобладанием кочевничества, сложнейшая этнополитическая история, – все это обусловило богатство и своеобразие духовной культуры казахского народа, его философского мировосприятия. Духовный мир казахов веками вбирал в себя многие культурные влияния, переплавляя и ассимилируя их в горниле своих исконных степных тюркских традиций.

Характер, тип, сущностные черты, мировоззренческие традиции, язык – все это позволяет рассматривать духовное наследие казахов как древнейшую степную ветвь богатой тюркоязычной культуры, включающую глубинный пласт индоиранской культуры и развивающуюся в тесном взаимодействии с сопредельными цивилизациями и народами Востока и Запада. Однако проблемы взаимодействия разнообразных культурных и философских традиций в Казахстане и роли идейного синтеза в духовном становлении казахского народа до сих пор еще остаются недостаточно исследованными.

Одна из причин такого положения дел заключается в широко распространенном представлении о кочевничестве как некоей «антицивилизации», воплощении сил разрушения и невежества. При таком подходе кочевой образ жизни оказывается основным и едва ли не единственным источником социально-политических катастроф, войн и агрессии в Азии, а взаимоотношения ирано- и тюркоязычных народов сводятся к противостоянию оседлого Ирана, олицетворяющего созидательную деятельность, древнюю культуру, и кочевого Турана. Подобный ущербный взгляд, безусловно, не способствует адекватному рассмотрению истории и культуры мусульманского Востока и особенно кочевых в прошлом, тюркоязычных народов: казахов, узбеков, туркмен, уйгуров, киргизов, каракалпаков, башкир, татар. А это, в свою очередь, отрицательно влияет на общую оценку философского наследия того или иного народа, на понимание его особенностей, происхождения, путей развития, роли и места в мировой цивилизации. Ведь не случайно в некоторых научных и учебных изданиях бытует мнение о несовместимости кочевого образа жизни с развитой интеллектуальной деятельностью и с такой ее высшей формой, как философия.

В настоящее время понимание особенностей кочевого типа цивилизации существенно пересматривается в связи с основательной критикой европоцентризма, признанием ценности истории кочевых народов, их материальной и духовной культуры, общественного и государственного устройства. Философия как самостоятельное теоретическое знание и мыслительная традиция возникает и развивается отнюдь не только в оседлых цивилизациях. Ведь философское мировосприятие может быть выражено нетрадиционными средствами. В сознании людей существуют и переплетаются разные уровни и пласты, и философское осмысление действительности может развиваться в латентной форме, скажем, в философско-религиозной, философско-художественной, философско-поэтической.

Если понимать философию в ее исконном смысле, а именно как любовь к мудрости, к самосознанию и постижению жизни, выраженную во всеобщих мыслительных формах, а не только как особый род рационально-логического знания, то таких мыслителей, как Коркыт Ата, Асан Кайгы, многих степных сказителей – жырау и поэтов с полным правом можно, вслед за Чоканом Валихановым,

вым, назвать «кочевыми философами». Из скифской кочевой среды происходил и первый пророк Заратустра, заложивший основы древнейшей религии мира – зороастризма, и известный древнегреческий философ Анахарсис.

Уникальный образец философско-поэтического творчества кочевников представляет собой письменная поэзия казахов XV – начала XX вв. По уровню обобщающего осмысления предельных оснований бытия она не уступает знаменитой лирико-философской традиции ираноязычной поэзии, представленной Рудаки, Саади, Хафизом, но вместе с тем отличается яркой социальной направленностью. Философское мышление казахского народа и его предков развивалось не только в рамках религиозно-мифологического и философско-художественного освоения и понимания действительности, но и в форме суфийского мистицизма (Ахмед Ясави, Сулеймен Бакыргани), а также рационально-логизированного мировосприятия (аль-Фараби), философской публицистики и лирики (Чокан, Абай, Шакарим, Магжан).

В истории казахской философии большую ценность представляет духовное наследие кочевого философа Асана Кайгы (XV век) [См.: Памятники ранней литературы. – Алма-Ата, 1967; Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. – Алма-Ата, 1972]. Мировоззрение Асана Кайгы – пример мироощущения, ориентированного на сохранение гармонии мира, природы, обладающего внутренним динамизмом развития, а потому не требующего произвола человеческого вмешательства. Следует отметить, что воззрения Асана Кайгы отличаются яркой социальной направленностью. Мыслитель всю жизнь искал землю «Жеруйык», где его родной народ мог бы быть счастливым, спокойным, благополучным. Чтобы найти «Жеруйык», Асан Кайгы много лет ездил по степи, преодолевая трудности и невзгоды. «Жеруйык», по Асану Кайгы, – это обетованная земля, рай на земле.

Социально-философские воззрения Асана Кайгы удивительно перекликаются с идеями известного английского гуманиста Т. Мора, жившего в XV-XVI вв. Идеи Т. Мора об идеальном строе фантастического острова Утопия, где люди живут по законам божьим, где ликвидирована частная (и даже личная) собственность, где все граждане трудятся, где царит справедливость, мир и благополучие, глубоко созвучны мыслям Асана Кайгы о «Жеруйык» – месте, которого практически нет, благословенной стране, утопии казахского кочевого философа. Тесно перекликаются, созвучны взгляды Асана и французских утопистов А. Сен-Симона и Ш. Фурье, живших много позже казахского мыслителя. Как построить общество, где все гармонично, справедливо, где люди могут стать счастливыми – эти вопросы одинаково волновали мыслителей. Но в отличие от западных утопистов, теоретически искавших ответы на эти вопросы, Асан Кайгы искал свой «Жеруйык» в своей собственной жизни, в казахской степи.

***ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор С.Е. Нұрмұратов, баяндама тақырыбы: «Қазақ философиясындағы руханилық мәселесі».***

- Әрбір халықтың өзіндік тарихи санасының, ұлттық келбетінің сынақтан өтетін кезеңі келеді. Сол кезде өінің ұлттық кодын нақты анықтаған, оны ұлттық дамуында қолданған халық қана өзінің рухани иммунитетін нығайта түседі. Қазақ



халқының ұлттық кодын қалай анықтауға болады. Өзіндік әлеуметтік-этникалық сипаттағы рухани матрица сипаттындағы ұлттық код ұлт болмысының белгілі бір қыры, элементі немесе көрінісі ғана емес. Ол ежелгі тарихи кезеңдерден бастап қазіргі заманауи уақытқа дейін жалғасын тауып келе жатқан тарихи үдерістің өзегін құрайтын құбылыс. Мәдениетті қалыптастырушы кейіп рухани сабақтастықтың болуында және тарихи дамудың эволюциялық сипатын қалыптастырушы факторлар қызметі ұлттық кодты құрайтын тетік. Сонымен ұлттық код барлық мәселенің есігін аша беретін сиқырлы кілт емес. Ол өз этникалық генезисінен бастап өзіндік этноәлеуметтік құрылым болып қалыптасқан тарихи субъектінің өмір сүру тәсілі. Ұлттық кодты сыртқы факторлардың әсерінен емес, халықтың ғасырлар бойы қалыптасқан, дамыған, өрбіген мәдениет әлемінің негіздерінен, руханиятының өзегінен іздеу керек. Ондай өзегі мен негізі болатын дүниелер халықтың рухани құндылықтар жүйесі мен руханилығының сипаты.

Әлемдегі басқа ұлттар мен ұлыстар сияқты қазақ халқының көп ғасырлық тарихында даналықтың озық үлгісі боларлық әлемді танып-білудің, зерделеудің өзіндік сипаттамалары, түркілік ерекшеліктерді танытатын философиялық ойлар мен тұжырымдар жеткілікті болғаны белгілі. Мәселе сол рухани інжу-маржанның қадірін біліп, қаймағын бұзбай қазіргі жаһандану заманында жүйелі түрде жинақтап алуда және оны әрбір жаңадан келетін жас ұрпаққа рухани сабақтастықпен жүйелі түрде бере білуде болып отыр. Осы жауапты істі абыроймен жүзеге асырған жағдайда ғана еліміздің Еуразиялық кеңістіктегі өзіндік ерекшелігі бар халық ретіндегі мәртебесі өседі, басқа халықтар алдындағы құрметімізді асқақтата түсеміз. Өйткені, өзінің тарихта қордалаған маңызды рухани құндылықтарын құрметтеген, барынша аялаған, жаңа талаптарға сәйкес өрбіткен ел ғана және оған жаңа заманда өзіндік жаңғырту бедерлерін, келбетін бере білген халық ғана адамзаттың өркениеттік майданында шынайы және лайықты бағалануларға ие болатыны сөзсіз.

Халқымыздың сан ғасырлық тарихындағы даналық тағылымдары мен құндылықтар жүйесі өзінің терең мәнімен қазіргі әлеуметтік практикаға тиімді рухани күш екенін танытып отыр. Бірақ осы рухани құндылықтар өзінен-өзі, сиқырлы жолмен қоғамның игілігіне айналмайды. Ол үшін бірнеше нақты қадамдар жасалу қажет. Жалпы этностың дүниетанымы мен руханилығын, құндылықтық бағдарлары мен ұстанымдарын философиялық, саясаттанулық және дінтанулық тұрғылардан ғылыми зерделеу жан-жақты дербес салаларды өзара ғылыми байланыстыруға итермелейді. Себебі, тарихи сана мәселесі антропологиялық, этикалық, эстетикалық, діни, құндылықтық, этномәдени ұстанымдарды жан-жақты салыстыру арқылы ғылыми саралауды қажет етеді.

Жалпы тарихи сананы оң және терең мағынада зерделеп, оны жан-жақты бағамдап, қоғамдық санадағы адами және әлеуметтік прогресті, алға жылжуды қамтамасыз етуші рухани күш екенін көрсете аламыз. Ол халықтың бұқаралық санасында белгілі бір орын алып қана қоймай, сонымен қатар мемлекеттік деңгейде руханилық, рухани дамуды қамтамасыз ететін белгілі бір саяси платформа мен әлеуметтік бағдарланған концептуалды парадигманың іргетасы болып табылады. Осындай үдерістер күделікті өмірде үйреншікті құбылыстарға

айналғанда ғана қоғамның интеллектуалды сипатта сапалы деңгейге көтерілгені байқалады, өркениетті елдер терезесі тең елдей санаса бастайды.

Тарих сахнасында көрнекті тарихи тұлғалардың көрініс беруімен қатар қоғамдық санадағы сапалы өзгерістер орын алады. Мифтік түсініктердің, дәстүрлі құндылықтардың орнына әлеуметте қоғамдық-қатынастардағы құқықтық, моральдік нормалар мен заңдылықтардың маңыздылығы өзектендіріле бастайды, этикалық құндылықтар жүйеленіп, оның философиялық астарлары тұжырымдала бастайды. Әділеттілік, адалдық, ақиқат, бақыт, игілік, құт сияқты ұғымдардың өзіндік түсініктемелерінің алына бастауы Ұлы дала тарихындағы әлемді философиялық зерделей бастаудың айқын көрінісі болатын. Руханилықтың өзі әлеуметке терең адамгершілікпен, мүддесін есептесе арқылы қатынас жасаудан басталады. Сондықтан басқа жанға құрметпен қараушылық, «өзгенің мүддесін өзіңнен кем көрмеу» ұстанымы шынтуайтына келгенде халқымыздың рухани мәдениетінде ежелден дәріптеледі және үнемі ымыраға келуге талпынысын айшықтайды.

Қоғамдағы рухани өмірдің негізгі рухани құндылықтарының ерекшеліктерін көрсетуде Шығыстың ұлы ұламасы Әбу Насыр әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатының маңызы зор. Қайырымды мемлекетті сипаттай отырып, әл-Фараби оны ішкі рухани мәнін ашуға тырысты. Ойшылдың пайымдауынша, адамдар арасында өзара құрмет, төзімділік, әлеуметтік әділдік пен адалдықтың нәтижесінде қандай рухани биіктерге көтерілсугек, руханиятты шынайы асқақтатуға болатындығы айтылды. Әл-Фарабиді толғандырған осындай рухани құндылықтар басқа да Еуразиялық кеңістіктегі түркі ойшылдары үшін маңызды болды және қазіргі кезеңде де маңызын жойған жоқ деуге болады. Барлық азаматтарды бір ғана ортақ мақсатқа, мемлекет пен жеке адамның игілігіне қызмет етуге жұмылдырылған ізгі, қайырымды мемлекет туралы ғұламаның даналыққа толы толғаныстары ортағасырлық ислам әлеміне ғана емес, сонымен қатар рухани дүние туралы кейінгі әлеуметтік-философиялық ойдың дамуына үлкен ықпал жасады.

Рухани даму жолындағы қоғам да, жеке адам да, халық та шынайы рухани құндылықтарға арқа сүйе тиіс деген идея сопылардың дүниені мистикалық пайымдауынан байқалады. Шыныменде адами шынайы құндылықтар тек руханилық феноменінің ауқымында, ізгіліктің құрылымында қалыптасады. Руханилықсыз қалыптасқан жалған құндылықтар өзінің фрагменттік уақытшалығымен, өткінші қасиеттерімен, жылт етпе әсіре қызыл бояуымен танылады. Хақ дидарымен табысуға асыққан ислам сопылығы ақиқаттың тылсым заңдылығын ашуға тырысты, рухани тазарудың құндылығын дәріптеді, қазақ руханиятына ерекше ділдік түсініктерді енгізді.

Руханилықты, шығармашылықты дәріптейтін Сөз – адамның күнделікті өміріндегі жасампаздыққа жетелейтін күш, оған әсер ететін Рухани күштер мен табиғат берген ерекше қасиеттер екенін түркі ойшылдары өз шығармашылығында баса көрсетіп отырды. Тілдің жақсы болуы адамдар арасындағы үйлесімділікті нығайтса, керісінше, ақылға жүгінбеген, зердеде жүйеленбеген сөз қырық рулы елді бүлдіретіндігін ойшылдар қауымы әрбір ғасырларда үнемі ескертіп оты-

рады. Әрине, ақымақтың тілінің тигізетін әсері өз басының төңірегінде ғана шектеліп қалмайды, ол қоршаған әлеуметтік ортадағы көптеген пенделер үшін де өзінің теріс ықпалын әкеледі, ол адамдар арасында іріткі салады, қоғамды психологиялық дағдарысқа түсіруі де мүмкін. Артына өлмейтін сөз қалдыру – адамның белгілі бір тарихи дәуірдің тіршілік аясындағы қысқа ғұмырын ұзартуы болып табылады, яғни сөз осындай әлеуметтік факторға айналатындығын көптеген ғұламалар өз заманында көрегендікпен айтқан болатын. Міне, сондықтын философиялық ойдың сабақтастығын зерттеудің маңыздылығы қоғам үшін өте зор.

***Зав. кафедрой философии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор Г.Ж. Нурышева, тема доклада «О перспективах развития казахской философии».***

- Основной проблемой развития казахстанской философии на данном этапе является проблема научного потенциала отечественной философии, поскольку необходимо воспитать новое поколение философов. Для этого требуется обновление образовательных программ бакалавриата, магистратуры и докторантуры по специальности «Философия», что и было проделано за последние годы кафедрой философии. Ею были введены новые интересные дисциплины «Современная казахская философия», «Этика и эстетика», «Теория и практика аргументации». В программу бакалавриата также планируется введение новых курсов: «Абай и Шакарим», «Кант и Гегель», «Экзистенциализм», «Постмодернизм» и др. Совместно с кафедрой политологии и политической технологии впервые будет осуществлен набор в докторантуру по направлению «Политическая философия».

Следует теснее развивать международное сотрудничество с философами не только дальнего, но и ближнего зарубежья, – России, стран СНГ, продолжать укреплять взаимовыгодные и плодотворные связи с Турцией. В этом году нами запущена двудипломная образовательная программа с Российским Университетом Дружбы Народов, и наши магистранты-философы проходят обучение на кафедре онтологии и гносеологии этого университета. Такие совместные программы обучения необходимы, они продуктивны, полезны и обязательно дадут положительный результат.

Важно также обратить внимание на изучение английского языка, особенно философами нового поколения. К сожалению, невладение языком является серьезной преградой для вхождения в мировое философское пространство и повышения международного статуса казахстанских исследований, прохождения научных стажировок докторантами и выполнения исследовательских программ молодыми учеными.

В настоящее время намечается тенденция возрождения интереса к наследию Абу Насра аль-Фараби. Для достижения серьезных успехов в этой сфере необходимо знание арабского языка, без которого любое исследование по философии средневекового мыслителя останется только на уровне поверхностного обзора.

И, наконец, следует подчеркнуть, что за последние 10-15 лет почти не было новых работ по онтологии, гносеологии, философии языка и философии науки. В рамках программы «Рухани жаңғыру» увеличилось количество государствен-

ных грантов на подготовку PhD. Данное положительное обстоятельство открывает перед нами хорошие возможности для работы в этих отраслях философского знания, и нам следует усилить подготовку докторантов по вышеназванным направлениям.

*Зав. отделом казахской философии и фарабиеведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, доцент Г.К. Курмангалиева, тема доклада: «Философское наследие Великой Степи: две проекции духовного совершенствования».*

- Трудно найти в современной казахской культуре личности, творческий и жизненный путь которых был бы так высоко оценен в истории, как Абу Наср аль-Фараби и Ходжа Ахмед Ясави. Своим творческим поиском они пытались раскрыть цель духовно-нравственного развития человека. Именно поэтому их опыт постижения «тайн» и «загадок» человека, стремление найти ответы на вечные вопросы актуален и может быть рассмотрен не только в своем историко-философском значении, но и в мировоззренческом.

И аль-Фараби, и Ясави – выходцы из тюркской среды, жившие и творившие в то время, когда ислам завоевывал сердца и умы представителей разных народов. Если аль-Фараби, покинув родные места, достиг философской зрелости в культурных центрах исламской средневековой культуры, прочно связав свое имя с ними, то Ясави, наоборот, постигнув мудрость средневековых исламских центров, навеки связал эту мудрость с родной землей, сделав ее одним из величественных центров духовной культуры. И тот, и другой, выразили исламскую духовность в ее общечеловеческом измерении, позволившем органично войти в нее и тюркским духовно-нравственным ценностям.

Обретение духовности – этого высшего, предельного смысла человеческого бытия и развития человека – было смысловой задачей средневекового мира. Духовность означала обращенность человека к Богу, его причастность к непреходящим ценностям – добру, истине, красоте, справедливости, милосердию и гуманизму. Философия аль-Фараби и суфийские прозрения Ясави в качестве пути обретения духовности представляют собой две самостоятельные стратегии поисков в исламской средневековой культуре. Они отличаются друг от друга и в способах изложения, и в средствах и методах, применяемых для обретения истинного пути. Одна стратегия обращена к обществу и социально-нравственным параметрам воспитания человека, другая – к внутреннему миру человека.

