

Байтенова Н.Ж.,  
Нуршанов А.А.

**Эволюция исламистского  
радикализма: от идейных  
истоков к современной  
доктрине**

В данной статье рассматриваются концептуально-понятийные и теоретические основания и эволюция исламистского радикализма от его идейных истоков и до современной социально-политической доктрины. Кроме того, в статье проводится общий обзор предпосылки и причин возникновения исламистского радикализма и их современные проекции. В последние десятилетия в мировой политике все большее значение приобретает исламистский радикализм с его идеологией и практикой, а также его крайними формами – экстремизмом и терроризмом. Исламский радикализм воздействует на политический процесс и серьезно дестабилизирует мировую политическую ситуацию. Этому способствует ряд причин как внутреннего, так и внешнего характера. Назовем лишь некоторые из них. Известно, что в настоящее время в мусульманском мире стремительно нарастает социально-политическая нестабильность. Об этом явственно говорит так называемая «арабская весна», которая в настоящее время охватила многие мусульманские страны Ближнего и Среднего Востока, в которых все большее влияние имеют радикальные исламистские организации, различные леворадикальные группировки и режимы, способствующие дестабилизации в этих странах.

**Ключевые слова:** ультрарадикалы, исламистский радикализм, традиционализм, ИГИЛ, дестабилизация.

Baitenova N.,  
Nurshanov A.A.

**Evolution of Islamic radicalism:  
from the beginnings to modern  
ideological doctrine**

This article discusses conceptual and theoretical bases of Islamist radicalism, the evolution of Islamist radicalism from its ideological origins to the modern socio-political doctrine. In addition, the article provides an overview of the Islamist radicalism background and causes and its modern projection. In the last decades Islamist radicalism, with its ideology and practice, as well as its extreme forms as extremism and terrorism become increasingly important in world politics. Islamic radicalism affects the political process and seriously destabilizes the global political situation. This contributes to a number of reasons, both internal and external nature. We can name just some of them. It is known that the socio-political instability rapidly grows in the Muslim world at the present time. This clearly speaks about the so-called «Arab spring», which is currently applied in many Muslim countries of the near and Middle East, and in which the increasing influence of radical Islamist organizations, various leftist groups and regimes that contribute to destabilization in these countries.

**Key words:** ultra-radical, Islamist radicalism, traditionalism, ISIL, destabilization.

Байтенова Н.Ж.,  
Нуршанов А.А.

**Ислам радикализмнің  
эволюциясы: идеялық  
бастауларынан бүгінгі  
доктринасына дейінгі бейнесі**

Бұл мақалада исламдық радикализмнің теориялық және концептуалдық-ұғымдық негіздері, исламдық радикализмнің эволюциясы идеялық көздерінен қазіргі әлеуметтік-саяси доктринасына дейін қарастырылады. Одан бөлек, исламдық радикализмнің пайда болуы мен алғышарттарының және олардың қазіргі көріністерінің жалпы шолуы келтірілген. Әлемдік саясатта соңғы онжылдықтар барысында өзіндік идеологиясы мен тәжірибесіне және шешуші нысаны ретінде экстремизм мен лаңкестік қағидаттарға сүйенген исламдық радикализм мәселесінің маңызы арта түсуде. Исламдық радикализм өз қатарында саяси үдерістерге әсерін тигізе отырып, әлемдік саясаттағы тұрақсыздықты өршітуге ықпалын тигізуде. Бұған ішкі және сыртқы сипаттағы бірқатар мәселелер дәлел болып отыр. Біз тек ол мәселелердің кейбіріне ғана тоқталып өтеміз. Қазіргі таңдағы мұсылман әлемінде әлеуметтік-саяси тұрақсыздықтың өршіп тұрғаны анық. Бұған қазіргі уақытта Таяу және Орта Шығыстағы көптеген мұсылман елдерін қамтыған «араб көктемі» оқиғасы айқын дәлел және бұл елдердегі тұрақсыздықтың негізгі әсері ретінде түрлі радикалды исламдық ұйымдар, сол радикалды топтар мен режимдердің ықпалы өте күшті.

**Түйін сөздер:** ультрарадикалдар, исламдық радикализм, дәстүршілдік, ИГИЛ, дестабилизация.

**ЭВОЛЮЦИЯ  
ИСЛАМИСТСКОГО  
РАДИКАЛИЗМА:  
ОТ ИДЕЙНЫХ ИСТОКОВ  
К СОВРЕМЕННОЙ  
ДОКТРИНЕ**

Сегодня можно говорить о сложившейся социально-политической доктрине исламизма, которая прошла долгий путь своего идеологического становления. В эволюционном развитии идей исламистского радикализма выделено три этапа: панисламизм, националистический исламизм, исламизм глобального характера. В то же время исламизм глобального характера как практическая деятельность существует на четырех уровнях – локальном, национальном, региональном, глобальном. На каждом уровне ставится одна и та же задача – установление нового исламского государства (исламского пространства, если создать государство невозможно) и формирование исламистского общества; везде присутствуют одни и те же религиозно-идеологические конструкты. Идеи исламистского радикализма впервые получили свое теоретическое обоснование в работах Х. Аль-Банни, А. Маудуди, С. Кутба. Мусульманские идеологи считаются основателями социально-политической доктрины исламизма. Главной целью в этой доктрине они объявили построение нового исламистского государства – «джихад» как единственный способ возвращения мусульманского общества к истинной вере и утверждения исламского порядка [1, с. 125-126].

Идеология, основанная на концепте «джихада», стала наиболее актуальным мировоззрением всего исламистского радикализма в глубочайший кризис идентичности и легитимности в мусульманском мире в последней четверти XX века. Идея вооруженного джихада по-прежнему активно проповедуется ультрарадикалами [1, с. 1-13].

Делая общий анализ обоснования того, что современная социально-политическая доктрина нового исламистского радикализма выступает как идеология национального развития на территории исламских государств, альтернативной западному глобализму, а также стратегией выживания исламского социума, выступают новые исламистские течения с использованием всего арсенала умеренных и ультрарадикальных средств борьбы.

### 1. Теоретико-методологические основы анализа исламистского радикализма

В течение достаточно продолжительного времени в разных районах мира формируется зона возрастающей многоуровневой нестабильности социально-политической, этнополитической, военно-политической с активной вовлеченностью в дестабилизационные процессы и акции радикальных исламистских организаций, движений, группировок и режимов.

Традиционализм характеризуется тем, что его сторонники (их еще иногда называют ортодоксами) выступают против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы [2].

В данный момент накоплен определенный материал по изучению новых исламистских течений в Казахстане и в современной мировой геополитике в целом.

На современном этапе имеется несколько теоретических подходов к пониманию исламистского радикализма: общетеоретические и концептуально новые исламистские течения можно рассматривать с нескольких позиций:

1) наиболее преобладающей в Казахстане и в мире в целом является точка зрения ученых и общественных деятелей ислама о том, что нетрадиционный ислам и ислам – разные понятия социокультурно-несовместимые;

2) существует мнение и о том, что новые исламистские течения относятся не к исламу, а к исламизму. Так, глава итальянских мусульман шейх А.Х. Палацци в своей статье «Исламисты ошибаются» обосновывает несколько концептуальных идей: наиболее важным признаком, отличающим ислам от нетрадиционного ислама, является то, что последний подчиняет политику религии [3, с. 47].

Цитируя Х. Дюрана, он показывает, что исламизм напоминает фундаменталистов в других религиях, повторяет фашизм и коммунизм в стремлении совершенствовать методику господства над населением. По мнению Х. Дюрана, некоторые мусульмане не отрицают, что политическая воля является частью мусульманской

этики, но большинство не согласны с существованием четко определенной «исламской системы», отличающейся от других политических систем;

– новые исламистские течения, опираясь на современные европейские модели, устанавливают понимание своей политики в системе «революционное движение – элитарная схема управления обществом посредством тайных культов, действующих за кулисами, – консенсус, достигаемый путем пропаганды»;

– новые исламистские течения утверждают, что они авангард мусульман, интегрирующие веру и политику, но их главная задача – получение власти и реализация ее только исламистами с исключением из политического процесса иных сил;

– во многом новые течения массово отрицают историю, вдохновляясь моделью идеального общества – идеализированным образом Аравии 7-го века, отвергают современные концепции плюрализма и толерантности, игнорируют историю ислама – мощной модели меняющейся социальной организации и адаптации к требованиям времени.

На сегодняшний день важной проблемой остается факт отсутствия единого методологического определения содержания понятия «исламистского радикализма», приводящий к различным его интерпретациям и создающий трудности для научного исследования. Необходимо раскрыть сущность и содержание понятий «исламский фундаментализм», «салафизм», «ваххабизм», «исламистский экстремизм», которые являются родственными с понятием «исламистский радикализм», поскольку их объединяет главное – апелляция к единому мусульманскому учению, т.е. к Корану и Сунне и выдвижение на религиозной основе и в религиозных лозунгах претензий политического характера. Кроме того, «исламистский радикализм» по объему гораздо шире и охватывает самые различные пласты в идеологии и практике исламистских радикалов. Касаясь соотношения понятий «исламистский радикализм», «исламизм» и «политический ислам», отмечается, что они очень близки по содержанию, поскольку акцентируют внимание на особый вектор развития мусульманских государств на основе социально-политических доктрин и практической деятельности как общественных, так и радикальных исламистских организаций, оказывающих значительное влияние не только на политические и общественные

процессы в мусульманских государствах, но и на политическую ситуацию в мире [1, с. 28-33].