Каждый из них шел своим путем. Аль-Фараби опирался на идущую из глубин античности философскую традицию Сократа, Платона, Аристотеля и неоплатонизма. Ясави же опирался на суфийскую традицию, полученную им от Арыстан Баба, Хамадани, истоки которой коренятся в суфизме, начиная с Ибн Халладжа, ал-Бистами, ал-Мисри. Один приоритет аподейктических доводов, считая, что философский разум в состоянии понять мыслящий самого себя разум, не отрицая в целом роли интуиции, воображения в акте такого познания, но отдавая им иное по сравнению с суфизмом место. Другой же полагал разум недостаточным в таких тонких и сверхважных вопросах, каковым в данном случае являлось постижение Бога, и отдавал приоритет такому созерцанию, в котором

только сердце и безграничная любовь открывают путь к божественному постижению. Но при всех своих различиях они были едины и сходны в том, что показывают человеку путь к совершенству.

В литературе, исследующей наследие аль-Фараби, нередко можно встретить утверждение, что он – представитель рационализма в средневековой исламской философии. При этом довольно часто не проводится различие между средневековым рационализмом и рационализмом новоевропейской философии, приводящее к тому, что рациональность аль-Фараби фактически рассматривается как аналог рассудочного мышления, способного лишь упорядочивать мышление по определенным правилам. Однако это не так. Аль-Фараби говорит о разуме, освященном светом Всевышнего, одухотворенном им, где он не может быть отождествленным с рассудком. Первый разум, согласно аль-Фараби, творит абсолютно свободно. А тема сердца – одна из важнейших в его философских взглядах. Средневековая рациональность не может быть сведена к рассудочной деятельности и не может быть понята вне ее животворящего источника – Первого разума и «посреднической деятельности» Деятельного разума.

Аль-Фараби считал, что в поиске истинного знания о Боге как Создателе и Истинно Сущем приоритет принадлежит философам. Эта мысль выражена им в произведении «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», где он также говорит о том, что наиболее адекватным методом познания истины, выраженной Откровением, является аподейктический метод нахождения доказательного знания. Этот метод, согласно аль-Фараби, был разработан представителями древнегреческой классики.

В глубоких прозрениях и размышлениях Ясави развилась иная, нежели у аль-Фараби, стратегия, где истинным путем познания Бога являлся личный опыт человека, его обращенность к чувству и к переживанию, к интуитивной, сверхразумной форме созерцания и любви к Богу. Главной задачей суфизма, в том числе и Ходжи Ахмеда Ясави, являлось освобождение бытия человека от всего внешнего, что его окружает, и нахождение такого психологического состояния и практики, которые бы помогли достигнуть духовной истины, находящейся вне пределов человеческого разума. В этом поиске заложено стремление человека к совершенству. Суфизм претендовал на соединение с Всевышним и растворение в нем путем слияния, поэтому одним из главных его принципов был «все – в одном, одно – во всем».

Такой форме постижения истины требовалось иное видение и иные способы, отличные не только от обыденного знания, но и от философского постижения. В нем философские понятия, формы мышления, подчиненные логическим законам, становились мало приемлемыми или вовсе не приемлемыми. Они заменялись другими – метафорическими и отличными в терминологическом отношении, символизируя собой глубину и истинность постижения через безграничную любовь.

Направленность прозрений Хазрет Султана на практику индивидуального и неповторимого опыта познания была отлична от нацеленности аль-Фараби на практику получения всеобщего и достоверного знания о Творце. Но она так же, как и в философии аль-Фараби, опиралась на чистоту сердца и стремление че-



ловека к знанию, к Истине. Для достижения такого знания человек должен был развивать себя как высоко нравственное существо, посвятившее себя служению Истине, развивающее в себе добродетельные качества – преданность и любовь к Богу и человеку, справедливость, дружбу, умеренность в потребностях, способность к самопожертвованию во имя высоких целей.

Духовное родство и взаимосвязь гуманистических идей аль-Фараби и Ясави, подчеркиваемые современностью, показывают, как эти идеи тонко соединяются в единое духовное пространство и делают каждого сопричастным участником интеллектуального творчества. Современное поколение, вступающее в третье тысячелетие, обращается к идеям отмеченных мыслителей прошлого, возрождая их к новой жизни, осмысливая их общечеловеческое и гуманистическое содержание.

***Абылай хан атындағы Қазақ халықаралық қатынастар және әлем тілдер университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы Д.С. Раев, баяндама тақырыбы: «Қазіргі жаһандық өркениет тенденциялары және қазақ руханияты трендтері».***

- Қазіргі күні отандық ғылымының алдында, әсіресе ұлттық философияны дамытуда өте ауқымды да қомақты мәселелердің тұрғаны мәлім. Бүгінге қазақстандық гуманитарлық ғылым саласында, оның ішінде қазақ руханияты дамуы мәселесінде танымдық тұрғыда түйіні шешілмей жеткен мәселелеріміз көп. Ал бұл мәселеде алдыңғы ұрпақтан келіп жеткен рухани мұраларға негізделетіні тіпті де заңдылық. Өйткені, кез-келген құбылыстың өткені, бүгіні және түрлі мазмұн мен деңгейдегі жалғасы болады. Қоғамдық мәселелердің тарихи негізін, рухани-мәдени астарын терең түсінбей, олардың өткен кезеңдерде неге байланысты пайда болып, қалай шешілгендігін немесе шешілмей келгендігін тура ұғынбай шынайы шешім қабылдау мүмкін емес.

Міне, сол бүгінгі шешімін таппай тұрған қоғамдық, әлеуметтік философиялық мәселелердің тек-тамырын, рухани астарын, ішкі сырын, шешім-түйінін аталмыш мақалада біз халқымыздың кешегі билердің сөз өнердегі қазақтың дәстүрлі дүниетанымынан іздестіруге талпындық және оның қазіргі әлемдік саяси, аймақтық-қоғамдық болмыспен, елдің бүгінгі саяси-рухани мәселелерімен сабақтастығын анықтауға қадамдар жасадық.

Қазақ билері шешендік тілмен тек сөйлеп қана қоймаған, ол арқылы дүниені көріп, тани білген, естіп, түсіне білген, бағалаған өз орнын өлшеген, тапқан. Олар шешендік сөз өнері арқылы дүниені қозғалысқа түсірген. Демек, «Біліп айтқан сөзге құн жетпейді, тауып айтқан сөзге шын жетпейді» (Төле би), – дегеннің мәні осында болса керек. Олай болса, билердің сөз өнері қазақ үшін байланыс құралы болумен шектелмеген. Ол – халқымыздың рухани компедиумы мен ауызекі энциклопедиясы, мәдени, ғылыми және ағарту ошағы болған.

Билердің шешендік сөздері мен философиялық ой бөлінбейтін тұтас универсум ретінде қарастыру таным тұғырнамасы іспеттес. Әсіресе, қазақ билерінің мәдени идеялық, геосфера, биосфера, ноосфера, мораль мен әдеп философиясы, саяси билікке, отансүйгіштік пен бітімгерлік феноменіне қатысты идеялар дискурсы ерекше. Билердің поэзиялық дәстүрін ескерсек, шешендік тіл мен әлеуметтік ой рухы біртұтас идеялар жүйесіне біріге отырып, философиялық



концепциялар үрдісін құраған деп айтуға болады. Қазақ билерінің шешендігінде жалғанның жарығын көрген әрбір тіршілік иесінің өмір сүруінің өзі – зор рухани танымдық феномен ретінде берілген.

Ең алдымен, әдіснамалық тұрғыда жаһандық саяси мәдениеттің кеңістіктік-уақыттық тұрғыда өзгеруі туралы айтатын болсақ, онда ұлттық, аймақтық мәдениеттің өзгеру жылдамдығының өсуімен байланысты «әлемдік өзара тәуелділік» принципіннің өріс алу тенденциясы орын алуда. Ешбір қоғам да жаһандық байланыс айналымынан тыс қалмайтын заңдылығы әдіснамалық парадигмасын қарастыруға мәжбүрлейді. Осы ретте «жерұйық» стратогемінің саяси геостратегиялық маңызын, «ел тұтастығы» мен «ел бүтіндігі», «көрші елдермен тату тұру», «еларалық саяси толеранттық» концепциясының қазақ қоғамында басымдыққа ие болғанын ғылыми әдіснамалық ұстанымы болғандығы бүгінгі қазақ руханияты дамуының тренділік мәселесіне айналмақ. Бұл мәселенің қазіргі дәуір үшін аса маңыздылығы сонда, ол біріншіден әлемдік коммуникация үдерісінің константтық табиғатын білдіретін болса, екіншіден бүгінгі ғылыми кеңістіктегі интеграция процесін анықтаса керек.

Біз «ұлттық күш-қуат» парадигмасын ұсынуды жөн санаймыз. Бұл ретте ерекше назар аударатын мәселенің қатарына біз Қазақ билерінің халықаралық қатынас контексіндегі «ұлттық күш-қуат» концепциясын ұсынуын жатқызамыз. Бұл ретте ғылыми-теориялық тұрғыда қызығушылық туғызған – географиялық детерминизм (табиғи орта); әлеуметтік детерминизм (адам, әлеумет тарихы) сияқты проблемалар талдау нысанына алынуы еліміздің рухани дамуының тұғырталасы болары анық. Қазақ шешендігінің әлеуметтік болмысын тану қазақ халқының рухани бітіміндегі ішкі әлеуметтік тұтастану үрдісін тану процесімен сәйкес келетінімен маңызды болды.

Сонымен бірге, қоғамды моральдық контекст тұрғыдан мойындай отырып, «қоғам – моральдық универсум» деген концепцияны бетке ұстаймыз. Мемлекеттің күш-қуатын моральдық нормалар аясында қарастыру келешек рухани дамудың тренді деп есептейміз. Мұндағы басты тұғырнамалық нысан – қоғамды, мемлекетті адамгершілікті универсум деп тану идеясы. Жоғарыдағы айтылғандарға сүйенетін болсақ, қоғам адамзатының ерекше табиғи шығармашылық, рухани-моральдық жасампаздық күш-қуатының жемісі ретінде тануға болады деп есептейміз. Қазақ мемлекетінің жаһандық қатынас контексіндегі оның өзіндік күш-қуатына тіреккөз болған қазақ қоғамындағы этноморальдық факторларға теориялық тұрғыдан талдау жасау парадигмасы ұсынылады. Әсіресе қазақ мемлекетінің моральдық құндылықтары мен өлшемдері қоғамның ішкі әрі сыртқы саясатын жүргізудегі реттеуші күш болуы, халықаралық қатынастың «режиссері» болуы біз үшін ғылыми тұрғыда қызығушылық туғызды. Мұнда кез-келген мемлекеттің ішкі және сыртқы саясатына басты тіреккөздің бірі әрі бірегейі – қоғамдағы моральдық рух жүйесі, оның халықаралық қатынастағы шешуші факторлардың бірінен көрінуі әрі қазақ халқының саяси әлеуетінің өлшемі ретінде алуды жөн санаймыз.

Сонымен бірге, қазақтың шешендік сөз өнерін елжандылық, ұлтжандылық, отаншылдық эпистема жүйесі ретінде қарастыра отырып, шешендік тілдің адам

санасы, ойлау және таным үдерістері арасындағы өзара шартты байланыстарын, олардың шешендік сөз арқылы көріну ерекшеліктерін таразылауға мүмкіндік аламыз. Бұл мәселенің қазіргі дәуір үшін аса маңыздылығы сонда, ол бүгінгі ғылыми кеңістіктегі интеграция процесін анықтаса керек. Шешендік сөздердің әлеуметтік-саяси құбылыс ретіндегі бүгінгі ғылыми-методологиялық жүйедегі сүбелі үлесі баршылық. Мәселен, шебер сөз бен ұтымды ойдың бірлігін анықтау, шешен тіл мен сана ұстамдылығы арасындағы диалектикалық байланыс, ақыл мен шешен сөйлеу дәстүрі арасындағы диалог, сананың шешендік сөзді анықтаудағы басыңқы рөлі, шешендік сөз бен объективті шындық арасындағы сәйкестік мәселесі, шешен сөйлеу арқылы берілетін ойдың, пікірдің өтімділігі, оның тыңдаушысына ықпал ету қасиеті т.б. мәселелер бүгінгі жаһандық ойлау алаңында өз қызметін атқаратыны анық. Сонымен бірге шешендік сөз өнерінің қазақ философиясындағы орны мен рөлін анықтауға және әлеуметтік-саяси, рухани дамудағы қызметін бағлауға мүмкіндік туады.

Қазақ билері «саяси тәуекелді» ерекше универсумы деп санаған деген тұжырым жасалады. Сондықтан шешендік сөзге тек дайын ойды ғана беруші құрал ретінде қарамау керек, керісінше одан ойдан ой туғызып отыратын, сөздің терең де таусылмас шексіз творчестволық күш қорын көреміз. Шешендік сөздердің ішкі формасы адам ақыл-ойының бүкіл пайымдау агрегаттарына түрткі болып отырады. Бұл шешендік сөздің образды жасап қана қоюмен шектелмей, идея туғызуға үнемі ұмтылу қасиетін көрсетеді. Шешендік сөздердің ішкі формасы біріншіден, сезімдік образдарды біріктіреді, екіншіден, адам санасын шарттыландырып отырады.

Сонымен, біріншіден, қазақ даласы өркениеті билерінің ірі әлеуметтік танымдық институт болғанын және оның елдің ішкі және сыртқы саясатының ауқымда болғандығын әрі көпжақты дипломатиялық қатынас жұмыстарын жүргізгендігін тарих мойындағанын байқаймыз. Екіншіден, қазақ билерінің әлеуметтік қатынастың ерекше ментальдық формасын философиялық таным айналымына енгізгенін, яғни әлеуметтік-мәдени коммуникация дәстүрін қалыптастырып, оның әлеуметтік қатынас жүйесінде құндылықтық идеологем және рухани парадигма ретінде орнығуын дәйектейді. Үшіншіден, бұл процессте қазақ билерінің өзіндік қызметінің орын алуы және олардың әлеуметтік дәнекерлік парадигмасының іске асырылуын дәлелдеу үрдісін аңғарамыз. Төртіншіден, нақыл сөздер техникасы мен технологиясының өзіндік субмәдени формасы құндылықтық және философиялық мәндегі атрибутивтік символикасы мен семиотика жүйесінің алғышарттары мен түрлерінің қалыптасу тенденциясын көрсетеді.

**ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, гуманитарлық ғылымдар магистрі А.Ж. Ержанова. Баяндама тақырыбы: «Руханият мәселесі: ортағасырлық ислам философиясы және қазақ философиясы».**

- Алдымен рухани мәселесінің «руханилық» немесе «рухани» категориясына түсініктеме беріп алғанымыз жөн. Рухани мәселелер философияның мәңгілік зерттеу объектілерінің қатарына жатады. Ол адамзат алдында күнделікті болмыс

пен тарихтың драмалық кезең шарттарында пайда болады. Кез-келген қоғамның сапалы жаңа кезеңге өтуі рухани саламен тығыз байланысты, қоғамда болатын өзгерістер рухани өмірге тірек болмаса, мәнсіз, мәдениет пен адамдардың құндылық бағытын оң өзгерістерге алып келмейді. Тарихқа шолу жасасақ, бетбұрысты кезеңдерде әлеуметтік негізінде рухани қызмет көрініс табады. Кең шеңберде руханилық термині адамгершілік қатынастағы ішкі жоспарды, тұлғаға немесе топқа тән барлық қордың жұмылдыру мүмкіндігі, адам мен әлемді байланыстырушы қатынас деп ұйғарады. Дәстүрлі гуманитарлық ойларда, адам екі жақты мән: табиғат пен рух екі әлемге тиесілі. Рухани табиғат пен болмыс денесінің негізі. «Руханилық - бұл адам өмірі мен барлық мәдениетке жоғары өлшем, мән, құндылық беретін ішкі бағыттылық пен оған тән өмір» (А. Ильин). Адамның ішкі рухани әлемінің өзгерісін көрсететін үш тарапты көрсетеді: 1) руханилық әлеуетінің ашылуы – интеллект, есте сақтау, қабылдау, қиял; 2) рухани құндылықтарды меңгеру арқылы рухани әлемнің байыуы; 3) адамның өзін жүзеге асыру үшін шығармашылық сипаттағы қызмет.

Руханилық түсінігі дін және дін ілімімен байланыстырылады. Шынында да, дін руханилықтың шекарасын анықтауға әсер етті. Ол негізгі адамгершілік заңды ұсынды – «Адамдармен, өзіне қандай қатынас жасағанын қаласаң, оларда да сондай қатынас жаса». XVIII ғасырдағы Канттың бұлжымас императивінің мәні төмендегідей: «Сенің еркіңнің максимасы жалпы заңдылықтың ұстанымы болатындай әрекет жаса». Мәдени-антропологиялық мәнмәтінде руханилықты діни және зайырлы деп қарастыруға болады. Егер руханилық пен дін ілімі арасына теңдік белгімін қойсақ, оны ғылымнан алыстатамыз, руханилық түсінігінің шеңберін тарылтамыз. Діни руханилықтың мәні: руханилық іс-әрекет құпия түрде киелі рухтың қызметі болып табылады. Басқа адамдарға деген қамқорлық қажеттілігі адам арасындағы қатынастан емес, Құдай мен адам арасындағы сүйіспеншілік қатынастан туындайды. Зайырлы руханилық сенімге және ақылға негізделді. Эмоция, мейірімділік, бағынышты түрде өмір сүрмейді, бұл категорияларды мораль, этика, өнер ғылымдар саласымен байланыстырады. Өзін әлемді тануға, шығармашылық құндылықтарын жасауға және таратуға арнаған, адамгершілік мінез-құлықтың үлгісін көрсетуші адамды, рухани сипатқа ие адам деп бекітеміз.

Рухани өмір адамның жетілгендікке ұмтылуы. Рухани мәселелерге, гуманизм, тұлға деградациясы, адамдар арасындағы адамгершіліксіз қатынас әлемде бейберекетшілдікті (хаосты) тудырады. Әртүрлі әлеуметтік мәселенің түбінде рухани мәселелер жатыр.

Мұсылман мәдениеті мен ғылымында, діни өмірінде, ислам дінінің мамандарының жұмысында руханилық мәселесі басты мәселелердің бірі болуы таңсық емес. VIII-XII ғасырлар аралығында ислам үлкен субөңірлер өмірінің барлық салаларының рухани негізіне айналды. Дін өзінің зерттеу пәні ретінде руханилықты ала отырып, адам рухани мәні ғалымдарды ерекше толғандырады. Бұл көқарас кез-келген қызметті рухани мәселемен байланыстыра қарауды талап етеді. Мысалы, әл-Фараби құдай мәселесін қарағанымен, дінтанушы философтар қатарына жатқыза алмаймыз. Әл-Фарабидің ұстанымы, өзінің ұстазы

Аристотельмен сәйкес келеді. Екеуі де әлемді жаратқан, жоғарғы күштің бар екенін мойындайды: бірінші себептілік, абсолют, бірақ абсолютті өзінің негізгі тақырыбы ретінде қарастырған жоқ. Әл-Фараби рухани адам мәнін құпия және айқын деп бөледі. Айқын рухани мән адам денесі мен мүшелерімен сезімдік түрде қабылданса, ал рухани күш адам бойындағы құпиялыққа жатады. Ол рухани күшті екі категорияға бөліп қарастырды: біріншісі қызметпен, екіншісі та-ныммен байланыстырды.

Рухани қызмет – өсімдік, жануар, адамгершілік, рухани таным – жануар және адамгершілік. Өсімдік қызмет өзін-өзі қорғауға ұмтылады және оған билікті адамның рухани күші ғана жүргізе алады. Әл-Фарабидің қайырымдылық концепциясын интеллектуалдық және этикалық жағынан түсіндіреді. «Қайырымды адам» тіркес түсінігі, білімге ұмтылушы, барлық адамгершілік қасиеттерге ие адамды меңзейді. Ортағасырлардағы әл-Газали, Ибн Сина, әл-Фараби бір негіздемені, адам өзінің мәніне сәйкес келуі, адамның рухани жетілуі- адамға деген махаббатпен түсіндіреді. Олар гуманист, адамды жақсы көреді, оған сенеді, рухани бағыт береді, өмірдің күнделікті болмысынан адамды өзіне қайтарады. Бірақ руханилық термині еңбегерінде қолданылмайды, оны «бақыт» түсінігімен ауыстырған секілді. Бақытты практикалық адамгершілік және гуманистік мәселелерімен бірге қарастырады. Ортағасырлар мұсылмандық мәдениет рационалды болып шықты. Зерттеулерде философиялық мәселелерді бөлек қарастырады, ал «күдай» шетте қалады.

Қазақ философиясында руханилық мәселесі ұлттық кейіппен, мазмұнмен қоғам дамуы, ділдің өрістеуімен шектелмейтіні де белгілі. Қазақ даласына ислам дінінің келуі, қазақ философиясының түркілік кезеңіне әсер етті. Адамзат тарихында өздерінің қайталанбас ізін қалдырған ғұлама ойшылдардың рухани мұрасын зерттеудің үлкен маңыздылығын көрсетті: Қорқыт, Асан Қайғы, Қожа Ахмет Иасауи, Абай, Шәкәрім сияқты тұлғалар өз заманының рухани байлығын өз еңбектерінде қарастырады.

Түркі халықтарына рухани ілім ретінде сопылықтың негізін қалаған Қожа Ахмет Ясауи сияқты рухани тұлғаның замандастары көш бастады. XII–XIV ғасырлардағы Шыңғыс әулетінің ықпалында болу дәуірі, түркі тайпалар арасында Алаш ұғымының беки түсуі мен қазақ ру-тайпаларының тұрақты этникалық құрылымдар ретінде қалыптасу кезеңдері. XV–XVII ғасырларда қазақ хандығы құрылды, алғашқы рет жалпыхалықтық руханияттың негізі қаланды. Халық рухының ұшқыны ақын-жыраулардың, би-шешендердің, көсемдердің шығармашылығынан көрініс таба бастайды. XVII–XIX ғасырларда қазақ руханияты өзінің тұтастығын шыңдай түсті, дүниетанымдық әмбебаптығын әрлей түсті, ұлттық бейнесін анықтай түсті. Шоқан, Ыбырай және Абай сынды қазақ ағартушыларының халық руханиятын жетілдірудің гуманистік жолдарын іздеген дәуір болды. Абайдың «Адам бол» концепциясының мәні рухани мәселелерді шешуге арналған ұсыныстардың бірі. Шәкәрімнің «Үш анық» еңбегіндегі, біріншісі жаратушының бар екендігі, екіншісі жанның мәңгілігі, үшіншісі ар-ұждан мәселесін көтерді. Адам қашан өз рухани азғындала бастайды, өзінің ар-ұжданынан бас тартқан кезінде деген ойлар айтылды.

Қазақ философиясындағы барлық ғұламаларға ортақ өзек болған осы рухани концепциялар және оның жалпы парасаттылық, қайырымдылық негіздің іргетасы біртұтас дүние екендігін көрсетті.

**ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты Ж.Б. Ошақбаева, баяндама тақырыбы: «Қазақ хандығы дәуіріндегі ұлттық бірегейліктің рөлі».**

- Ұлттық бірегейлік қоғамға қай кезде болмасын қажет, себебі, мемлекеттің тұтастығы қоғамдағы ұлттың және ұлт зиялыларының азаматтық бірегейлігіне тәуелді. Ұлттық бірегейлік халықтың рухани деңгейінен шығады, ал рухани деңгей ұлттық тәрбие, діни сауаттылық, тарих білімі, мәдениеті, қабілеті, өнері, білімі, еңбекқорлығы негізінде көрініп отырған. Ұлттық бірегейлік пен тарихтағы, қоғамдағы тұлғалық бірегейлік ел мен жеке адам болмысына ұлттық сана арқылы келеді, қоғамда ұлттық сана арқылы сақталады. Ұлттық сана қашан да ел өмірінде тарихи сана негізінде қалыптасып, нығайып отырған. Тарихи сана адамның өз тарихын толық білуінен, дәстүрді иеленуден, мәдениетінің құндылықтарын игеруден және білімді болудан, адамгершіліктен шығады, ұлттық сана осы принцип арқылы адам бойында қалыптасады.

Ұлттық мемлекетті қалыптастыру идеясы бірнеше ғасырлар бойы қалыптасып отыратын нәрсе. Қазақ халқының өз мемлекеттілігін құру жолындағы саяси күресі ғасырларға созылатын күрделі саяси-тарихи үдеріс. Бұл мәселе қазақ халқын құрайтын ру-тайпалар кезеңінен бастау алып, Қазақ хандығының құрылуы, оның ішкі саяси дамуы, саяси-экономикалық, әлеуметтік және рухани байланыстары, иерархиялық қатынастары, өзінің саяси құндылықтар жүйесінің түзілуі, халықтың саяси мінез-құлқының, ұлттық психологиясының қалыптасу ерекшеліктері талай рет тарих тезіндегі қатаң сынақтардан өтті. Қазақ хандығы өн бойына дала мемлекеттілігінің барлық салттарын жинақтаған әлеуметтік-саяси құрылым болды. Жыл сайын құрылтайлар шақырылып, беделді рубасылары хан алдында заң жөнінде кеңес беретін билер кеңесін құрған. Мемлекеттік-саяси жоралғының негізі хан сайлау жүйесі болды. Қазақ хандығында облыстық басқару жүйесі емес, ұлттық басқару жүйесі қолданылды. Басқару жүйесінде ру-тайпалық тәртіп сақталып отырды. Қазақ қауымы үш жүзге бөлініп, қазақ хандығына бағынды.

Қазақ хандығы ұлттық мәдениет пен әдебиеттің өркендеуіне зор ықпал етіп, ерекше жағдай жасады. Жеке отау тігіп, өз мемлекетін құрған қазақ елі үшін ХҮ-ХҮІ ғасырларда ең басты мәселе – жаңа құрылған мемлекетті күшейту мен қорғау болды. Қоғамдық ой-сана, халықтың аңсары – ұлттық тұңғыш мемлекетті сақтап қалу болды. Ру-тайпаларды бір орталыққа бағындырып, ішкі алауыздықты тиятын, сыртқы дұшпандарға тойтарыс беретін, елдің қамын жейтін әмірші керек екенін халық жақсы түсінді. Мемлекет күшті болу үшін ақылды да айбарлы хан керек екенін біліп, хандық идеяны дәріптеді. Хандық идеологияны жақтап, үгіттеуге бар күшін салған жыраулар мен би-шешендер өздерінің құдіретті сөзімен, үлгі ісімен көп еңбек сіңірді.



Қазақ хандығы дербес өмір сүрген уақытта халықтың рухы асқақ, мәртебесі биік және салт-дәстүрлерін жақсы ұстанған ел болды. Халықты басқарған хандар, дау шешкен билер, ақыл берген жыраулар, қол бастаған батырлардың да ортақ мақсаты – «Отан», «Туған жер», «Елдікті сақтау» және халықты бірлікке, ынтымаққа шақыру мәселелерін басты назарда ұстады. Дала даналары бүкіл елді бірлікке шақырып, елдікті сақтау жолында күреске жұмылдырды.

Хан – кең далада көшіп-қонып күн кешкен қазақ халқын бір ортаға жинақтап, халқының намысын қорғай білген тарихи феномен. Әз Жәнібек хан, Керей хан, Тәуке хан, Қасым хан, Есім хан, Абылай хандар қазақ халқының елдігін, ерлігін асыра білсе, олардың қасында Төле, Әйтеке, Қазыбек сияқты билер мен Асан, Үмбетей, Ақтамберді, Бұқар сияқты жыраулар болған. Жыраулар хан мен халықтың арасындағы тұлға еді. Хандарға қарсы пікір айту тек жыраулардың ғана қолынан келді. Хан халықтың жанын түсініп, рухын көтере білді. Сол үшін де халық оларды қадірлеп, қастерледі. Бұқар Абылайдың бойынан кереметтей ел басқарушылық қасиетін таныса, Абылай хан өзі құрған мемлекеттік саясатында Бұқар жыраудың айтқан ақыл-кеңесіне құлақ асып отырған, оның бойынан болашақты болжағыш, әулие, дарын иесі екенін көрген.

Қазақ елінің тарихы үзіліп-жоғалып кетпей, біздің заманымызға аман-есен жеткені Абылайдай билеушілері мен Бұқар жыраудай билерінің болғанынан шығар. Ал халық қашан да әділ, тура. Егер биліктің буына мастанып, аз-кем сылғыртси бастаса, қасындағы Бұқарлар есіне түсіріп отырған. Абылайдың ұлық дәрежелі сипаттарының бірі де осы: Бұқардай Көмей Әулиенің бір де бір қатал сөзін ауыр алмаған, қайта құлақ асып, жүзеге асырып баққан.

Алмас тілді, дуалы ауыз ақылшы, данағөй, хан шеше алмаған мәселелерді шешіп, ерекше ой-пікір өрбітетін әулие жырауды Абылай хан қасынан бір елі қалдырмаған. «Көмекей әулие» Бұқар да Абылай ханның дұрыс шешім қабылдауына, қос бүйірден төніп тұрған екі алып мемлекеттің арасында оңтайлы саясат ұстауына, әскери дипломатиялық қарым-қатынастарды реттеуге барынша ықпал жасайды. Абылайдың арманы – елінің тыныштығын қорғап қалу, қазіргі тілмен айтқанда: Қазақстанның тәуелсіздігін сақтау.

Әр қоғамның ұлттық идеясы, ұлттық бірігушілік жайлы өз түсінігі болса, мемлекеттің өзіндік құндылықтары мен мұраттары, дүниетанымы бар. Әр халық өзінің тарихи даму барысында қандай да бір ұлы идеяны «алып жүруші» немесе оны іске асырушы болады. Осылайша, ұлттық идея тұтас бір халықтың ұлы идеясы ретіндегі мақсатына, бағыт-бағдары мен өмірлік мәніне айналады. Ұлттық идея ұлт пен ұлттық бірегейліктің қалыптасуына тікелей әсер етіп, халықтың бар күш-жігері мен іс-әрекетін ортақ игі мақсатты жүзеге асыруға жұмылдырып, сол үшін әлеуметтің тұтастығын қамтамасыз етеді. Ол халықтың бар күш-жігері мен іс-әрекетін замана алға тартып отырған аса жауапты тарихи міндетті жүзеге асыруға жұмылдыруға септігін тигізетін, сол үшін әлеуметтің тұтастығын қамтамасыз ететін рухани күш, саяси платформа, ұлттық идеология немесе әлеуметтік бағдардағы парадигма. Демек, қоғамдық болмысқа дем беруші ұлттық идеяға деген сұраныс, оған деген әлеуметтік және рухани мұқтаждық кез



келген ұлт пен ұлыс үшін оның өзіндік санасында тарихи үдерістің даму ба-рысынан туындайтын заңды құбылыс болып табылады. Ұлттық идея негізінде, қазіргі әлемде этникалық немесе құрамы жағынан мультиэтникалық болып келген қауымдастықтың ұлттық бірегейлігі қалыптасады. Ұлттық бірегейліксіз, ұлттық идеясыз ұлт қалыптасуы мүмкін емес.

Ұлттық мемлекетті қалыптастыру идеясы ұлттық қажеттіліктердің негізінде туындайтын білім болса, ұлттық идеяның білімін қалыптастыратын нағыз зиялылар. Қазақстандағы ұлттық идея қазақтармен бірге дүниеге келді, әрі тарих сахнасына да қазақтармен қол ұстаса көтерілді. Ұлтқа деген құрмет ұлттық сана-сезімнің қалыптасу деңгейіне байланысты. Жалпы ұлттық сана төмен болса халық халықтық қасиетінен айрылады. Мұндай кезде ұлттық мүдде жеке бастың пайдасының құрбаны болады. Қазақтың ұлттық тарихының тағылымын баяндайтын дүниелер жастардың өзіндік санасын тәрбиелеудің тәсілі, осыдан шыққан дүние, сананы тарих өрісіне, ұлттық мүдде деңгейіне көтерудің тетігі, яғни, қазақтың ұлттық руханияты әрдайым ұлттық бірегейліктің ұйытқысы болып отырған.

***ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты К.М. Қоңырбаева, баяндама тақырыбы: «Ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы билер шығармашылығының рөлі».***

- Қазақ билері ой-толғауларындағы құндылықтар мен өнегелі-адамгершіліктік ұстындар қазақстандық бірегейлік пен қоғамдық сананы жаңғыртуда аса маңызды бағыт-бағдар болып табылады. Қазақ халқының рухани даму әлемінде даналыққа толы пайымдаулар сан түрлі формада көрініс берді. Солардың қатарында билер шығармашылығының орны ерекше. Ұлттық өзіндік санадан айыру, салт-дәстүрлерін ұмыттыру сол ұлттың ұлт ретінде жойылуына тікелей апаратын жол. Қазіргі кезеңдегі рухани жұтандауға қарсы халқымыздың рухани-мәдени мұралары ішінде шоқтығы биік, қазақтың өзіндік ұлттық санасын қалыптастыруда теңдессіз рөл атқарған билердің өнегелі өмірі мен ұлағатты істерін ұлттық сананы жаңғыртуда ұтымды пайдалана білуіміз қажет.

Қазақтарда ешқандай сыртқы әсерлердің ыркына бағынбаған, ұрпақтарға ұлттық діл арқылы сіңірілген ізгі қасиеттері мен құндылықтары іштей біртұтас, берік күйінде сақталған, көшпелі қазақ халқының өзіндік болмысын айқындаушы белгілері әдет-ғұрыптар мен салт-дәстүрлері болып табылады. Халықтың өмірмәнді игілігіне айналған жөн-жоралғы, әдет-ғұрып заңдары мен этикалық, адамгершілік қағидағтары жалпыдан өзгешелендіретін ерекшеліктер. Ұлы Даланың көшпелі жұрты күштеу органдарын қажет етпеді және түрме дегенді білмеген. Тайпа мен тайпа, рулар арасындағы даулы мәселелелер көбінесе құн төлеумен, айып салумен шектелді. Бұл рухани жетілген қоғамға тән көрініске жатады. Мемлекет құрушы халықтың тұтастығы, ауызбіршілігі ұлттың ұлы қасиетінің арқасында ғана мүмкін болады.

Ұлы Дала тұрғындарының бірлігі, ынтымағы, бірегейлігі қоғамдық қатынастардың адамдар арасындағы әділеттілікке негізделгендігін айғақтайды. Қазақтардың билік құру дәстүрін зерттеушілердің дені билердің өте әділетті,

шешен, бәрінен бұрын адал, таза болғандығын атап көрсетеді. Халық жадында аттары аңызға айналған билер аз болмаған, әр жүздің, әр тайпаның, рудың билері болды. Билер мектебінің алдын көрген, ата-бабасынан келе жатқан дуалы ауыз, орақ тілді, кара қылды хақ жарған қазақтың соңғы биі Абай болды. Қазақтар арасында би атанғандардың ұзын саны 500 ден аса деген мәлімет бар. Абай заманында соңғы билердің билік құрған кездері артта қалып бара жатты. Ең бастысы халықты бірегейлендіру мен біріктіруде қоғамда билер институтының реттеушілік қызметінің зор болғанын көрсетеді.

Көшпелі қазақ қоғамындағы хандық биліктің өзіне тән ерекшелігі тұрақты әскері мен тармақты жүйеленген күштеу құрылымы болмаған. Билерінің үкімдері мен кесімдеріне хан жарлығы жүрмеген. Билер болса қоғамдық өмірдің әр саласында, сол кездегі әлеуметтік-экономикалық жағдайлардың мүмкіншілігіне қарай әділ шешімін кесіп отырған әрі дана, әрі шешен, әрі төрешінің рөлін атқарған. Дәстүрлі қазақ қоғамында әділ билік өте жоғары бағаланған. Сондықтан да би қызметіне жеке адам тағайындалмаған. Жеке тұлғаның билік айту құқы қоғамдық пікірмен мойындалған. Билер философиясының негізгі тұғыры әділеттілік пен адалдық. Олардың өмір философиясының императивтері ешқашан мызғымайтын беріктігімен сипатталды. Ал сахардағы демократиялық үрдістер билер институтына берілген еркіндік арқылы айшықталады.