Исходя из анализа вышеуказанных понятий, предлагается следующее рабочее определение понятия «исламистского радикализма»: это политическое течение, основанное на религиозно-идеологической доктрине и социально-политической практике, проявляющейся в деятельности различных радикальных исламистских организаций.

Для ультрарадикальных исламистских организаций характерны насильственные формы и методы политической борьбы: жестокость, приспособляемость к различным ситуациям, изобретательность в применении средств, методов и форм борьбы, а также международный характер [4].

Отмечается, что функцией умеренно радикальных и ультрарадикальных идеологий является оправдание практической деятельности исламистских радикалов, экстремистов и террористов, а также социальная и политическая мобилизация своих сторонников для участия в джихаде (священной войне за веру). Как социально-политическая практика исламизм выступает инструментом определенных политических сил, средством и одновременно способом давления на политику.

Вышеизложенное дает основание сделать заключение о том, что исламистский радикализм представляет собой способ определенного и достаточно специфического религиозно-мировоззренческого отношения к миру. Его специфика заключается в своеобразной коллективистки ориентированной форме социальной мобилизации. Община единоверцев – главная мировоззренческая ценность в восприятии мусульманина-радикала.

Все общество предстает как своеобразная иерархия общин: от непосредственного повседневного окружения его членов – через религиозно-политическую организацию – к исламистскому государству и от него – к солидарности исламского мира в целом [3, с. 75].

Различия между умеренными и радикальными фундаменталистами касаются не столько существа, сколько формы. Оба эти течения исповедуют одну и ту же «ортодоксальную» теологию, превратив ее в идеологический инструмент борьбы против формирующегося современного гражданского общества в мусульманских странах. Основные принципы исламистской доктрины сводятся к следующим пяти принципам: 1) отождествление религиозной и обще-

ственной мысли; 2) объяснение всех явлений божественным промыслом; 3) опора на традицию; 4) абсолютная ментальная убежденность и интеллектуальное высокомерие, отвергающие любое инакомыслие; 5) абсолютное отсутствие чувства истории. Очевидно, под последним понимается нежелание фундаменталистов понять, что стремление установить буквально первоначальное исламское государство является утопией и по сути своей антиисторично.

Отметим, что термин «исламизм» может быть применимо ко всем субъектам политической деятельности, использующим мусульманскую религию для реализации конкретных политических устремлений.

Отличительными чертами идеологии исламизма являются универсальность («Ислам предлагает самостоятельные, независимые решения проблем человечества. Он – интегральный метод и гармоническое единство, и введение в него любого постороннего предмета способно испортить его, подобно тому, как включение ненужной детали в сложный механизм может привести последний в негодность»), реализм («Совершенно необязательно, чтобы огромной территорией управляло одно правительство. Важно, чтобы она объединялась под единым знаменем ислама, а её законы были бы законами ислама») и господство («Ислам должен править, – писал С. Кутб. Следует понять, что наша религия не пришла для того, чтобы обитать в храмах и оставаться в сердцах людей. Она пришла, чтобы править»).

*2. Политические субъекты исламистского радикализма: идейно-политические взгляды и практика*

Основными целями этих организаций являются: постоянная дестабилизация мусульманских/немусульманских государств; террор, запугивающий гражданское население всего мира; разжигание локальных конфликтов, вовлечение в них как можно большего числа людей, группировок и движений; постоянное стремление к обретению оружия массового поражения. Но при всем при этом, «большинство организаций, входящих в списки «террористических», занимаются также мирной социальной деятельностью».

Боевики из радикальной суннитской группировки «Исламское государство», которая до недавнего времени носила название «Исламское государство Ирака и Леванта», в течение пяти лет собираются взять под свой контроль обширные территории, простирающиеся от границ Китая на востоке, до Испании на западе, от северных



границ Казахстана на севере до экваториальных районов Африки на юге. Территории, на которых боевики собираются господствовать, – это Ближний Восток, Северная Африка, Индия, Афганистан, Пакистан, Центральнoазиатские страны, Испания, Кавказ, страны Средиземноморья.

5 февраля 2016 года боевики объявили о создании нового государства – исламского халифата – на захваченной ими территории в Ираке и Сирии. «Халифом» и «лидером мусульман всего мира» экстремисты провозгласили своего предводителя – Абу Бакра аль-Багдади.

Новоиспеченный «халиф» потребовал от мусульман всего мира принести ему клятву верности, а также призвал мусульман присоединиться к их движению и помочь в строительстве нового государства, назвав территорию халифата «Землей Аллаха». «Сирия не для сирийцев и Ирак не для иракцев, – говорится в аудиообращении Аль-Багдади. – Законность всех эмиратов, государств и организаций утрачивается с расширением полномочий халифа и прибытием его войск на их территории».

Как передает Oхи.kz со ссылкой на российские СМИ, по словам политолога Ерлана Карина, члены группировки «Исламское государство» активно рекрутируют казахстанцев в свои ряды. Эксперт считает, что данная организация отличается от других радикальных группировок высокой организованностью и нестандартными шагами.

Напомним, что в начале июня суннитские боевики, воевавшие до последнего времени в Сирии, захватили северные и западные районы Ирака, в том числе второй по величине иракский город Мосул и родину Саддама Хусейна – Тикрит. В результате захвата Мосула из города вынуждены были бежать не менее полумиллиона человек.

В Мосуле боевики захватили активы банков на сумму 429 миллионов долларов и большое количество золотых слитков. Таким образом, группировка ИГИЛ стала одним из самых богатых террористических объединений в мире.

Ранее суннитские боевики заявляли, что планируют захватить Багдад. Тем временем, официальные власти Ирака попросили военной помощи у Запада, чтобы отбить наступление захватчиков.

В настоящее время ведется ожесточенное военное противостояние между суннитскими боевиками и иракскими войсками. За время конфликта в Ираке, согласно некоторым данным, погибло уже более 1000 человек [5].

К примеру, известный американский специалист по международному праву Ричард Фалк дает два определения терроризма: «любой тип политического насилия, не имеющий адекватного морального и юридического оправдания, независимо от того, кто к нему прибегает – революционная группа или правительство»; «политический экстремизм, прибегающий к насилию без разбора или к насилию против невинных личностей». Разумеется, подобного рода дефиниции страдают некоей однобокостью. В частности, встает вопрос о том, что считать «адекватным оправданием», а также кто определяет степень «невинности» тех или иных политических акторов.

В госдепартаменте США под терроризмом понимают «заранее обдуманное, политически мотивированное насилие, применяемое против не участвующих в военных действиях». Действительно, терроризм отличает полное безразличие к судьбе невоюющих, невинных людей. Более того, именно они выбираются, во-первых, в качестве мишеней терактов, а во-вторых, как объект психологического воздействия, имеющего целью запугать широкие массы [6, с. 213].

Согласно принятому в Великобритании новому антитеррористическому закону, терроризм – это такие действия или угрозы действий, которые предпринимаются по политическим, религиозным и идеологическим мотивам и связаны с насилием против личности, риском для здоровья и безопасности населения, серьезным ущербом имуществу и пр. В. Маллисон и С. Маллисон дают такое определение: «Террор есть систематическое использование крайнего насилия и угрозы насилием для достижения публичных или политических целей». Они отмечают использование террора при решении политических задач. В книге «Международный терроризм и всемирная безопасность» терроризм трактуется более широко и неопределенно: угроза насилием, индивидуальные акты насилия, ставящие в первую очередь задачу постепенно внушить страх – терроризировать. Политический терроризм присущ группировкам и организациям, которые пытаются с помощью силовых приемов свергнуть правящие режимы. При этом вопрос о каких-либо коренных социальных, политических преобразованиях после их прихода к власти не ставится. Для политического терроризма характерно узкое проявление его направленности – правящие круги конкретных стран. А совершаемые теракты направлены в основном на физическое устранение членов руководства,

общественных деятелей, а также на дестабилизацию общественно-политической и экономической (как в случае с деятельностью террористов в Египте, которая ставит целью лишить страну валютных поступлений от иностранного туризма) обстановки [7].

Отмечается, что рассмотренные организации в своей идеологической и практической деятельности руководствуются как ультрарадикальными, так и умеренными методами и средствами распространения исламистской идеологии. Налицо взаимодействие группировок друг с другом и общественными структурами, представляющими крупнейшие неправительственные организации мусульманских стран, а также участие исследуемых организаций в последних событиях на Ближнем Востоке и их влияние на безопасность многих стран мира.

Лидеры исламского ультрарадикализма сумели выстроить единую систему на основе объединения разрозненных ячеек исламистов по всему миру, поэтому локальные успехи спецслужб, которым удается ликвидировать отдельные элементы террористической сети, мало влияют на общую жизнеспособность всей системы [8].

Позиции современных исламистских идеологов, в числе которых можно назвать Сейида Хавва, Ахмеда Шукри Мустафу, Абд ас-Саляма Фа-раджа, Джухаймана Отейби, Ахмада Ясина, Омара Абд ар-Рахмана, Аббаса Мадани, Али Бен Хаджа, Хусейна Надви и др., конечно, различаются между собой, но всё же эти различия касаются, прежде всего, политических средств, с помощью которых они стремятся достигнуть своих целей. «Экстремисты рвутся к власти и насильственному введению исламских институтов при разрушении светских. Умеренные готовы использовать уже действующие светские государственные институты, добиваться введения шариата через конституцию и государственные законы, действовать в качестве легальной оппозиции и т.п.». Что касается движущих сил современного исламского экстремизма, то ими являются, в основном, студенты, рабочие, мелкие торговцы, инженеры, врачи, т.е. все те, кто составляет основную часть городского населения. Немало способствуют этому и происходящие в современном арабском мире процессы пауперизации и люмпенизации. Любопытно, что арабский исследователь проблем фундаментализма Мухаммад Барут склонен увязывать появление этого явления с ленинским термином «пролетариат». Анализ состава актив-