Ел басына күн туған шақта халықтық философия мәселесі, сана мен билік арақатынасы өмір қажеттілігі ретінде бірінші орынға қойылды. Осы кеңістік пен уақыт аралығында қазақ даласында атақты үш би – Төле, Әйтеке, Қазыбектер билік құрған кезеңдер еді. Олардың әлеуметтік мәселелерді шешудегі тапқырлықтары мен көрегендіктері даналыққа толы философиямен көмкеріліп аңызға айналды. Мәселені шешу тәсілінің өзі, ұрымтал тұсты дөп басатын сан қырлы әдістерге толы болды. Бұл әдіснамалар ақиқаттың мәңгілік заңын сақтауға қызмет еткен тетіктер болуымен сипатталады. Бұл жерде биге шешендік өнер аздық етеді. Дәстүрлі рулық қоғамның салт-санасы, тұрмыс-тіршілігі мен тынысы көкейінде сайрап тұруы қажет. Мысалы, сахара жұртшылығының қайшылықты әдет-ғұрыптары мен рәсім-салттары тұрғысындағы «барымта» деп жүргені, өзге мәдениеттерде қылмыс болып саналады. Қазақ арасында барымта ұрлыққа жатпайды. Сондай-ақ қазақтар қыздарын ықтиярсыз, қалыңмал алып күйеуге бере салатын. Ал дәстүрлі қазақ қоғамында ерлі-зайыптыларға айырылысуға мүлдем тыйым салынған. Егер ер адам қызға ғашық болып қалған күннің өзінде, әйелін тастап кетуге құқы жоқ. Ол тек қана бірінші әйелін толық қамқорлығына алып, жеке үй етіп барып, екінші әйел алуына болады. Ал әйелі болса басқа біреуге кетуге, екінші күйеуге тиюге құқы жоқ. алайда далалық тарихта мұндай оқиғалар жоқтың қасы болды. Билер өз заманының архаикалық осындай қаталдықтарын қолдады. Бұл жерде олардың ата-бабаларының салып кеткен жолын құрмет тұтатындығын көруге болады. Қазіргі кезең тұрғысынан алғанда адам құқығы әділетсіз бұзылған болып есептеледі. Алайда бидің шешімін бұл жерде әділетсіз дей алмаймыз. Қоғамдағы әділетсіздік кінәлі. Ол сол кезеңдегі қоғамдық жүйелердің тәртібіне байланысты болды.

Қазақ елінің далалық демократиялық ұстындарын кәдір тұтып оларды жетілдіріп қана қоймай, іс жүзінде сөз өнерінің философиясын жасады. Билер

философиялық ойының орталық ұстындары ізгілік тірегі болған мейрімділік, кешірімшілдік, шыншылдыққа қарама-қарсы өтірік айту, зорлық көрсету, ұрлық жасау, жалқаулық сияқты жаман әдеттер философиялық ұғым-түсініктердің диалектикасы болды. Далалық философиялық мектептің атқарған үлкен ісі «обал – сауап», «адал – арам» аражігін ұрпақ зердесінде мәңгілік ұялата білу болып табылады. Санаға саңлау, жүрекке иман ұялата білу шешендік өнермен қатар тәлімгерлік тәжірибенің арқасында ғана мүмкін болады. Билер алдын көрген ұрпақ өмірмәнділік құндылықтарды мақсат етіп, болашаққа үміт-сеніммен қадам басты. Бұл билік жүргізу өнерінің әмбебаптылығы арқылы жүзеге асатын іс. Күншілдік, қызғаншақтық, іштарлық сияқты кесірлерден арылудың жолдарын, осыларға керісінше – кешірімді болу, жамандыққа жақсылық жасау сияқты оңды қылықтардың жетекшілік етуі адамдықтың басты белгілерінің бірі.

Нағыз адамның жүрегі әрқашанда жақсылықтың ұясы болуға тиіс. Әрбір жеке адам өзінің рухани жетілуі үшін теріс пиғылдардан арылуы тиіс. Билер өз туындылары арқылы адамның ішкі жетілуінің шамшырағы, ізгілікті істерге жетелейтін тәлімгерлік түріндегі философияны жасады. Олардың даралық, тұлғалық келбеттері адамға деген махаббаттан, оларға үнемі жақсылық жасау тілегінен, кешірімшілдік, мейірбандық қасиеттерімен көмкерілген. Қазақ қоғамындағы билер атқарған ұлы істер, адамды рухани жетілдіруге бағытталғандығымен де құнды.

Жаһанданудың қарқындап жайылуына байланысты өрши түсетін құбылыстар қазақстандық рухани кеңістікте де орын алуда. Демек адамды рухани жетілдіру тетіктерін іске қосу қажеттілігі туындайды. Қоғамның алға қарай қарқынмен дамуына адамдар өздерінің іс-әрекеті арқылы тікелей қатынасады. Қазақ болмысы әрқашан адамгершілікті, ізгілікті басты бағдар еткен. Қазақ билері осындай тұғырлы да, ізгілікті түрдегі әлеуметтік әділеттілікті іс жүзінде өз заманы тұсында жүзеге асырды. Билер ұстанған осы қағидат қазақ ментальдығының мазмұнына айналды. Қазіргі кезеңде қазақ үшін жана сынақ келді. Рухани-адамгершілік мұраттар қазақ ділінің нағыз өзегі болып табылатын құндылықтар болғандықтан, өрелі де өркениетті елдер қатарынан табылу үшін ынтымақ, бірлік, адамшылық қадір-қасиетімізді сақтап, бабалардан мұра болып келе жатқан салт-дәстүрлерімізді жаңғырта отырып ұстансақ көштен қалмасымыз аян.

*Главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук Г.Г. Барлыбаева, тема доклада: «Философия казахского просвещения как фактор формирования национальной идентичности народа».*

- Начиная с 50-х годов XX столетия слово «идентичность» становится необычайно популярным в научной литературе. Термин «идентичность» вошел в обиход благодаря работам профессора Гарвардского университета Эрика Эриксона, психолога по образованию. Следует заметить, что этот термин, ставший одним из ключевых понятий социальных наук, основательно потеснил, а кое-где и полностью вытеснил привычные термины вроде «самосознания» и «самоопределения». Национальная идентичность является в значительной степени продуктом национальной истории и культуры, обуславливается историческими

традициями, сформировавшимися в течение многих поколений, национальными мифами, символами, стереотипами поведения.

На вопрос: «Что такое национальная идентичность?» можно смело утверждать, что национальная идентичность – это и национальное самосознание, и национальное самоопределение, и национальный характер, и душа народа, и национальная самобытность, и национальный менталитет. Произошла просто, на наш взгляд, какая-то определенная потеря доверия к традиционной понятийности и традиционной терминологии. Если мы согласны с тем, что национальная идентичность является продуктом национальной истории и культуры, то философия казахского Просвещения, несомненно, – это важный этап в формировании национальной идентичности казахского народа.

Возникновение просветительства было подготовлено всем ходом развития казахского общества, а само просветительство явилось закономерным следствием, выросшим из глубокой потребности поиска путей для выхода из затяжного кризиса. Идеология просветительства в казахской мыслительной традиции не была привнесена извне, она – плоть от плоти результат эволюционного развития духовности казахского народа.

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

Казахское Просвещение – одна из конкретных, национальных форм исторического существования просветительства. Совпадая во многом с просветительским движением в России и Западной Европе, просветительство в Казахстане имело и свою специфику, обусловленную особенностями исторического и национального развития казахского народа, его духовного мира. Изучение духовной жизни казахского народа помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, нашего мироощущения и прививает столь недостающую в наше время способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах.

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

Гуманистическое звучание и высшая ценность казахской философии Просвещения заключаются в том, что она искала пути обновления человека, старалась принести ему добро, усовершенствовать человека, в силу и возможности которого она верила. Казахские просветители призывали уважать человека не по его происхождению, не по занимаемому им в обществе положению, не по знатности и богатству, а по тому, что несет человек людям, каков его духовный мир. «Качества духовные, – утверждал один из самых ярких казахских мыслителей и просветителей Абай, – вот что главное в человеческой жизни. Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его осмыслен, и достаток уместен» [Абай. Слова назидания. – Алма-Ата: Жазушы, 1970. – С.17]. Нравственные требования представителей философии казахского Просвещения, обращенные к каждому человеку, сохранили свою актуальность по сей день.

Казахские просветители были убеждены в том, что современный им казах и казахское общество далеки от просветительского идеала, а их существование трудно назвать достойным человека. По существу, казахское Просвещение сыграло ту же роль, что и европейское Просвещение в борьбе со средневековым мировоззрением. Казахская просветительская мысль разоблачала старые, застывшие взгляды на мир, место человека в традиционном обществе, традиционный образ жизни казахов и пропагандировала нового человека – активного и просвещенного. Казахское просветительство боролось со старыми и отжившими свой век взглядами на мир и человека, которые в новых экономических и политических условиях препятствовали развитию человека и общества.

Размышления о свободе, роли просвещения, труда в развитии человека, проблемы нравственности занимали умы представителей казахского Просвещения. Интереснейшее суждение об этой проблеме в духовном наследии Абая высказывает Ж.М. Абдильдин: «Абай... ввел в казахское общество новое понимание категории труда. Разумеется, казахи понимали и имели представление о труде и до Абая. Однако в их представлении труд являлся обычной формой деятельности наряду с такими формами, как есть, пить и т.д. В их традиционной культуре, когда речь шла о труде, больше подчеркивалась отрицательная его сторона. Он рассматривался как то, что отнимает покой, радость и счастье человека. В отличие от такого представления, Абай открыл и внедрил в казахское сознание принципиально новую трактовку труда. Согласно философу, труд – не просто функция, а фундаментальный принцип человеческого бытия. Поэтому имеет громадное значение в развитии общества, в формировании личности» [Абдильдин, Ж.М. Абай как великий мыслитель и гуманист // Абай. Наследники. На перепутье... – Алматы: Агентство «Аль-Халел», 1995. – С. 90]. Как и европейские философы-просветители, казахские мыслители выдвигали идеи о необходимости утверждения новых представлений о человеке, его роли в обществе, о человеческих ценностях и нравственном выборе.

Возрождение подлинного интереса к собственным философским истокам укрепляет национальное самосознание, а, значит, национальную идентичность народа. Идея казахских просветителей о том, что нация должна мобилизоваться,

консолидироваться и развивать свои внутренние механизмы самодостаточности, конкурентоспособности и народной мощи, глубоко созвучна идее «Мәңгілік Ел», ставшей в настоящее время национальной идеей современного казахстанского общества. В эпоху глобализации, в условиях поиска национальной самобытности и трендов духовного развития, философия казахского Просвещения выступает важным фактором формирования национальной идентичности казахского народа, отвечает самым актуальным задачам сегодняшнего дня и определяет направление будущих перспектив.

***ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, PhD докторы Б.Е. Молдағалиев. Баяндама тақырыбы: «Қазақ философиясының заманауи ерекшелігі туралы».***

- Қазіргі технократиялық басымдылықтарды қабылдап жатқан заманда тілдің ішкі әсемдігі, нәзіктігі, үйлесімділігі әлсіреу үстінде, тіл өзінің бойынан жаңа қырларын танытып, жаһандану процестерінің лингвистикалық малайына, қызметшісіне айналған. Ол өз кезегінде этникалық сұрықсыздандуды насихаттайтын, тарих үрдісінде өзіндік еркіндігі жоқ қызметшісіне айналуда бейімділігін танытуда. Жаһанданудың объективті құдіретті күші әрқашанда тілдік ерекшеліктердің даралана түсуіне немқұрайлы қарайды. Тіпті, керісінше, ол әлемнің тілдік нигилистеніп, сан алуан мәдени даралықтардың ғаламдық синтезделу процестеріне бағынышты болғанын қалайды, онсыз ғаламдық интеграция жүзеге аспасы белгілі.

Соның өзінде өткен ғасырда тілдің өзіндік табиғаты, әлеуметтік кеңістіктегі сипаты ғалымдар арасында әр түрлі тереңдіктегі философиялық пайымдауларды туындатқаны белгілі. Мәселен, Мартин Хайдеггер сияқты ойшыл ақиқатқа сәйкес келетін адами ойлаудың терең сипаттамасын анықтау үшін таңдау терминін ғылыми ізденістеріне енгізген еді: сөйтіп, ол жалпы болмысты көруге болмайды, оған тек құлақ салу керек деген тезисті ұсынады. Метафизикалық ойлауды бағындыру еуропалық мәдениеттің сан ғасырық орындалмаған, арман болып қалған мүмкіндіктерінің қатарына жатады. Автор әріптестеріне Антика заманында өмір сүрген Сократқа дейінгі Грекияға оралуды талап етеді.

Қазіргі кезеңдегідей тілді құрал ретінде қарастырудан тіл негізінен техникаланып және ақпарат алмасу құралына айналып, шынайы тілдік ажарынан, ойды тереңдетіп айту мен сөйлеу мағынасынан айрылатындығы айтылады. Сөйтіп, Хайдеггердің пайымдауынша, тарихи адам мен оның мәдениетін болмыспен байланыстырып тұрған соңғы желі жоғалады да, тіл өлі нәрсеге айналады. Сондықтан тілге деген жаңаша көзқарастың маңызды екендігі баса айтылады. Ойшылдың пікірінше, жалпы адамдар өзара тілмен сөйлемейді, ал оның орнына тіл өзіндік дербес құбылыс ретінде адамдарға арнап қозғалыс жасап, адамдармен сөйлейді, байланысқа түседі. Қалайда тіл мен ойлау өзара байланыста болатыны айқын. Міне осы байланысты рухани мағынадағы негіздер көмкеріп отырса, онда тілдің өркениеттік сапасы биіктей түсері анық. Жалаң прагматизм тілдің мағынасын жұтаңдатады. Әлеуметтік прагматизм мәселесі қазіргі қазақстандық қоғамда кеңінен айтылуда. Сондықтан бұл әлеуметтік мәселені қазақ философиясы тұрғысынан зерделеуден өткізген де орынды.



Еуропа тарихының Қайта Өрлеу заманында ғылым мен техникаға Еуропалық мәдениеттің бетбұрыс жасаған уақытынан бастап әлемде рационалистік, прагматистік бағдардың кең қанат жая бастағанын байқаймыз. Сөйтіп, Еуропалық діл мен қисын мәдени дамудың терең іргетастары жөнінде өз тандауын жасайды. Яғни қоғам мен адамның өмір сүру болмысында, дүниедегі күрделі қатынастар мен байланыстар айрығында барынша ақылдың, немесе негізінен зерденің жетілуіне арқа сүйеу үрдісі басталады. Сөйтіп, осындай зерделенген өркениеттік бағдар адамдарды, мәдениетті діни сенімдерден барынша алыста та түседі. Дегенмен, діни сананың дағдарысы жана дүниетанымдық қадамдар жасауға итермелейді, зиялыларды тығырықтан шығуға итремелейді. Міне, осы жолды табу мақсат.

Қазәргі заманда мәдениеттер сұхбаты кезеңінде жалпы халықтық мәмілеге келтіруге ықпал ететін әрбір құбылысты бағалаған тиімді. Міне, осы тұрғыдан еуразиялық идеясын рухани құндылық деңгейіне көтеріп, бұрынғы кеңестік етенелесудің, бірыңғайланудың орнын дәйекті түрде баса алса, тәуелсіз еліміздің саяси, мәдени, рухани біртұтастығына, тұрақтылығына нұқсан келтірмесе, яғни мәдениеттерді синтездеуші рөлді атқарса құба-құп деп қабылдауға болатындай. Бұл мәселедегі маңызды нәрсе ретінде мемлекеттілікті әлеуметтік-мәдени тұтастықтың факторы ретінде бағдарға бет бұру, сөйтіп, ұлттық сананың, мәдениеттің, құндылықтардың өрбуіне, дамуына кедергі болмауды атауға болады.

Рухани дамудың негіздері толық қаланбаған елде идея сан қилы бағытта өрбиді, ал мемлекетте өмір сүретін барлық азаматтардың игілігіне, мүддесіне қызмет етсе құба-құп. Ал әртүрлі этникалық, діни, әлеуметтік топтарды бір-біріне карама-қарсы коюды, олардың ірге жігін ашуды мақсат еткен жалпымемлекеттік идея түбінде сол елдің ыдырауына, мемлекеттің құлдырауына әкеліп соғады. Мұндай жағдайды Кеңес Одағының ішкі саясатынан байқауға болатын еді. Онда орталықтың абсолютті басымдық дәрежесі қоғамда басты идеяға айнала бастаған уақытта одақ өз өмірін тоқтатты. Жалпы империялардың бәріне тән ортақ осал жер – күшке сеніп жүйені ұстап тұру әдеті мен дәстүрі. Сондықтан әр түрлі империялар тарих сынағына шыдамай үнемі ыдырап кетіп отырды. Қазіргі Қазақстан кара күштен гөрі рухани дамуды индустриалды-инновациялық дамумен байланыстыра отырып дамудың жолын басымдық етеді және осындай өркениеттік жолды таңдаған елдермен әртүрлі қарым-қатынастарды орнатуға дайын екендігін әлемге паш етті.

Ә. Нысанбаев қазақ халқының жаңа тарихи кезеңдегі рухани-әлеуметтік, саяси жағдайын талдай отырып, «...кеңес дәуірі кезіндегі үзіліп қалған рухани-мәдени байланыстарды қайта жаңғырту мәдениетіміз бен тарихымыздың жаңаша түрленуіне ықпал етері сөзсіз. Олардың өз халқының қайталанбас руханилығын, этникалық тұтастығын сақтап қалу себептері – оның қайта жаңғыруына тарихи мүмкіндік туатынына деген сенім мен өз тағдырының иесі болатындығын шексіз қалаушылық еді», – деген кесімді ойын ортаға салады [Нысанбаев Ә.Н. Қазақ диаспорасы және қазақтану // Нысанбаев Ә.Н. Қазақстан. Демократия. Рухани жаңару. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. – 416 б.]. Осындай ішкі бірлікке деген ұмтылыс әрбір ұлттың мәдениетін біріктіруші механизмдердің рухани

іргетасы болып келеді, онсыз мәдениетіміздің өзіндік құрылымы әлемдік тарихи процесс көшінің соңында, өркениеттіліктің ақырында қалуға да болады.

Заманауи әлеуметтік шындықта тәуелсігімізді анықтап, алды-артымызды түгендеуді қолға алған заманда ең негізгі іргелі құндылық – рухани бірлігіміз мен мемлекеттік біртұтастығымызды сақтап қалуды ойлауымыз орынды. Қазақстана Республикасының егемендігіне қауіп енді жоқ, тәуелсіздік толықтай еліміздің Ұлы даласында бекіді деушілер де табылады. Дегенмен еліміздің әлеуметтік, рухани, материалдық іргетасын күн сайын нығайтқан сайын көптеген мәселелердің шешімі оңтайлы және тиімді түрде шешу қажеттігі туындайды. Солардың қатарына ұлттық философиясын орта және жоғары оқу орындарында талапқа сәйкес дәрістеу жатады. Білім мен ұлттық тәрбие қатар жүруі керек.

***ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD докторы Д.М. Жаңабаева, баяндама тақырыбы: «Ұлттық мәдени дәстүр аясындағы бірегейлік мәселесі».***

- Заманауи әлемдегі ұлттық бірегейлік мәселесі түбегейлі трансформацияны басынан өткеріп жатыр. Жалпыадамзаттық этика, жаһандық деңгейде ойлау және жаһандық бірегейлік қалыптасып келеді. Ғылыми еңбектерде ұлттық бірегейлікке деген көзқарас пен қазіргі жағдайдағы оның қажеттілігінің айырмашылықтары бар. Бірі, оны жаһандық бірегейліктің қалыптасуы барысындағы кедергі деп санайды, себебі ұлттық бірегейлік қазіргі әлемдегі мәдени жаңғыруға ықпал етпейді. Ал бірі, ұлттық бірегейліктің тұйықтығы мен консерватизмділігіне қарамастан, әлемді полимәдени қалпында сақтап қалуға тырысуды алға тартады. Осы мәселе төңірегінде пікірлер сан алуан, ұлттық бірегейлікке ненің кері әсер ететіндігін, оның қоғам дамуына пайдасын анықтауға қатысты бірыңғай жауап беру мүмкін емес, себебі әр халықтың өз дәстүрі мен мәдениетіне деген қажеттілік деңгейі де әртүрлі. Қазіргі жаңа заманда орын алып жатқан миграциялық толқынға байланысты Еуропаның негізгі халықтарының өзі ұлттық бірегейліктеріне назар аудара бастады. Өзге мәдениеттің ықпалы еуропалық мәдениеттің болмысы өзгерген іспетті, мигранттардың жаппай ағылуынан Еуропаның ұлттық келбеті өзгеріске ұшырады. Жаңа еуропалықтар байырғы халықтың мәдени құндылықтарын қабылдап, бөлісуге асығар емес, керісінше өз ұлттық салттары мен дәстүрлерін сақтап қалуға тырысады. Ұлттық бірегейлік — мәдени тәжірибені тасымалдаудағы маңызды құрал болып табылады. Осылайша, ұлттық бірегейлік арқылы индивид біріншіден, өзін өзгелермен салыстыру арқылы этникалық Менін анықтайды, екіншіден, этникалық қауымдастықтар өз мәдени дәстүрлерін, құндылықтары мен салттарын сақтап қалатындай мүмкіндіктері бар. Сондықтанда ұлттық мәдениеттің жоғалуы ауыр соққы ретінде қабылданады

Қазіргі таңда жаһандануды қабылдамау себептерінің бірі ұлттық мәдениеттен бас тартқан жаңа жаһандық мәдениеттің орнап қалу қауіпі болып табылады. Бұл жағдайда индивид өзіне үйреншікті емес жаңа құндылықтар жүйесінің шеңберінде қалып қойып, оның дүниетанымы бұзылып, психологиялық ахуалына ықпал етіп, агрессия мен фрустрацияға ұшыратуы ықтимал. Түрлі

мәдениеттердің тоғысуы аясында мәдени бірегейлік қашан да бірінші орынға шығады. Қауіп-қатердің алдында адамдарды біріктіруші құрал ретінде болды. Он сегізінші ғасырға дейін бұл мәселе тек жергілікті сипатта ғана болса, колониалды экспансия кезінен бастап ауқымды мәселеге алмасты. Колонистер жергілікті халықтарды еуропаландыруды аборигендерді мәдениетке үйрету, даму жолы ретінде қарастырды. Алайда қазіргі заманауи әлемде жаһандандудың қозғаушы күштері жеке мемлекеттер емес, трансұлттық корпорациялар, интернет, бұқаралық мәдениет және халықтың жаппай қоныс аударулары болып кетті. Ал мигранттардың жаңа елге келіп, жергілікті халықтармен ассимиляцияланбай диаспора құруы нәтижесінде мәдениет белгілі бір территорияның аясында біртұтас емес, ұлттық өзегінен ажыраған шашыраңқы көрініс ретінде ғана болады. Мұның өзі ұлттарды бөліп, мәдени кеңістік ұғымын, жалпы бірегейлікті өзгеріске ұшыратады.

Қазіргі таңда жаһандану белең алған техноқұндылықтардың кеңістігін ұлғайта отырып, жаһандық мәдениетті қалыптастыра отырып, ұлттық мәселенің аясын тарылып отыр. Ұлттық құндылықтар мен дәстүрлер өз позицияларын жоғалтса, ал жаңа дүниелердің идентификацияға қажетті болып табылатын тамырлары жоқ. Алайда, ыдырау жағдайында ұлттық бірегейлік арқа сүйер тірек, өзінді анықтайтын пана ретінде болады. Осылайша заманауи әлемде қарама-қайшы жағдай туындайды: жаһандандудың ықпалы күшейген сайын, ұлттық сана-сезім артады, ұлттық идеяға деген қоғамдық қызығушылық туындайды, өз мәдени дәстүріңе оралып, нәтижесінде ұлттық бірегейлік нығая түседі. Мысалы, Жапонияда өз ана тілдерін бұзбау мақсатында сырттан енген сөздерді қолдануға тыйым салатын заң қабылданды, себебі мәдениетті сақтап қалу үшін бұл өте маңызды. Шетелдік азамат жапондық қоғамға қаншалықты сіңісуге тырысса да, ол соншалықты қатаң түрде одан бас тартады, яғни ол өзін жапондықтардың дәл өзі сияқты ұстанғанымен, сол тілді еркін меңгергеніне қарамастан, антропологиялық тұрғыдан жапон болмаса, жапондықтар үшін «өзге» болып қала береді.

Қазіргі таңда өркениеттің басты көрінісі ретінде бірегейліктің, мәдени ерекшелікті сақтап қалу ұстанымы нығая түседі. Халықтың тарихы мен мәдениетін зерттемей, этностық дамудың бастауын, қазақ мәдениетінің рухани және өнегелік құндылықтарын ұғынбай заманауи Қазақстанның ілгері жылжуы екіталай. Қазақ халқының рухани тарихында тарихи үдеріс пен этноәлеуметтік шынайылықтың құндылықтық-мәндік негізін құрайтын ұлттық бірегейліктің бастауы жатыр. Қазақ мәдениетінің даму тарихында жинақталған рухани құндылықтар заманауи мәдениеттің тарихи-мәдени негізін құрау қажет. Көшпенді өмір сүру салты өз ізін қалдырып, халықтың мәдениетінің, ділінің, салт-дәстүрін ерекшелігін анықтап берді.

Рухани мәдениетті адам мен қоғамның рухани өмірінің барлық тұстарын қамтып өтетін адамзат іс-әрекетінің бір саласы ретінде қарастыруға болады. Ол жеке адамның ішкі әлемін, рухани құндылықтарды жасау мен сақтау формасын көрсетеді. Қазақ халқының рухани мәдениеті рухани-өнегелік және

құндылықтық сананы қалыптасырудағы мүмкіндігі жоғары болып табылатын дәстүрлі мәдениеттің маңызды тұстарының бірі. Замануи әлемде бұрынғыдан да бетер қоғамды нығайту факторы ретінде бірегейлікті қалыптастырудың маңызы артып келеді, аймақтық бірегейлік формасы ретінде, ұлттық сананың құрылымы ретінде бірегейлікті қалыптастырудың ұлттық-мәдени аясы өсіп келеді.

Тәуелсіздік алғаннан кейін, еліміздің мәдениетінде көптеген идеологиялық догмалар өз мәнін жоғалтып, жаңа құндылықтар қалыптасты. Жаһандану аясында өзінің төл мәдени дәстүрі бар, адамзат мұрасындағы жоғары құндылықтарға ие өзіндік мәдени кеңістігі бар еліміздің беделін қалыптастыру маңыздылыққа ие. Мұндай жағдайда дәстүрлі құндылықтардың қазіргі заманның талаптарымен үйлесімді жол табуын нысанаға алып, сол құндылықтарды қоғамның мәдени тұтасуына бағыттау маңызды және олар қазіргі мәдениеттің тарихи-мәдени негізін қалайды. ХХІ ғасыр аясында мәдени кеңістік томаға-тұйықтықтан әлдеқайда арылды, әр халықтар арасында сұхбат орнап, алмасу үдерісі белсенді жүрді. Осы тұрғыда қазіргі таңдағы қазақстандық қоғамның мәдени тұтастығын қалыптастырудағы дәстүрлі қазақ мәдениетінің бойындағы құндылықтардың біріктіруші рөліне назар аударып, қарастыру маңыздылығы алға тартылып отыр.

***ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері Г. Нүсіпова, баяндама тақырыбы: «Қазақ дүниетанымындағы бірегейлік пен еркіндік».***

- Қазіргі кезде әрбір мемлекет үшін ұлттық бірегейлік ең маңызды мәселелердің бірі болып табылады. Ұлттық бірліксіз, ұлттық тұтастықсыз, ортақ ұлттық мүдделер мен құндылықтарсыз мықты және тұрақты мемлекетті елестету мүмкін емес. Ұлттық бірлік күштірек болған сайын, азаматтық жауапкершілік пен өз ұлтына деген жанашырлықта соғұрлым жоғары болады. Кез келген дамыған ұлттың негізі бірнеше этникалық жіктерден құралады. Этникалық бірігу, бірегейлену мемлекеттік ауқымда емес, ұлттық ауқымда жүзеге асуы қажет. Мұндай бірігу мемлекеттің іргесін бекітеді, ұлттың да рухани-мәдени жағынан жетілуіне, кемелденуіне әкеледі. Осындай ұлттық бірегейлену процесі неғұрлым тез жүзеге асқан сайын экономикалық өсу мен даму, ұлттық қауіпсіздіктің нығаюы, азаматтық қоғам құруға талпынған демократиялық реформаларымыз орнықты болар еді.

Ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы негізгі факторлар: тарихи аумақ (немесе мемлекеттің халықаралық құқыққа бағынуы), жалпы тіл, экономика, дін, мифтер мен тарихи жады, бұқаралық мәдениет, халыққа арналған жалпы заңдар мен міндеттер болып табылады. Ұлт және ұлттық бірегейлендіру ұзақ тарихи даму кезеңі ғана емес, интеллектуалды элита мен мемлекеттің бір мақсатқа ұмтылуының нәтижесі. Сондықтан да, ұлттық бірегейліктің қалыптасуын зерттеу қазіргі саяси және әлеуметтік-мәдени процестерді түсінуге, посткеңестік кеңістіктегі мемлекеттердің қоғамдық пікірін өзгертуге, ішкі және сыртқы саясатты талдауға, посткеңестік кеңістіктегі мемлекеттердің даму сценарийлерін болжауға, сондай-ақ мемлекетаралық және халықаралық қатынастарды құруға, ұлттық сана-сезімді ойдағыдай қалыптастыруға ықпал етеді.

Қазақ халқының бірегейленуі және біртұтас ұлт болуы әлдеқашан қалыптасты деп айтуға болады. Өйткені, рухани-мәдени әлемімізбен бірге көшпелі өмір салтымызды, дәстүрімізді, мәдениетімізді, тілімізді ешқандай отарлау саясаты бұза алмады. Қазіргі таңда қоғамға қажет нәрсе ұлттық бірегейлік болғандықтан ол сол халықтың рухани құндылықтары арқылы көрініп, жүзеге асып отырады. Ол ұлттық тәрбие, ұлттық мәдениет, білімі, интеллектуалдық қызметі, қабілеті, өнері, еңбекқорлығы, жауапкершілігі, еркіндігі, діни сауаттылығы негізінен көрінеді. Рухани құндылықтарын бағалаған қоғам ғана ұлттық бірегейлігін сақтайды.

Рухани даму, рухани жетілу адамдардың бостандығы мен еркіндігі мүмкін болған жағдайда ғана іске асады. Осыған орай, елдікті еркіндіктен, бірлікті адамгершіліктен іздеген қазақ философиясындағы жыраулықтың тәлімгерлігі басым. Қазақ халқының ақын-жыраулары адамгершіліктің құндылығын дәріптеп, өтпелі кезеңнің бейнесін жасады. Тұлғаның қоғамға деген түсінігі анықталып, сергек сезім, көтеріңкі рух адамның өзіне деген сенімін күшейтті. Жыраулар адамгершілік көзқарасты құрметтеу, соның құндылықтарын баптау арқылы дәстүрді жаңғыртты. Жыраулардың әр сөзі және әр образы көркемдік ықпал мен моральдық бедел, сонымен бірге өзіне бағындыратын күш қуатқа ие болды.

Қазақ философиясының тарихын зерделеуде І. Ерғали, адамның еркіндіксіз, өз басының бостандығына өзі ие болмайынша оның бойында рухани жетілуі болмайтындығын, сонымен қатар әлеуметтік-орта мүмкіндікке жол бермесе, егер оның жағдайы жасалынбаса адамның рухтық дамуы да тежелетіндігін атап көрсеткен болатын [Ерғали. И.Е. Философия как духовная деятельность. – Астана, 2003. – 283 с.]. Адамның қандай болуы, кім болатындығы өзінің таңдау еркіндігінде. Адам өзінің еркіндігін дұрыс пайдалана алмаса, онда жаман жолға оңай түсіп кетуі ғажап емес. Бұл жерде адам еркіндігі мен таңдау еркі анық, сондықтан адам шешімді өзі ғана қабылдайды. Бұл идея ақын-жыраулардың шығармаларында да айқын көрінеді. «Еркіндік – адамды өзіне қалайда бағындыруға тырысатын сыртқы құбылыстарды жеңетін идея» [Раев, Д. Қазақтың шешендік өнері: философиялық пайымдау. Алматы, Ценные бумаги, 2001. - 228 б. - 10 б.]. Осы идеялары арқылы ақын-жырауларымыз біздің бүгінгі өмірімізге, тәуелсіз, егеменді ел болуымызға рухани негіз болды деп айта аламыз.

Кез келген халықтың өзінің рухын қалыптастыратын ақындары, жазушылары, философтары, қоғам қайраткерлері болады. Қазақ халқының ұлы ойшылы Абайды солардың қатарына жатқызуға болады. Абай қазақтың рухани болмысының еркіндігін паш етті, оның шығармашылығының адамгершілік деңгейі өте жоғары, ол өз халқының рухани өмірімен, өзінің өмір сүрген дәуірімен берік, біте қайнасқан адам. Ойшыл қазақ қоғамының әлеуметтік сыншысы ретінде өзінің толғаныстарында адамзат тіршілігінің мағынасы мен мәніне және халқымыздың тіршілік дәстүрлеріне бойлай отырып, оның негізгі мәнін ашып көрсетті. Ол халқын жек көргендіктен емес, керісінше, жаны ашығандықтан сыншыл болды. Ұлтының шындалу қажеттігін сезінгендіктен,



қайрау мен намыстандыру арқылы ішкі психологиялық дүниесінің қайтадан жаңаша құрылу қажеттігін ұсынды. Ол халқының өзіндік ішкі ұлттық Менін оятуды көздеді, «Қалың елім, қазағым қайран жұртым» деп басталатын толғауында өзінің ішкі психологиялық сезімдерін халқына бағыштағаны анық байқалады, сонымен қатар өкініші пен күйініші де сезіледі. Абайдың ұстанымының негізгі идеясы, ел ішіндегі бірлік пен татулық, әділеттілік пен адамгершілік, білімділік пен зиялылықты жаңғыртуды көздейді.

Абай дүниетанымындағы еркіндік мәселесі тек философиялық қана емес, этикалық тұрғыдан да айқын. «Орынды іске жүріп ой таппаған, Не болмаса жұмыс қып, мал бақпаған. Қасиеті болмайды ондай жігіт, Әншейін құр бекерге бұлғақтаған» деген тұжырымдарында ой еңбегімен немесе дене еңбегімен шұғылданбай тірлік кешудің мәнсіз екенін айтады. Егер осындай еркіндік болатын болса, ондай адамның «қасиеті болмайды». Адамның бос уақытының еңбекпен өтуі еркіндіктің шектелуі тәрізді, бірақ еңбек еркіндікті шектемейді. Осы шектелу еркіндіктің шектелмеуіне алып келеді. Адам еркіндігінің абсолютті сипаты оның қоғамдағы еңбектен азат болуымен өлшенбейді. Демек, еркіндік өзінің қоғамдық талаптарының шеңберінде іске асып отыратын өзінің Менінің жауапкершілік деңгейі болып табылады. Абайдың дүниеге көзқарасы, дүниетанымы, оның философиялық ой-әлемі өзіне ғана тән, оның шығармашылығының өзегі «Адам бол» деген философиялық идея. Қоғамдағы бір адамның жан-жақты жетілуі қалған адамдардың да соны үлгі тұтып кемелденуінің алғы шарты. Нағыз рухани жетілген адам өзінің барлық танып-білгендерін, оқып-тоқығандарын басқа адамдарға, ел-жұртына, адамзатқа бағыштайтын шығармашыл тұлға екені белгілі.

Қазақ халқының ғасырлар бойғы жиналған рухани дүниесі ақыл таразысынан өтіп, адамның ар-ожданы алдында есеп беруі арқылы адамға үлкен жауапкершілікті жүктейді. Бұл жерде қаншама ғибратты үлгі аларлық, жамандыққа тоқтау, жақсылыққа жол ашудың көздері бар. Сондықтанда қазақ халқының ақын-жыраулары мен ұлы ойшылдарының өз елінің болашағы үшін жүргізген күресі, көзқарастары, дүниетанымы қазіргі Қазақстан мемлекеті үшін, өскелең ұрпақ үшін рухани мұра, саяси сабақ бола алады.

*Ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук, Г.Р. Коянбаева, тема доклада: «Ценностные контенты проектов модернизации общественного сознания Казахстана».*

- Современное казахстанское общество переживает сложный исторический период осмысления духовных оснований широких модернизационных проектов. Необходимость модернизации общественного сознания определяется множественностью факторов социально-экономического характера, главным из которых является настоятельная потребность быть конкурентоспособным в мире, переживающем значительные изменения как в экономической, так и духовной сфере. Перед Казахстаном стоит задача найти собственное место в мире, переходящим на новый технологический, информационный и духовный уровень. Важнейшим



показателем процесса изменений является трансформация духовной сферы, в которой идет явное противостояние традиционной консервативной модели и инновационных трендов, в большей степени отрицающих традиционность, как тормоз на пути формирования нового человека.