ных членов экстремистских групп, а также сочувствующих исламистскому движению позволяет сделать вывод, о том, что это – преимущественно городское движение, чему способствует и процесс урбанизации, происходящие в современном арабском мире, о чём говорилось выше. Выходцы из сельских районов (менее затронутых современной цивилизацией, преимущественно европейской), в силу разных причин, попадая в Город, сохраняют с собой традиционную систему ценностей и мышления. Попав в чуждое им окружение, они составляют наиболее активную часть экстремистских группировок. В сознании приверженцев фундаменталистских идей, «исламский порядок» ассоциируется, главным образом, с прекращением правового нигилизма. В условиях бездействия существующих законов, шариат, являющийся сводом «вечных, непреходящих законов, установленных Аллахом, становится универсальной правовой основой жизни общества. Кроме того, «исламский порядок» предусматривает социальную справедливость, единство мусульман, несмотря на этническую принадлежность [9].

Однако было бы неверным считать, что основу исламистского движения составляют малограмотные люди, деклассированные элементы, безработные. Принципиально важным является факт повышения образовательного уровня состава экстремистского движения. Сегодня это в основной массе студенты, врачи, инженеры. Процессы экстремизации затронули и интеллигенцию, которая ранее отдавала предпочтение западным ценностям. В экстремистском движении принимают участие не только выходцы из Верхнего Египта (Центральная и Южная части страны), но и из благополучной Дельты (нижнего Египта) [10, 11].

Директор Института этнологии и антропологии РАН профессор В.А. Тишков считает, что «экстремизм – это форма радикального отрицания существующих общественных норм и правил в государстве со стороны отдельных лиц или групп». Он полагает, что хотя «экстремизм характерен для слабо модернизированных обществ, от него не застрахованы и благополучные страны с демократической формой правления».

Умеренный ислам отделён от экстремистского, по мнению автора, по всем указанным параметрам. Он вполне уживается с гражданским обществом, альтернативными системами его обустройства. Необходимо оговорить, что термин «исламский экстремизм» с научной точки зрения не является корректным. Справедливо

было бы говорить об экстремистах, использующих ислам в качестве идеологии для придания осмысленности своей деятельности. Однако, поскольку этот термин является весьма устойчивым в научном мире в данном исследовании употребляется именно он. Также как и неприемлема с научной точки зрения классификация терроризма по признакам национальной принадлежности его участников. К употреблению выражений «палестинский террор», «арабский террор» постоянно прибегают представители Израиля в ООН и в других международных организациях. Итак, Исламский экстремизм – это направление в рамках современного исламизма, понимаемого как политическое движение, стремящееся повлиять на процесс общественного развития исходя из собственных норм и догм [12]. Его теоретическая основа – мусульманское общество, утратило свой первоначальный, истинно исламский характер. Объект нападок, таким образом, – власти. Они – «неверные», так как не являются гарантами исламского порядка. Практика исламских радикалов – активные и не-

медленные (а потому агрессивные) действия по установлению исламского государства, то есть прихода к власти.

В настоящее время идеологией, пронизывающей ислам как религию и эффективно действующей в политической сфере, является исламизм. Данная идеология есть политический ислам, являющийся попыткой поиска альтернативной западному глобализму стратегии выживания исламского общества, которую радикальные мусульмане считают, что могут реализовать посредством экстремистских методов. В современном мире исламизм и, как следствие – сокрушительный терроризм являются одним из определяющих векторов в международной политике. Сегодня исламизм уже представляет собой целостную доктрину, имеющую теоретические и исторические основания, адекватные для мусульманского общества цели и задачи, разветвленную институциональную структуру, значительное число последователей, а это позволяет назвать исламизм «активной и глобальной идеологией».

#### Литература

- 1 Петрухина А.А. Социальная революция как метод распространения идеологии исламизма // Власть. – 2012. – №2.
- 2 Петрухина А.А. Ислам и политика в современном мире // Вестник Московского университета. – Сер. 12: Политология. – 2010. – №3. – С. 111-113.
- 3 Петрухина А.А. Исламский радикализм как фактор дестабилизации мировой политической ситуации: дис. канд. полит. наук : 23.00.02 / Петрухина Анна Александровна. – М., 2012. – 140 с.
- 4 Lawrence B.B. Rethinking Islam as an ideology of violence // Conflict resolution in the Arab world. Selected essays / Ed. by P. Salem. – LONDON, 2007. – 123 p.
- 5 Карин Е. Иракские боевики положили глаз на Казахстан // <http://yk-news.kz/news>.
- 6 Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / Отв. ред. Ю. Г. Волков. – Ростов-н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. – 416 с.
- 7 Lorne L. Dawson. The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists Opening a Dialogue // Terrorism and Political Violence. – 2009. Vol. 22, Issue 1. P.14.
- 8 Семедов С.А. Ислам в политике: идеология и практика. – М., 2009. – С.188.
- 9 Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я. Белокриницкий и А.З. Егорин. – М., 2001. – С. 14.
- 10 Kepel Gilles. Muslim Extremism In Egypt: The Prophet and the Pharaoh. – London, 1995. – P. 154.
- 11 Keppel Gilles. The Revenge of God. University Park. Pennsylvania State University Press, 2000. – P. 123.
- 12 Петрухина А.А. Исламистский проект в современном мире // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2010» / Отв. ред. И.А. Алешковский, П.Н. Костылев, А.И. Андреев, А.В. Андриянов. – М.: МАКС Пресс, 2010. – С.186.

#### References

- 1 Petrukhina A.A. Sotsialnaya revolyutsiya kak metod rasprostraneniya ideologii islamizma // Vlast'. – 2012. – №2.
- 2 Petrukhina A.A. Islam i politika v sovremennom mire // Moscow University Bulletin. – Series 12: Political Science. – 2010. – №3. – S. 111-113.
- 3 Petrukhina A.A. Islamskii radikalizm kak faktor destabilizatsii mirovoi politicheskoi situatsii: dissertation for candidacy of political sciences: 23.00.02 / Petrukhina A.A. – M., 2012. – 140 s.
- 4 Lawrence B.B. Rethinking Islam as an ideology of violence // Conflict resolution in the Arab world. Selected essays / Ed. by P. Salem. – LONDON, 2007. – 123 p.

- 5 Karin E. Irakskie boeviki polozhili glaz na Kazakhstan // <http://yk-news.kz/news>.
- 6 Dobaev I.P. Islamskii radicalism: genesis, evolutsia, praktika <http://lib.znate.ru/docs/index-112494.html/> Red. Yu.G.Volkov. – Rostov-n/D: Izd. SKNTs VSh, 2003. – 416 s.
- 7 Lorne L. Dawson. The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists Opening a Dialogue // *Terrorism and Political Violence*. – 2009. Vol. 22, Issue 1. – P.14.
- 8 Semedov S.A. Islam v politike: ideologia I praktika. – M., 2009. – S.188.
- 9 Ignatenko A.A. Samoopredelie islamskogo mira // *Islam i politika* / Red. V.Ya.Belokrinitskii i A.Z.Egorin. – M., 2001. – S. 14.
- 10 Kepel Gilles. *Muslim Extremism In Egypt: The Prophet and the Pharaoh*. – London, 1995. – P.154.
- 11 Keppel Gilles. *The Revenge of God*. University Park. Pennsylvania State University Press, 2000. – P.123.
- 12 Petrukhina A.A. Islamskii proekt v sovremennom mire // *International scientific forum «Lomonosov-2010» materials* / Red. I.A. Aleshkovskii, P.N. Kostylev, I.A. Andriyanov. – M.: Maks Press, 2010. – S.186.



Абдрасилова Г.З., Бұхаев Ә.Н.

**Философиялық антропология  
рухани трансформация  
ретінде: идеализмнен  
рационализмге бетбұрыс**

Мақалада діни дүниетанымның философиялық-әлеуметтік негіздері, дін философиясының мәдени-когнитивті алғышарттары талданып, адамзаттың идеализмнен рационализмге, натурализмге, иррационализмге, трансцендентализмге көшуіндегі тарихи-рухани трансформациялардың ішкі тетіктерінің ерекшеліктері ашылып, қазіргі заманғы діни тенденцияларға ықпал ететін рухани жағдайлар сарапталған. Мақала авторлары дүниедегі құбылыстардың мәнін танудың қағидаларымен алдымен әлеуметтік болмысты қамтитынын тұжырымдайды. Өйткені дін – адамзаттың жалпы жағдайының, адамның өзінсезінуінің, өзіндік санасының бейнесі. Материалистік дүниетанымның идеалистік сипатқа ауысуы, адамдардың иррационализмге ұрынып, магиялық күштерді іздеуі – адастырушы наным-сенімдер емес, сыртқы дүниені басқаратын күдіретті де көпсанды «демондық» күштер алдындағы өзінің әлеуметтік қорғансыздығы туралы сезімдерін ретке келтіріп, орнын толтырып, өзін-өзі ұйымдастырудың тәсілі, өз өміріне жүйелі килігетін метааадами мәселелерден моральдық-психологиялық түрде қорғанумен қажу салдарынан туындайтын проекциялау, адам тағдырын шешетін қандай да бір күштің бар екендігін мойындау және өз жауапкершілігін сол күштің мойнына аударудың талпынысы.