Новые глобальные модели духовности предлагают форматирование человека на основе отрицания прежних фундаментальных ценностных оснований. Отказ от так называемых духовных «скреп», глубинных архетипических констант, цементирующих групповые общности, попытки воспитания «Человека мира», лишённого гражданской, этнической, гендерной идентичности стали принципиальной основой для неолиберальной идеологии глобализма, распространение которой в системе координат казахстанского общества мы сегодня наблюдаем. Особенно это касается подрастающего поколения, формирующего в условиях полной информационной эклектики СМИ. Невыработанная способность критического восприятия предлагаемой информации, неспособность анализировать большие объёмы информационных потоков, мозаичность восприятия, «клиповость» мышления, – все эти факторы приводят к размыванию у молодежи четких ценностных установок, а, следовательно, к отсутствию способности формировать четкие цели и жизненные стратегии.

Трансформация духовной сферы общества, переживаемая казахстанским обществом, это сложный многоуровневый процесс, имеющий свою специфику. Трансформация в широком смысле предполагает изменения всей системы ценностей, господствующих в конкретном обществе, изменения вносятся в целом в образ жизни, меняются жизненные установки, социальные эталоны, стереотипы восприятия определенных процессов, система идеалов и норм. Этот процесс неоднородный, в какой-то сфере жизнедеятельности новации усваиваются быстро и легко, в частности, в сфере новых технологий получения и передачи информации. В каких-то сферах вызывает сопротивление, это касается, прежде всего, сферы межличностных отношений, в которой очень сильны усвоенные в процессе социализации стереотипы. Молодежь легче всего идет на слом стереотипов, поддаваясь широкой информационной идеологической обработке в контексте «вестернизации» ценностной парадигмы. В казахстанском обществе культурная модернизация, к сожалению, идет в рамках, так называемой, неорганической культурной модернизации, предполагающей навязывание иных идей, ценностей культуры, в какой-то мере противоречащих собственным ценностям, что может привести не только к размыванию ценностных установок собственной культуры, но и к широкому форматированию и разрушению последней.

Есть два варианта модернизации духовной культуры и перед казахстанским обществом стоит выбор между ними. Либо крутой слом всей традиционной системы ценностей, восприятие традиционного как абсолютно устаревшего, не соответствующего непосредственным задачам общества, не способствующего конкурентоспособности в мировом пространстве. Либо адаптация традиционных ценностей к форматам современности, преломление их через призму инновационных трендов общественного развития, с сохранением собственной идентич-

ности. Второй путь является приоритетным для большинства стран, особенно стран Азии с глубокими традиционными культурными ценностями. Именно в этом регионе уже собран достаточный опыт, демонстрирующий возможность гармоничного сосуществования высоких технологий с традиционными институтами и ценностями.

Именно этот путь является приоритетным для Казахстана, если мы хотим сохранить культурную идентичность, не растворив ее в однолинейной западно-рационалистической модели культуры. Нет и не может быть одной единственной модели модернизации, а, следовательно, Казахстан должен найти свою, идентичную собственным потребностям. Конечно, эта модель должна коррелировать с изменениями общецивилизационного плана. Несомненно, характер, направление процессов духовной модернизации казахстанского общества определяются процессами глобализации. Но как показывает практика современности, приоритет идей глобализма вызывает сейчас определенные вопросы, поскольку практическое воплощение идеологической парадигмы нелиберализма как идеологической платформы глобализации привел к обратной реакции - возрождению националистической идеологии в контексте сохранения суверенитета и базовых традиционных ценностей.

Экспертное сообщество активно артикулирует проблему модернизации идеологии и всей духовной сферы. Выдвигаются стратегемы по возрождению наиболее предпочитаемых и адаптируемых к изменяющимся условиям традиционных ценностей казахской духовности. И здесь значимая роль принадлежит философии, не только познающей предшествующий опыт, но формирующий современные смыслы. Современная казахская философия осознает грандиозность стоящей перед ней задачи: поиска и модернизации в синкретичном мировоззренческом контенте казахской духовности жизнеспособных ценностей, способствующих конкурентоспособности казахского общества на современном этапе развития человечества.

*Ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук К.У. Әлжан, тема доклада «Евразийская идентичность в перспективе будущего».*

- Из установки на будущее вытекает и методология решения проблемы евразийства. А именно то, что важным подходом к исследованию и пониманию евразийской идентичности может выступать принцип детерминации будущим. Имеется в виду, что Евразия – территория будущего развития.

Дело не столько в общей истории народов, населяющих евразийский континент, сколько в их общем будущем. Если сегодня все эти народы пойдут врозь, то не будет уже не только общего будущего, но и будущего вообще. В этом отношении есть доля правды в публицистической статье известного казахстанского писателя Каната Кабдрахманова, который показывает следующее. Социальной психологии известны три типа идентичности: обращенное в прошлое, настоящее и будущее (past-, present-, future-orientations). Обращенные в прошлое, указывает К. Кабдрахманов, – это «акцентуированно этнические люди». В нашей стране это те, кто требуют, чтобы все говорили по-казахски, чтобы вся жизнь

здесь была построена на казахских традициях. Вторые, по мысли писателя, живут не более чем повседневными поверхностными заботами бытового характера. Наконец, русскоязычные казахи, считает Кабдрахманов, в основном обращены к будущему, «их упование – предстоящее». Как в личном плане, так и в социально-политическом (чтобы страна стала государством граждан, а не в каждом месте только «своих») [Кабдрахманов К. Насчет идентичности русскоязычных казахов. – <https://www.facebook.com>].

Детерминация будущим как методологический подход к исследованию феномена евразийства и стратегия идентичности современных граждан Казахстана заключается в том, чтобы конкретно рассмотреть, что сохраняется для будущего, какие территории, какие природные богатства и доселе скрытые неосвоенные ниши. А также то, какие новые формы общежития появляются в Евразии, что ставится во главу угла этих новых форм.

Геополитическая перспектива на планете Земля сегодня такова, что история превращается во всемирную. Это происходит благодаря расширению мировой торговли, международному обмену учащимися, межрасовым бракам, Интернету и его социальным сетям, т.е. единому информационному и, в целом, цивилизационному пространству.

Возможно ли для государств в условиях всемирного процесса истории сохранить свою традиционную идентичность? И какие могут сложиться конфигурации между странами в процессе всемирной истории?

Сценарий всеобщего смешения в «плавильном котле» маловероятен. Дело в том, что каждый народ наиболее органично вписан в свой собственный природный ландшафт, климат, характер питания и т.п. Поэтому смешение хотя и будет наверняка, но не во всеобщем масштабе, а отдельными «водворотами», тогда как основная масса народов будет все-таки стараться держаться своих мест.

Исходя из этого сценария становится ясно, что разобшенное и параллельное сосуществование народов Земли будет весьма относительным. Тут и там будут возникать смешения народов, местами достаточно плотные и сложные. Примеры тому: Германия и Франция, которые заполнены выходцами из арабского мира; США, где живут представители всех народов планеты и т.д. Однако совершенно ясно, что невозможно ни вечное разделение народов, ни их простое хаотичное смешение. В последнем случае один народ начнет попросту вытеснять собою другой, а это неизбежно приведет к масштабным гражданским войнам и войнам мировым. В любом случае народы будут вести борьбу за земные ресурсы. А они истощаются, нарушается экологическое равновесие в природе Земли, и планета реагирует на это, нанося ответные удары по человечеству. Тут и там возникают цунами, землетрясения, идет глобальное потепление, чреватое затоплением островов, прибрежных стран и приморских городов, включая крупнейшие из них. Так или иначе, в достаточно скором времени поверхность Земли значительно изменит свои очертания. И даже если этого не произойдет в ближайшее время, сохраняется возрастающая конкуренция товаропроизводителей, которая неизбежно выведет какие-то страны в передовые, а какие-то отбросит на обочину истории.

Какие же страны, теоретически говоря, могут выйти в передовые? Очевидно, самые крупные по территории и самые богатые полезными ископаемыми и другими жизненно важными для человека природными ресурсами: лесами, морями, реками. Какие же это страны? США, Китай, Россия. В них присутствуют все указанные условия развития. Следовательно, этим странам нет нужды идти за кем-то; скорее, они призваны вести других за собой.

Но для Китая достаточно еще нескольких сот миллионов населения, чтобы он буквально задохнулся под их напором. Недаром китайцы всё шире заселяют другие страны, стараясь закрепиться в них всерьез и надолго.

США – настолько урбанизированная страна, что в ней фактически не осталось места для жизни внутри природного ландшафта. Островки природы в США существуют главным образом в национальных парках. Кроме того, США за короткий срок своей истории уже, по сути, выполнили свою историческую миссию. Эта страна стала одной из первых, наряду с СССР, в освоении космоса; благодаря не только собственным силам, но и привлечению умов и рабочих рук со всего света, США добились успехов в автомобилестроении, архитектуре, инженерно-технической сфере и в сфере инновационных технологий, не говоря уже о предельном развитии бытового комфорта. Что еще может дать миру страна, которая все, что можно, от мира уже взяла? Она может лишь стремиться и дальше брать у других, для нее фактически нет иного выхода.

Остается Евразия в лице прежде всего России и Казахстана. Здесь имеются поистине громадные территории, которые до сих пор очень слабо освоены человеком: сибирская тайга, Дальний Восток и северные тундровые зоны, необъятные степные пространства и заповедные горные области. Соответственно, Россия и Казахстан располагают на собственной территории ресурсами, которых хватит на многие столетия.

Освальд Шпенглер и Петр Данилевский, Григорий Распутин и Петр Савицкий, Даниил Андреев и Эдгар Кейси и еще многие другие пророки, писатели, философы говорили о том, что центр мировой цивилизации, скорее всего, переместится в Сибирь, внутренняя часть евразийского континента станет колыбелью нового человечества. Собственно, роль Сибири и Казахстана в будущем человечества очевидна, поскольку это действительно одни из немногих, огромных по территории, регионов, оставшихся экологически нетронутыми и незаселенными.

Говоря об исторических связях Казахстана с Россией, необходимо помнить, что эти связи были, разумеется, далеко не простыми и не однозначными [См. напр.: Курмангалиева Р. Общее в истории Западной Сибири и Казахстана // Мысль. – 2018. – № 12. – С.38-44]. Тем не менее будущее Казахстана связано с Россией неизбежно, с исторической необходимостью. В противном случае перед республикой всё острее станет возникать дилемма: с кем быть. Выбор между Китаем и США – достаточно рискованное решение, тогда как связка с Россией имеет глубокие исторические и психологические корни.

Евразия поистине «большое явление», как мы могли увидеть из только что приведенного обзора современных глобальных процессов. Но что такое Евразия и евразийская идентичность по своей глубинной сути?

Евразийство как «метафора большого явления» – это прообраз совершенно нового способа отношения человека к миру, новой формы жизни, единственно достойно отвечающей вызовам третьего тысячелетия. Евразийская идея (хотя, к сожалению, и не во вполне явной форме) есть идея человечности, которая, в свою очередь, подразумевает идею соборности, единства людей. Наконец, единство людей, отсутствие в их отношениях эгоцентристских установок и проявлений предполагает и гармонию в отношениях человека с природой.

Таким образом, евразийство в конкретно-целостном его понимании означает не просто некую новую идею среди других новых идей; не просто установление диалога между Европой и Азией, Западом и Востоком; не просто историко-культурную, политическую или этносоциальную идею. Евразийство в его глубинной сути и практических интенциях есть не что иное, как новый путь развития человечества.

Непременными составляющими этого нового пути являются гармония человека с человеком, а, следовательно, гармония человека с самим собой и с природной средой. Эти ценности предполагают, что, в отличие от привычных социальных связей атомарных индивидов – связей, построенных на нормативах формального договора, – необходим иной способ общежития, представляющий собой естественную форму существования людей, связанных теперь уже органическими узами. Это могут быть община, экополис, эконоосферное поселение и т.п., т.е. новый тип общежития и новый тип удовлетворения потребностей, основанный на принципах безотходного непромышленного производства, бережного и восполняющего отношения к природным ресурсам, совместного принятия решений, бесприбыльного обмена и т.д. При этом главным основанием такого рода общежития должна быть духовность: в противном случае связь человека с природой и другими людьми вновь окажется формальной и быстро выродится в прежнюю механическую жизнь.

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры, әл-Фараби Орталығының директоры, философия ғылымдарының докторы Ж.А. Алтаев, баяндама тақырыбы: «Әл-Фараби және Еуропа кеңістігіндегі түркі философиясы».*

Қазақ ұлттық интеллигенциясы үшін ХХ ғасыр тарихы зор маңызға ие. Орталық Азияның көшбасшы элитасы ұлттық мемлекеттердің тағдырына деген жауапкершілікті өз мойындарына ала білді. Сыртқы басқыншылықтан интеллектуалды мұраларды, анығында, түркі тегінен шыққан ортағасырлық философ Әбу Насыр әл-Фарабидің қайырымды қала туралы ілімін де қорғау қажеттілігі туындады. Еуропаға еріксіз түрде эмиграцияға кетуге мәжбүр болған қазақ саясаткері Мұстафа Шоқай түркі мәдени мұрасын, соның ішінде әл-Фарабиді насихаттау мен танытуда үлкен іс атқарып кетті. Сол уақыттағы қиын-қыстау кезге қарамастан, ол көптеген әлеуметтік топтар мен БАҚ редакцияларымен әріптестік орнатып, достық байланыста болды.

Еуропада мәжбүрлі эмиграцияға тап болған қазақ саясаткері Мұстафа Шоқай публицист, құқықтанушы, сарапшы ретінде жан-жақты қырлары ашылған тұлғаға айналды. Ол белгілі неміс және француз ғалымдары, тарихшылар мен философтарымен тығыз байланыста болды. 1941 жылы М.



Шоқай «Түркістан» деп аталатын мақаласында әл-Фарабидің «қайырымды қаласының» үлгісін келтіре отырып, оған тамаша талдау жасайды.

Еуропалық тілдерді жетік меңгеру М. Шоқайға сол замандағы философиялық еңбектермен түпнұсқада танысуға, жекелей алғанда, фашизмнің өрті лаулап тұрған кезге қарамастан, оларды өзіндік заманауи тұрғыда түсінуге жол ашты. Осылайша оның қолына, әл-Фарабидің іліміне қате сілтеме жасап, Ницше ықпалындағы бұрыс ойға бұруды көздеген зерттеуші барон Карра де Воның кітабы түседі. Сондай-ақ, Карра де Во әл-Фарабидің ізгілікті қоғамы мен неміс философы Ницшенің «үстін адамын» («сверхчеловек») салыстыра отырып, қатар қояды. Дүниежүзілік соғыс алдында, фашистік үгіт-насихат жағдайында бұндай ойлар мүдделі жақ тарапынан бірден қолдауға ие болып, вермахт идеясы үшін «жұмыс жасауы» мүмкін еді. Кәсіби заңгер (Санкт-Петербург университетінің түлегі), ақиқат үшін күресуші Мұстафа Шоқай жарияланған еңбекке өз ойын білдіріп, бірден мағыналық жағынан сәйкессіздік барын білдіреді. 1941 жылы жазылған оның жазбалары кейінірек «Түркістан» журналында орыс тілінде жарық көрді. Оның достары мен замандастары М.Шоқай қайтыс болған кейін, отанын азат етуді арман тұтқан қазақ күрескерінің 60 жылдық мерейтойы қарсаңында «Түркістан» деген атпен 1949/1950 жылғы желтоқсан айындағы журналдың номеріне жариялайды.

Бұл басылым Мұстафа Шоқайдың түркілердің мәдени мұрасын жанын сала қорғағандығын, фашизм мен расизмнің қауіптілігін алдын-ала білгендігін дәлелдейді. Тарихтың тағлымы бойынша: үлкен әлемге жол ашатын шет тілдерін білу өз кезегінде жеке тұлғалық дамуға көмектеседі. Бұл аксиома Орта Азиядан шыққан тамаша қайраткерлер әл-Фараби мен Мұстафа Шоқай өмірлері арқылы дәлелденді.

«Түркістан» мақаласы екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімде «Түркістан» ұғымының географиялық және этносаия мәні, әлемдік тарихтағы аймақтың орны түсіндіріледі. Ары қарай Шоқай осы аймақтың интеллектуалды тарихында өшпес із қалдырған тұлғалар туралы былай дейді: «сүнниттік-мұсылмандық түркілердің отаны әрі бесігі болып табылатын Түркістан, Ирандық шиизімнің ықпалын сіңіре отырып, жалпы мұсылмандық мәдениет пен ғылымға есімі әлемге әйгілі тұлғаларды тудырды. Солардың ішінен ең ірі және Еуропалық ғылыми ойдың дамуына ықпал еткен ірі тұлғаларды атап өтеміз».

Мұстафа Шоқайдың мақаласында Мұхамед әл-Хорезми, Әбу Насыр әл-Фараби, Әбу-Әли Ибн-Сина, Улығбек, Бурхан-ад-Дин Маргина, Мухаммед-ибн-Исмаил Бұхари, Бабыр Сұлтан есімдері аталады. Математика теориясының негізін қалаушылардың бірі болып табылатын әл-Хорезмиге берген ғылыми қысқаша сипаттамасында М. Шоқай кенестік түрколог және ирантанушы Е.Э. Бертельстің еңбектеріне сілтеме жасайды.

Мұстафа Шоқай жақсы сарапшы болатын. Ол заманауи кітаптарды ыждақаттылықпен оқи білді. Осылайша ол, француз зерттеушісі-арабтанушы барон Карра де Во (Карра-де-Во, Бернар 1867 жылы туған француз шығыстанушысы, «Orient chrctien» негізін қалаушылардың бірі, Париж қаласындағы католик институтында араб тілінің профессоры болып қызмет атқарған) 1920 жылдары «Les



Peaseursdel' Islam» («Ислам ойшылдары») деген атпен жарық көрген 5 томдық энциклопедиясынмен танысқаннан соң біледі. Ондағы мұсылман ойшылдары туралы жинастырылған ақпараттармен танысып, ішінде әл-Фараби мен оның қайырымды қала трактаты туралы да мәліметтерді кездестіреді.

Жоғарыда аталып өткендей, ХХ ғасырдың екінші онжылдығы фашизм идеясының таралуымен ерекшеленді. Бұл қауіпті үдеріс ғылыми әлемге де әсер етпей қоймады. Ортағасырлық философтардың трактаттары мен Ницше көзқарастарын қатар қарастыра отырып, бұдан барон Карра де Во да қашып құтылмады.

Әл-Фараби ілімінің негізгі мәнімен жақсы таныс Мұстафа Шоқай батыл түрде түркі ойшылын қорғауға ұмтылды. Егер барон Карра де Во: «қоғамдағы зорлық-зомбылық пен күштің рөлі туралы ойлар өзгеше күйде Ницшенің кейінгі тұжырымдамаларына жақын келеді», - деп жазса, Мұстафа Шоқай бұндай анықтамамен келіспейді. Шоқай ашық түрде: «күш пен зомбылыққа және олардың қоғамдағы рөліне деген қатынас әл-Фарабиде мүлде басқаша, неміс философына қарама-қайшы келеді. Егер Ницше үшін ізгілік (добро) - жоғары таптың төмен тапқа билік жүргізуі, яғни, «үстін адамның» («сверх-человек») қарапайым адамдардан жоғары тұруы болып табылса, Фараби үшін күш пен зомбылық «адам философиясындағы қатігездік ауруы» және бұл туралы «Қайырымды қала» авторының жетілмеген қалалар туралы бөлімінде ерекше түрде көрсеткендігін айтады.

ХХ ғасырдың алғашқы жартысында еуропалық философиялық дискурста түркі ғылымы мен оның жетістіктеріне деген ерекше қызығушылықтың болғандығын атап өтуіміз қажет. Мамандардың айтуынша, 1930-1932 жж. Парижде әл-Фарабидің «Музыканың үлкен кітабы» атты шығармасының алғашқы бөлімін Эрланже француз тіліне аударды.

Мұстафа Шоқай мен басқа түркістандықтардың түркілер мұрасын насихаттауға тигізген ықпалы әзірше толықтай өз деңгейінде дәлелденген жоқ. Алайда, М.Шоқайдың француз ғалымы Жозеф Кастаньемен бірге жазған эпистолярлық мұрасы қазақ интеллектуалының еуропалық әріптестерімен ақпараттық әріптестікте болғандығына дәлел бола алады.

Әл-Фараби ілімін насихаттауда Карроның сіңірген еңбегін мойындай отырып, Мұстафа Шоқай онымен пікір-таласқа түседі. Оның ойынша, әл-Фарабидің «қайырымды қала үлгісінің» мәнін қарастыру барысында теріс түсіндірулерге жол бермеу керектігін баса айтады. Шоқай сенімді түрде Әл-Фарабидің Ницшенің «үстін адам», «үстін ұлт» секілді идеяларымен ортақ еште-не жоқтығын негіздейді. Мұстафа Шоқай құқық қорғаушы рөлін атқаратынының мақтан тұтады. Шоқайдың әл-Фарабидегі Ницше идеяларын терістеуі, оның расизмді қабылдамағандығын, сондай-ақ, қосымша бұл дәлел, оның фашистік идеологияны жақтамағандығын көрсетеді. Бұл мақала 1941 жылы Гитлер мен партиясының мақсаттары анық болған кезде жазылғандығын еске саламыз.

Мұстафа Шоқай сан қырлы қабілеттерге ие еді: ол француз тілін жетік білді, ғылыми басылымдарды қадағалап отырды, Түркістанның мәдени және ғылыми мұрасының айналасындағы пікір-таластардың бәрінен хабары болды. М. Шоқай

казак эмигранттары арасындағы академиялық сабақтарға уақыт бөлген жалғыз казактардың бірі болды. Оны Еуропа пен Азия, Батыс пен Шығыс қатынасы туралы тақырыптар, бұрынғы философтардың ізгілік туралы ойлары қызықтырды.

Еуразияшылдық, ізгілікті қоғам мен адамгершілік жетілудің шыңы болып табылатын «үстін адам», бірегейлік мәселелері М.Шоқай қызығушылық танытқан тақырыптар еді. Ол тек саясаткер, публицист ғана емес, сонымен бірге ойшыл һәм идеолог болғандығын мойындауымыз қажет.

Бір сөзбен айтқанда, бүгінгі таңда да Әл-Фарабидің шығармалары ғалымдарды қызықтырады және шындықты іздеуде қайта оған оралуды қажет етеді. Тіпті бүгінгі күні, ХХІ ғасырда да бейбітсүйгіш түркілік ой-сана оны лайықты дәрежеде биіктікке қоя білуде.

Қорытындылай келсек, әл-Фарабидің ілімі аталатын М. Шоқайдың көпшілікке онша мәлім емес «Түркістан» (1941) мақаласы ғылыми айналымға жаңа деректер енгізді. ХХ ғасырдағы казак полиглоты Түркістан тарихын жетік біле отырып, Еуропаның белгілі ғалымдарымен тең дәрежеде философиялық категориялармен пікір таластыра алды.

***Главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук, профессор Н.Л. Сейтахметова, тема доклада «Национальная философия как фундамент национальной идентичности».***

Идентификационные процессы, начавшиеся интенсивно в ХХІ столетии в странах традиционных культур и осознанным фундированием глубинного значения традиционной системы ценностей, связаны с процессом трансформации самоидентичности. Если раньше маркеры идентичности определялись традиционной культурной парадигмой, то сегодня в обществах, причисляющих себя к традиции только Востока, происходят процессы объединения разных культурных парадигм.

Открытие культурных границ после падения Железного советского занавеса связано с кардинальным пересмотром и вопроса об идентичности – встраиванием в абсолютно социальную идентичность личностного компонента. В Казахстане с периодом Независимости связано очень важное изменение в конструкте идентичности – поворот к традиционной культуре и сохранению уникальности традиции, что и позволило казахской культуре быть открытой культурному многообразию.

Что является основой хранения традиции и истоков духовного бытия народа? – этот вопрос находится в области всех гуманитарных исследований, а поиски собственных оснований культуры сегодня в ХХІ столетии формирует парадигму обновленного понимания значения философской традиции и традиционной философии, которые и «хранят» код национальной культуры. Гегелевское знаменитое положение о «философии как квинтэссенции эпохи» реконструируется сегодня в режиме перманентного обращения к национальному способу философствования, который если и не является образцом универсальной рефлексии, но определяет путь мысли к горизонтам других способов философствования.

Отношение к национальной философии еще совсем недавно, в советский период, было не очень серьезным. Фрагментарная презентация и эксклюзивная герменевтика национального философского наследия поспособствовала развитию формаль-

но-абстрактного дискурса национальной философии и ее рационально-мозаичному встраиванию в так называемое направление «философия народов СССР».

Для казахской философии судьба была также определена в хронотопе «советскости» и идеологии диалектического материализма. Конечно, были осуществлены исследования наследия Великой степи, но не в той мере, чтобы показать всю глубину и полноту философской рефлексии казахских философов.

И только с эпохой Независимости начинаются фундаментальные и прикладные исследования казахской философии с применением разных методологических установок, как классического, так и постнеклассического характера, что и позволило использовать опыт зарубежных и отечественных ученых, применяемый к феномену национальной философии.

Обращение к национальной философии связано, прежде всего, с трансформацией идентичности, осуществляемой в диалоге межкультурного взаимодействия, поскольку открытие границ открывает и новые горизонты для мышления, а значит и нового процесса конструирования идентичности. Влияние традиционной философии на культурные коммуникации и культуру мышления очевидно, но мы должны понимать, что «выстоять» национальным культурам в глобальной реальности, становится все сложнее и сложнее. И вот здесь точкой «выставивания» является национальная философия, многомерность которой позволяет противостоять эклектизму и «лоскутности» в идентификационных процессах.

Казахская философия в истории государства выступала духовным амортизатором против «нищеты философии» любых идеологических периодов и сегодня необходимо использовать ее творческий потенциал во всех сферах культурной и социальной жизни нашего общества.

Какие задачи стоят перед учеными, работающими в проблемном поле казахской философии?

Во-первых, необходимо применение комплексной методологии: эмпирический метод (глубокое использование как исторических источников, так и текстов, биографии, документальной хроники, параллельно-альтернативных источников); феноменологический, позволяющий реконструировать традицию философии казахов;

компаративный, поскольку необходимо раскрытие различий и возможностей взаимодополнительности способов философствования традиции и современности.

Во-вторых, необходимо реактуализировать значение базовых компонентов-триады-казахской философии: «долг», «этика» и «эстетика» в дискурсе современной философии.

В-третьих, необходимо использовать восточный контент «мягкой силы» казахской философии, заключенный в конструктах культурной гибкости, имплицитности нравственности, комплементарности, для философско-культурного соучастия в цивилизационных процессах современности.

В-четвертых, практическая значимость изучения казахской философии заключается в презентации опыта традиционного способа философствования как преодоления схематизма и линейности мышления в общем гуманитарном философском проекте Востока и Запада.

## Қазақстандағы Жастар жылы аясында Мәскеуде өткен халықаралық жас ғалымдар Форумы

2019 жылдың 8-12 сәуірі аралығында Мәскеу қаласы М.В. Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінде жылсайын өтетін дәстүрлі студенттердің, аспиранттар мен жас ғалымдардың «Ломоносов-2019» атты XXVI Халықаралық ғылыми форумы өтті. Аталған форумға әлемнің 50-ден аса елінен 19 000-ға жуық жас ғалымдары қатысты. Бұл форум Мәскеу мемлекеттік университетінде 1994 жылдан бастап жылсайын қатарынан өткізіліп келеді. Осы жылсайынғы форумда алыс шетелдер мен посткеңестік кеңістікте орналасқан әртүрлі жоғарғы оқу орындары мен ғылыми-зерттеу орталықтарынан жас ғалымдар мен зерттеушілер қатысып, әлемдік гуманитарлық және техникалық ғылымның түрлі салалары бойынша өте маңызды мәселелерді талқылайды.

Форумды өткізудегі негізгі мақсат студенттердің, аспиранттар мен жас ғалымдардың шығармашылық белсенділігін дамыту, жас ғалымдар Халықаралық кеңесін дамыту – әлмнің түрлі елдерінен интеллектуалды жастардың өзара әрекет жүйесінің ашықтығы, халықаралық ғылыми әріптестіктің қазіргі форматын талқылау мен жүзеге асыру, оларды қазіргі ғылымның өзекті мәселелерін шешуге қатыстыру, бірлескен халықаралық жобалар мен стартаптарды көрсету және оны іске қосу, бірыңғай халықаралық ғылыми-білім кеңістігінің біртұтас жүйесін құру, болашақ ғылыми ұжым арасында байланыстарды орнату.

«Ломоносов-2019» XXVI Халықаралық ғылыми жас ғалымдар форумын мерейтойлық құттықтау сөзімен Мәскеу мемлекеттік университетінің ректоры академик Виктор Антонович Садовничийдің өзі ашты. 2019 жылы форум жұмысы қазіргі іргелі және қолданбалы ғылымның негізгі бағыттарын ашып көрсететін 38 бөлімде қатар жүрді. «Ломоносов-2019» форумын өткізу үшін «Ломоносов» халықаралық жастар ғылыми форумы» жобасына Президент гранты қорының азаматтық қоғамды дамытуға берілген Ресей Президенті грантымен қолдау танытылған.

Сонымен қатар осы жылы «Болашақ потенциалы» және Жас ғалымдардың халықаралық конгресі мен студенттік ұйымдардың Ресей кеңесінің съезді қатар ұйымдастырылды. Форумға қатысу үшін бірнеше кезеңнен тұратын конкурстық іріктеуден өту қажет болды. Форумға қатысуға байланысты қабылданған өтініштерді Ресей ғылым академиясы мен М.В. Ломоносов атындағы ММУ жетекші ғалымдары басқаратын бөлім жюрилері мен сарапшылар қарады.

Институттың Жас ғалымдар кеңесі атынан «Жаңа жаңғыру (Индустрия – 4.0): мәселелері, келешегі, регулятивтері. Философиялық-саясаттанулық талдау» ғылыми зерттеу жобасы шеңберінде аталған форумға ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD докторы Айтымбетов Нүркен Ысқақұлы қатысты. Оның баяндамасының тезистері конкурстық іріктеуден өтіп және «Шығыстану және африканистика» секциясы «Азия және Африка елдеріндегі демократия, авторитаризм және азаматтық қоғам» атты дөңгелек үстел бағдарламасына енді. Айтымбетов «Ломоносов» жас

ғалымдар халықаралық форумының аталған Дөңгелек үстеліне қатысып ауызша түрде баяндама жасады. Оның баяндамасы баяндамашылар арасында 3-ші орынды иеленді. ММУ Азия және Африка елдері институтының директоры, профессор, тарих ғылымдарының докторы Игорь Ишеналиевич Абылгазиев баяндамашыны дипломмен марапаттады және форум жұмысына белсенді қатысқаны үшін сертификат табыс етті.

«Ломоносов» халықаралық ғылыми студенттер, аспиранттар мен жас ғалымдар форумы «Шығыстану және африканистика» секциясы Азия және Африка елдері институтында (ААЕИ) ұзақ уақыттардан бері қарай өтіп келе жатқан бай ғылыми шығармашылық Күні дәстүріне сүйенеді. ААЕИ президенті профессор М.С. Мейердің жетекшілігімен «Шығыстану және африканистика» секциясы жиырма жыл ішінде университет ішінде өтетін іс-шара көлемінен толықтай халықаралық ғылыми платформаға айналды.

Бұл жетістікте «Ломоносов» жас ғалымдар ғылыми форумының мәртебесі ерекше рөл ойнайды. «Шығыстану және африканистика» секциясында шығыстанулық зерттеулер саласындағы жетекші мамандардың пікір алмасуына деген ерекше мүмкіндігі бар. Жылсайынғы ғылыми баяндамалар конкурсы шеңберінде жеңімпаздарға мәртебелі сыйлықтар тағайындайтын секцияның сарапшылар кеңесіне атақты шығыстанушы ғалымдар кіреді, атап айтқанда олар: профессор М.С. Мейер, В.Б. Иванов, М.Л. Рейснер, Д.В. Фролов, А.А. Вигасин, В.А. Мельянец, В.А. Исаев.

Осы секцияның ғылыми жұмысы конкурсында жеңімпаз атану қатысушылар үшін ресейлік және шетел гранттарын алуға, әлемнің шығыстану орталықтарының жетекші ғалымдарымен бірге халықаралық ғылыми жобаларға қатысуға байланысты мүмкіндіктерді қолдануына жол ашады.

Институттың аға ғылыми қызметкері Н.Б. Айтымбетовтың баяндамасы осы секцияда қазақстандық қоғамның өзгеруі жағдайындағы қазіргі қазақстандық жастардың саяси санасының қалыптасу ерекшеліктеріне арналды. Қазақстанның қазіргі даму сатысында қазақстандық жастардың саяси санасын дамыту тиімді жастар саясатын әзірлеу мен жүргізуде, қазақстандық қоғамды одан әрі топтастыруда, қазақстандықтардың азаматтық және патриоттық сезімін қалыптастыруда маңызды тақырып болып табылады. Оған қоса Тұңғыш Президент – Ұлт көбасшысы Н.Ә. Назарбаев өзінің жылсайынғы Қазақстан халқына Жолдауында 2019 жыл – Жастар жылы деп жариялады. Ұлт көшбасшысы «Жастар мен отбасы институтын кешенді қолдау мемлекеттік саясаттың басты басымдықтары болуы тиіс. Жастардың барлық сатысын қолдау іс-шараларының толық кешенін қамтитын кең көлемдегі әлеуметтік баспалдақтарды қалыптастыру қажет. Барлық бағыттар бойынша Қазақстанның болашағы – біздің жастарды қолдау керек. Қазақстандық жастардың құндылық бағдарларының қалыптасуында жастар саясатының стратегиясы әрқашан мемлекеттің ерекше назарында» – деп атап көрсетті.

2012 жылдан бастап біздің Институтта қазақстандық жастардың әлеуметтік бағдарлары, қазақстандық қоғамның ұлттық және азаматтық бірегейліктерінің қалыптасуы бойынша бірқатар ғылыми жобалар жүзеге асырылды. Айтымбе-

тов осы ғылыми-зерттеу жобаларының атқарылуы барысында жылсайын ауыл, қала және студенттік жастар арасында жүргізілген терең әлеуметтанулық зерттеулерге, сауалнамалар мен фокус-топтарға белсенді қатысты. Баяндаманы слайдтар түрінде көрсетуде осы аталған ғылыми-зерттеу жобаларының нәтижелері толықтай қамтылды.

«Ломоносов» халықаралық жастардың ғылыми форумы шеңберінде арнайы дайындалған ғылыми-танымдық дәрістер оқылды. Осы іс-шара шеңберінде атақты ресейлік және шетел ғалымдары, ғылымды таратушылар, билік органы өкілдері сөз сөйледі. Менің қатысуыммен РФА академигі, физика-математика ғылымдарының докторы, профессор, РФА Космостық зерттеулер институтының ғылыми жетекшісі Л.М. Зеленныйдың «Ай – жердің жетінші бөлігі. Айды ғылыми зерттеу мен игеру келешегі» атты тақырыптағы баяндамасы; Дрезден техникалық университеті (Германия) аспиранты, Ресей халықтар достастығы университетінің оқытушысы А.Яковлеваның «Бейтарап ғылым туралы миф» баяндамасы; ТАСС «Чердак» ғылыми-танымдық мультимедиялық порталы редакциясы жетекшісі Е.Быковскийдің «Ғалымдардың зерттеуі қалай жаңалыққа айналады және неге бұл жақсы?» атты тақырыптағы баяндамасы; Наварра университетінің (Испания) жетекші оқытушысы, университеттерді стратегиялық басқару мен репутация саласының сарапшысы және кеңесшісі Магдалена Гае-те «Университеттер абыройы – жоғарғы білім беру үшін сын» атты тақырыпта қызықты баяндамасы тыңдалды.

Осы сияқты халықаралық деңгейдегі іс-шаралар шығармашыл жастар үшін өте жақсы ынталандырушы күш болып табылады және тыңдауға қызығушылық білдіретіндердің кең ортасы үшін өзінің жеке ғылыми нәтижелерімен бөлісуге және олар туралы кеңірек айтуға үлкен мүмкіндік береді. Жастардың ғылыми форумы посткеңестік елдердің жас ғалымдарының бір-бірімен жақындасуына және өзара әріптестігіне, жаңа идеялар мен жобалардың туындауына, ақпараттық кеңістіктің кеңеюіне, жүйелі түрде және ұзақ мерзімді серіктестікке, әлемнің әрбір елінің жоғарғы оқу орындары мен ғылыми-зерттеу орталықтарының жас ғалымдары арасында өзара тиімді әріптестікті орнатуға жағдай жасайды.