**Түйін сөздер:** дін философиясы, объективті рух, антикалық рационализм, жаһандану, плюрализм, толеранттылық, рухани консерватизм, фундаментализм, традиционализм, конфессияаралық қатынас.

Abdrasilova G., Buhayeva A.

**Philosophical anthropology as  
a spiritual transformation: from  
idealism to rationalism**

The paper analyzes the philosophical and social foundations of the religious worldview, cultural and cognitive prerequisites philosophy of religion, disclosed features of the internal mechanisms of historical and spiritual transformation of mankind's transition from idealism to rationalism, naturalism, irrationalism, transcendentalism and refined circumstances affecting the current state of religious trends. The authors note that the study of the principles of the knowledge of the essence of phenomena directly cover the reality of social life. Since religion is a reflection of self-consciousness and internal conditions of man, the universal condition of humanity. Since religion is a reflection of self-consciousness and internal conditions of man, the universal condition of humanity. Historical change of materialistic outlook on idealistic or falling into irrationalism, the search for magical powers – not so much prejudice, misconception, as a way of self-ordering of experiences, attempt to equalize or compensate for their own social vulnerability to the power of many «demons», leading others processes, moral and psychological fatigue and self-defense system of the intrusion into their lives metachelovecheskoy reality and subsequent to this projection, the recognition of some higher power, the control of its destiny and responsibility arrangement on it.

**Key words:** philosophy of religion, objective spirit, antique rationalism, globalization, pluralism, tolerance, spiritual conservatism and fundamentalism, traditionalism, interfaith relations.

Абдрасилова Г.З., Бұхаев А.Н.

**Философская антропология  
как духовная трансформация:  
от идеализма к рационализму**

В статье проанализированы социально-философские основы религиозного мировоззрения, культурно-когнитивные предпосылки философии религии, раскрыты особенности внутренних механизмов исторически-духовных трансформаций перехода человечества от идеализма к рационализму, натурализму, иррационализму, трансцендентализму и уточнены обстоятельства, влияющие на современное состояние религиозных тенденций. Авторы отмечают, что исследование принципов познания сущности явлений непосредственно охватывают реальности социального бытия. Так как религия есть отражение самосознания и самочувствования человека, всеобщего состояния человечества. Историческая смена материалистического мировоззрения на идеалистическое или впадения в иррационализм, поиски магических сил – не столько предрассудок, заблуждение, сколько способ самоорганизации, упорядочения переживаний, попытка уравнивать или скомпенсировать собственную социальную беззащитность перед могуществом многочисленных «демонов», руководящих окружающими процессами, морально-психологическая усталость и самозащита от системных вторжений в свою жизнь метачеловеческой реальности и последующая за этим проекция, признание некоей высшей силы, управляющей его судьбой и переложение ответственности на него.

**Ключевые слова:** философия религии, объективный дух, античный рационализм, глобализация, плюрализм, толерантность, духовный консерватизм, фундаментализм, традиционализм, межконфессиональные отношения.

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ  
АНТРОПОЛОГИЯ  
РУХАНИ  
ТРАНСФОРМАЦИЯ  
РЕТІНДЕ:  
ИДЕАЛИЗМНЕН  
РАЦИОНАЛИЗМГЕ  
БЕТБҰРЫС**

Дінтанудың және дін философиясы мәселелерін зерттеудің өзектілігі елімізде ғана емес, бүкіл дүниеде болып жатқан құбылыстар ерекшелігімен шартталып отыр. Бүгінгі күн әлемдік мәдениетке «жаһандану» атымен енген универсалды, локалды және индивидуалды арасындағы көпқырлы қайшылықтар әкелді. Бір жағынан тұтастандырушы тенденциялар, бұқаралық ақпарат, байланыс құралдары, нарық, қаржы, өндіріс, техникалық дамудың шығындары мен қауіптері, экологиялық, демографиялық мәселелер ғаламдық шеңберде ауқымдануда. Екінші жағынан, адамның индивидуализациялануы тереңдеп, дәстүрлі қоғамның сарқыншақтары жойылып, Ортағасырларда, дәстүрлі қоғамдарда, Жаңа Заман тудырған дәстүрлі емес әлеуметтік құрылымдарда маңызды рөл атқарған адам қауымдастықтарының формалары ыдырауда. Бұған дейін аса өзекті болған глобалды идеологиялық текетірес орнына плюрализм, толеранттылық пен ашықтық келіп жатса, енді бір жағынан рухани консерватизмнің, фундаментализм мен традиционализмнің сантүрлі формалары қарқынды түсуде. Қоғамдағы демократиялық институттардың жандануына қарамай, бостандықтың – озбырлық пен терроризмге ұласып кету жағдайлары орын алуда. Мұндайда саяси күрес алаңы орнын конфессияаралық қатынастар атқарып, «діни мүдде» терісін жамылған соғыстар жаңа трагедиялар туындатуда. Мемлекет пен азаматтар қабылдайтын айқын рухани басымдықтар, легитимді құндылықтар вакуумын аса қуатты БАҚ аңыздары толтыруда. Эзотерикалық курстар мен сеанстар, оккульттық басылымдар, сауықтыруды уәде ететін «рухани технологиялар» қалыпты жағдайға айналууда.