Жеке мен үшін осы сияқты іс-шараға қатысу әлемдік деңгейдегі сарапшылар арасында ғылыми баяндама оқудың ең алғашқы тәжірибесі, институттың ғылыми өнімімен өзара танысу арқылы ақпарат алмасу және жаңа ғылыми байланыстарды орнату мүмкіндігі болып табылады. Жалпы форумнан алған әсер Институттың Жас ғалымдар кеңесінің жұмысына жаңаша көзқараспен қарауға, ғылыми зерттеу жүргізу бойынша форум қатысушыларының пайдалы тәжірибесін қолдануға мүмкіндік береді.

*Нүркен Айтымбетов*



## CONTENTS. ABSTRACTS

### PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

**Khusainova G.**

**Information Society as a Subject of Social Philosophy.....3**

*Abstract.* The article analyzes the problem of the information society, discussed in modern social philosophy. It has been established that there are two opposing concepts in its solution. According to one, modern society in developed countries has either already become or becomes irreversibly informational. According to another concept, such a society has not yet arrived. Proponents of the point of view according to which the information society either is already completely informational, or is already becoming such, cite various – technological, economic, employment-related, spatial and cultural – as the main generating factor. Most consider this an increasing role of information processes and information and communication technologies. The article as a representative of this position analyzes the position of J. Naisbitt. As an opposite position, the article analyzes the position of F. Webster. The latter agrees that the role of information in modern society has increased significantly, as well as the intensive development of information and communication technologies. But this, in his opinion, did not qualitatively change modern society, which in its essence is capitalist. The position of the author is closer to the second point of view. The article substantiates the proposition that modern Western society, while remaining essentially capitalist, nevertheless, within itself has risen to a new level and in the tendency can become informational. However, in order for it to make a progressive rise, it must get rid of those negative consequences, to which the intensive informatization of society has already led.

**Keywords:** information society, information, information and communication technologies, virtual reality, simulation, capitalism.

**Zhusupova B.**

**Uncertainty of Social Cognition, Raised to the Principle.....15**

*Abstract.* The topic of the article touches upon a new methodological and conceptual aspect of modern social cognition, connected with the principle of uncertainty. This principle was first introduced at the beginning of the last century by natural scientists, but acquired far-reaching consequences, becoming the main subject of not only scientific, but also philosophical reflections.

The author of the article investigates modern social and scientific-philosophical prerequisites for the emergence of the problem of uncertainty in knowledge. The reasons for the increasing uncertainty factor in modern social cognition are investigated. The novelty of the work is given by the fact that the principles of uncertainty and even undecidability are present in modern social cognition not as its accidental, but as a natural essential attribute.

Society is “burdened” by a factor of subjectivity. The bearers of social laws are people endowed with the complexity of inner spiritual and mental organization. Therefore, the social movement is marked by the factor of surprise, unpredictability.

The increasing complexity and acceleration of modern social life, the diversity and diversity of social relations and relations, their decentralization and instability legitimize the principle of uncertainty in the knowledge of social processes.

The principle of uncertainty in cognition, which was stated by modern natural science, followed by social science, indicates that the sciences of the 20th and 21st centuries have touched deeper levels of being in comparison with classical epistemology. This underlines the necessity and relevance of the transition to new scientific and philosophical paradigms of research, constituting the principle of uncertainty in the cognitive space and rejecting the inflation of truth.

**Keywords:** methodological, social, uncertainty principle, scientific, background, social cognition, cognitive, epistemology.

**Tairova B., Emenova G.**

**The Place of Knowledge of Nomads and its Role in World Philosophy.....26**

**Abstract.** This article explores a unique feature of the nomadic worldview compared to the worldview of sedentary peoples. On the basis of religious philosophy, the influence of Islam, Zoroastrianism, and Tengrism was comprehended, which influenced the formation of the worldview of nomadic peoples who equally adhered to religious faith and traditions. The role and place of national and world religions in the preservation of national being is revealed.

**Keywords:** Nomads, Zoroastrianism, Islam, Shamanism, Religion philosophy, National Reality, Spirit.

**Mustafina T.**

**From the Idea to the Formation of the Theory of Non-Violence.....45**

**Abstract.** The era of globalization, together with the rapid development of scientific and technological progress, which significantly changes the vital activity of mankind, providing a lot of opportunities, today sets new challenges for people. Currently, forms of violence are gaining new contours, including carrying fundamental threats to the future of humanity. In this regard, it is important to use non-violent methods in overcoming modern difficulties and tasks. This article examines the occurrence of the idea of non-violence in various historical and cultural systems, the birth of the teachings of non-violence and attempts to understand it in the context of today's realities.

**Keywords:** non-violence, non-resistance, pragmatics of non-violence, violence, value, rational humanism, spiritual activity, morality.

## MODERN SOCIETY: IDENTITY, MODERNIZATION, FUTURE

**Koyanbayeva G., Zaurbekova L.**

**Ethical Content of Modernization Projects of the Republic of Kazakhstan as an Expression of the Innovative Potential of the Spiritual Culture of the Kazakhs.....59**

**Abstract.** The ethical dominant of the spiritual culture of the people is a significant factor in the integration of society, culture, interaction of the individual and society at key stages of the development of society. At the same time, the ethical content in modern conditions acquires valuable values, mobilizing social groups for the implementation of modernization processes. It also determines the nature and dynamics of social change and successful adaptation in the global space. The traditional ethics of the Kazakhs is determined by the fundamental basis for harmonizing the relations of the modern man with the outside world. Modern modernization

projects implemented on the basis of the cultural tradition require a new understanding of ethical values and their adaptation to new realities.

**Keywords:** ethics, spirituality, spiritual values of the Kazakhs, tradition, modernization.

**Kurmangaliyeva G.**

**Kazakh Mentality in the Light of Modernization: Historical Retrospective and Challenges of Modernity.....68**

**Abstract.** The article presents the problems of modernization of the Kazakh mentality, which is relevant for the present and future development of Kazakhstan, since the Kazakh ethnos is a stateforming ethnos, which culture and language are designed to become consolidating foundation for the nation and national interests. The author examines the process of formation of the Kazakh mentality from the point of view of cultural and historical conditions and development, from the beginnings to the present, tracing the stages of its significant changes. Identifying the constant and changing parameters of the Kazakh mentality, the article focuses on the conditions and possibilities of modernizing the public consciousness of Kazakhstan, the readiness of the Kazakh ethnic group to meet the challenges of the 21st century.

**Keywords:** Kazakhstan, modernization, modernization of public consciousness, Kazakh mentality, traditional society, Kazakhstan society.

**Kadyrzhanova V.**

**Social-Political Modernization as a Factor of Nation-Building in Kazakhstan.....84**

**Abstract.** The goal of the article consists in the analysis of the influence of the social and political modernization on the nation-building in Kazakhstan during the independence years. The influence of the presidential program Rukhani Zhanggyru on the multi-linear modernization with its accent on national culture and spirituality is revealed. This approach gives opportunity to consistently realize the nation-building on the basis of the balance between civic and ethnic identities.

**Keywords:** Kazakhstan, modernization, Rukhani Zhanggyru, nation-building.

## KAZAKH CULTURE IN MODERN CLARIFICATION

**Tursynbayeva A., Maldybek A.**

**Features of Formation of New Innovative Thinking in Modern Kazakh Culture.....95**

**Abstract.** The article provides for the disclosure of the importance of the concept of innovation in relation to the spiritual modernization of the country. The world is actively discussing the formation of a new social reality – the innovative world. A feature of the modern world is an innovative change based on global, dynamic development. In this regard, the world is changing at a high speed, creating new opportunities and priority interests on this day.

The twenty-first century is a time when humanity is striving for continuous renewal in all spheres of life by deepening current knowledge in order to address important issues on the agenda, improving the whole case, finding new ideas and new hypotheses. Such active changes are possible only in the conditions of transformation of all aspects of life, that is, in the conditions of modern «innovative thinking».

It is proved that members of society have innovative thinking abilities and effectively use them, it is proved that in this society the process of creating innovations has been activated and

all its spheres will move forward under the influence of social and technological integration. Therefore, one of the most important prerequisites of modernization processes in modern society is innovative thinking. This determines the relevance of the study.

**Keywords:** innovation, smart, intelligence and consciousness, social consciousness, spiritual revival.

**Abdildina R.**

**The Idea of «Mangilik El» in the Spiritual Culture of the Kazakh People..... 106**

**Abstract.** The history of Turkic and Kazakh culture can be divided into two spiritual theoretic movements. Representatives of the first direction, in solving the problem of forming an “ideal” just state, focused on the role of the ruler and the meaning of social transformation. Representatives of the second movement were convinced that improvement and even serious transformation of the society would solve the problem of creating a sustainable, self-sufficient state or a fair society. From their point of view, a solution can only be reached through spiritual and moral improvement of an individual, concrete person, and the formation of a holistic personality.

The task of building an independent, developed state takes on particular importance in an independent Kazakhstan, when at a new stage of history the Kazakh people once more face the challenge of finding ways of sustainable development and prosperity.

**Keywords:** ideal state, Turkic culture, Kazakh statehood, «Mangilik El», moral perfection.

**Gabitov, T., Mukatayeva, S.**

**Spirituality of the Kazakhstan and Abai Studies in the “Cultural Heritage” Program.....121**

**Abstract.** This article provides a special expertise on the spiritual and cultural heritage of the Kazakh people. This article was made in the context of the scientific project of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan “AR 0513 The role and place of cultural monuments in the modernization of Kazakhstan in the context of Strategy 2050”. The attitude of different nationalities to their spiritual heritage is comparatively considered and considered as an indicator of the civilization. The national “cultural heritage” program adopted in our country plays a special role in the spiritual revival of the people. Abai’s cultural heritage is a unique place in the spirit of the Kazakh people. The authors pay special attention to the issues that need to be developed and solved in Kazakhstan, and the publication of Abai’s works in the tenth volume within the state program “Cultural Heritage” plays an important role in the spiritual life of the republic.

**Keywords:** cultural heritage, Abay studies, eurocentricism, ethnonigilism, particularism, fundamentalism, passeism

## HISTORY OF RELIGION AND RELIGIOUS MOVEMENTS

**Baitenova N., Kamalova F., Kantarbaeva Zh., Vasile Şemşek**

**Korkyt Ata a Sacred Phenomen of the Great Steppes.....133**

**Abstract.** The purpose of this article is to systematize the spiritual heritage of the great steppes of the Korkyt Ata steppe, to identify the mutual influence of the ancient Turkic culture

and the sacred space associated with the place of residence of Korkyt Ata as a factor strengthening the foundations of national identity, reviving spiritual continuity.

Many sources indicate that Korkyt Ata was a religious representative of shamanism, some evidence also suggests that Korkyt Ata was a follower of Islam. At the same time, an analysis of historical data shows that Korkyt Ata lived in transit time in the conditions of the transition of one religion to another.

Today, taking into account the implementation of the policy of spiritual revival of the country, the article discusses one of the main directions in the implementation of this policy of our state, issues related to the identification of sacred places in Kazakhstan and its impact on the spiritual revival of the country. Based on the syncretic combination of the spiritual foundations of the two religions, Korkyt Ata substantiated the idea of the essence, excellence and eternity of human life on earth. The scientific novelty of the article is the study of the spiritual heritage of Korkyt Ata and its influence on the state of the modern public consciousness, on the revival, the formation of national identity in accordance with the changes taking place in our society.

**Keywords.** Korkut Ata, sacral place, the heritage of Korkyt Ata, philosophy of life, a sacred space.

**Yessimkulov E., Kalmahan E.**

**The Concept of Religiosity and Problems of Measuring it..... 146**

**Abstract.** In the article the concept of religiosity and methods and ways of measuring religiosity are considered. Relations of religion and the concept of religiosity are analyzed. The concept of religiosity in the different periods is determined through investigating in comparative way definitions given to the concept of religiosity. External appearance of religious activities as a kind of tradition, such as performance of worships dependent on time and type, visiting temples, participating in religious events, reading excerpts from religious texts, is considered in the context of the concept of “religiosity”. Also features of classic and modern methods of measuring religiosity are analyzed. Reasons and types of increasing and decreasing of religiosity in different societies and periods are considered.

**Keywords:** Religiosity, religious fanaticism, religious individual, modernism, religious mind.

## SCIENTIFIC LIFE

**Kazakh Philosophy: the Search for Identity and Trends of Spiritual Development..... 156**

**Held in Moscow Within the Year of Youth in Kazakhstan International Young Scientists Forum..... 192**

**Contents. Abstracts..... 195**

**Our authors..... 202**

## БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

**Абдильдина Раушан Жабайхановна** – заведующий кафедрой Казахстанского филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

**Айтымбетов Нуркен Ысқақұлы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті, Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD доктор

**Байтенова Нағима Жаулыбайқызы** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы

**Ғабитов Тұрсын Хафизович** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Философия және саясаттану факультетінің Дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы

**Еменова Гүлнар Болатбекқызы** – М.Х. Дулати атындағы Тараз мемлекеттік университетінің Философия және саясаттану кафедрасының оқытушысы, тарих ғылымдарының магистрі

**Есимқұлов Ернар Нұрманбетұлы** – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің Дінтану кафедрасында аға оқытушы, докторант

**Жусупова Бахыт Жармухамедовна** – старший преподаватель кафедры философии и теории культуры КарГУ им. академика Е.А. Букетова, магистр гуманитарных наук, докторант

**Заурбекова Лазира Расылхановна** – ассоциированный профессор Казахского национального аграрного университета

**Коянбаева Гүлнара Ромсеитовна** – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

**Курманғалиева Галия Курманғалиевна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, доцент

**Кадыржанова Венера Бекеновна** – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

**Камалова Фериде** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің докторанты

**Қалмахан Ержан Сейтұлы** – Нұр Мұбарак университеті. Дінтану кафедрасының меңгерушісі, қауымдастырылған профессор, PhD доктор



**Қаңтарбаева Жанна Орынбасарқызы** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Дінтану және мәдениеттану кафедрасының доцент м.а., философия ғылымдарының кандидаты

**Малдыбек Ақмарал Жұмагұлқызы** – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты

**Мустафина Толганай Вагизовна** – докторант Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева

**Мұқатаева Салтанат Амантайқызы** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің докторанты

**Таирова Багила Лесқызы** – М.Х. Дулати атындағы Тараз мемлекеттік университетінің Философия және саясаттану кафедрасының доцент м.а., философия ғылымдарының кандидаты

**Тұрсынбаева Айгүл Өмірбекқызы** – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты

**Хусаинова Гульжан Давлеткалиевна** – старший преподаватель кафедры Ассоциации народа Казахстана и социально-политических дисциплин АРГУ им. К. Жубанова, кандидат философских наук

**Шимшек Василе** – Кастамону университеті, Ислам тарихы бөлімінің профессоры

## OUR AUTHORS

***Abdildina Raushan Zhabaikhanovna*** – Head of the Department of the Kazakhstan branch. Lomonosov Moscow State University, Academician NAS RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

***Aitymbetov Nurken Iskakovich*** – Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, PhD

***Baitenova Nagima Zhaulyayevna*** – Professor of the Department of Religious Studies and Cultural Studies at Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences

***Gabitov Tursyn Khaifzovich*** – Professor of the Department of Religious and Cultural Studies, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences

***Emenova Gulnar Bolatbekovna*** – Lecturer of the Department of Philosophy and Political Science, M.Kh.Dulati Taraz State University, Master of Historical Sciences

***Esimkulov Ernar Nurmanbetovich*** – Senior Lecturer of the Department of Religious Studies, The Egyptian University of Islamic Culture, Nur-Mubarak, PhD student

***Zhusupova Bakhyt Zharmukhamedovna*** – Senior lecturer of the Department of Philosophy and Theory of Culture, E.A.Buketov Karaganda State University, PhD student

***Zaurbekova Lazira Rasyilkhanovna*** – Associate Professor of the Kazakh National Agrarian University, Candidate of Philosophical Sciences

***Koyanbaeva Gulnara Romsaetovna*** – Leading Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Committee of Science, Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Candidate of Philosophical Sciences

***Kurmangazieva Galiya Kurmangalieвна*** – Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Associate Professor

***Kadyrjanova Venera Bekenovna*** – Senior Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Candidate of Philosophical Sciences

***Kalmakhan Yerzhan Seitovich*** – Head of the Department of Religious Studies, The Egyptian University of Islamic Culture, Nur-Mubarak, Associate Professor, PhD

***Kamalova Feride*** – Al-Farabi Kazakh National University, Department of Religious Studies and Cultural Studies, PhD student

***Kantarbayeva Zhanna Orynbasarovna*** – Acting Associate Professor of the Department of Religious Studies and Culturology, Al-Farabi Kazakh National University, Candidate of Philosophical Sciences

***Maldybek Akmaral Zhumagulovna*** – Associate Professor of the K.A. Yassau International Kazakh-Turkish University, Candidate of Philosophical Sciences

***Mustafina Tolganay Vagizovna*** – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD student

***Mukatayeva Saltanat Amantayevna*** – Al-Farabi Kazakh National University, Department of Religious Studies and Culturology, PhD student

***Tairova Bagila Leskyzy*** – Acting Associate Professor of Philosophy and Political Science, M.Kh.Dulati Taraz State University, Candidate of Philosophical Sciences

***Tursynbayeva Aigul Omirbekovna*** – Associate Professor of the L.N. Gumilyov Eurasian National University, Candidate of Philosophical Sciences

***Khusainova Gulzhan Davletkalievna*** – Senior Lecturer of the Department of the Association of the People of Kazakhstan and the socio-political disciplines, K. Zhubanova ARSU, Candidate of Philosophical Sciences

***Şimşek Vasile*** – Professor of the Department of History of Islam, Kastamonu 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 Байтұрсынов 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. Кньши*, 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. Тогусаков*, 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 Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент, Өзбекстан); *Беата Элимент*, Гумбольдт атындағы университеттің профессоры (Берлин, Германия); *Мао Юй*, Хуажон ғылыми-техника университетінің профессоры (Ухань, Қытай).

---

## Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Компьютерде жинақтаушы *Ж. Рахметова*

Теруге 27.05.2019 ж. берілді. Басуға 10.06.2019 ж. қол қойылды.

Форматы 70x1001/16 . Есепті баспа табағы 12,87.

## 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 18.03.2019 г. Подписано в печать 27.03.2019 г.

Формат 70x100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>, Уч.изд.л. 12,87.

## 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 18.03.2019. Signed in print on 27.03.2019.

The format is 70x1001/16. Found.edit.page 12,87.