Саяси және экономикалық мәселелердің ғажайып шешімі ретінде үміт артылатын рухани жаңғыру сенімді ақтамайтындығы белгілі болды. Жан-жақты ойластырылған мемлекет саясатынсыз бұл сферадағы стихиялық «рухани жаңғырулар» эротизм мен мистикалық оккультизмнің белең алуына, жабайы фанатизмге және түрлі формалардағы төзімсіздіктерге апаратын жол екені анықталды. Бұл жағдайлардың барлығы бір ұрпақтың білімі мен құндылықтарын келесі ұрпаққа жеткізуді көздейтін білім беру жүйесіне әсер етуде. Осылайша ескірген саяси софистиканың құрсауынан босап, «деидеологизацияланған» білім беру жүйесінің

«децивилизация» мен «деаксиологизацияға» ұласуы, прагматикалық құндылықтардан басқасының барлығының құнсыздану қаупі тууда [1].

Бүгінгі қоғам мен әдебиетте үш түрлі дүниетанымдық субмәдениеттердің өзара теке-тіресі және белсенді бәсекелестігі орын алып отыр. Европалық мәдениеттегі дәстүрлі «дін» және «атеизм» қарама-қарсылығына қоса, соңғы онжылдықтарда бұқаралық санада «эзотерика», «окулльтизм» деген атпен таныла бастаған «жаңа политеизм» көрініс беруде [2].

Әрине, заң орындары индивидтің ұждан бостандығы құқығын, белгілі дәстүрге қатысты өзіндік идентификациялану мүмкіндігін қорғайды. Дегенмен, бұл – еліміздегі барлық субмәдениеттер мен дәстүрлер өзара тең, өзара алмастырылады дегенді білдірмейді. Қазіргі заманғы ғылыми-техникалық өркениеттің негізінде заңдылық пен ғылымилықтың рационалды ұстыны ретінде секуляризм жатыр.

Аталмыш тенденциялар кең ауқымды әлеуметтік зерттеуді және терең методологиялық талдауды, жан-жақты саралауды қажет етеді. Осы орайда әрбір адамның рухани мәдениетінің қалыптасып, тұлға ретінде жетілуі үшін дінтану пәнінің өз деңгейінде игерілуі, дін философиясының теориялық негіздемесі маңызды рөл атқарады. Түрлі діни дүниетанымдардың біржақтылығын жеңіп, олар сүйенетін методологиялық негіздер мен типологиялық қатынастарды талдау өзектілігі осылай артады. Діни құбылыстар мен діннің мәні туралы негізгі түсініктерді дінтанушылық рефлексияның пәні мен объектісі ретінде қарастыру, оларды объективті ғылыми тұрғыдан талдау жоғарыда аталған мәселелердегі сыңаржақтылықтан арылуға көмектеседі. Дін философиясының бұл саладағы маңызды мәселелерін атап айтар болсақ, олар:

1) діни философияның ерекшелігі мен мазмұнын анықтау, дінтанушылық білімдер жүйесіндегі дін философиясының статусын, дінді философиялық тұрғыдан ұғынудың ерекшелігін анықтау, объектіні (метапроблеманы) тану әдістері туралы сұрақтың шешімін табу;

2) діннің мәнін, оны философиялық тұрғыдан ұғынудың және анықтаудың принциптерін тұжырымдау;

3) діннің онтологиялық және гносеологиялық негіздері мен алғышарттарын зерттеу;

4) діни дүниетанымның, діни онтологияның, гносеологияның, діни ойлаудың және тілдің ерекшелігін талдау;

5) құдай туралы теистік ілімдердің мазмұнын ашу, құдай болмысын негіздеуді өзге

ілімдердің субстанциалды парадигмаларымен салыстыру [3].

Осылайша дінді методологиялық тұрғыдан сараптау тәжірибесі: 1. Діннің қоғамдық өмірдегі өзіне лайықты орнын иеленуін; 2. Әрбір азаматтың ұждан бостандығы құқығын құрметтеу қажеттілігін методологиялық негіздеуді; 3. Сол арқылы клерикализмнің, фанатизмнің, діни төзімсіздіктің және діни қараңғылықтың жаңа түрлерінің өршуіне жол бермеуді көздейді. Аталған мүдделер түрлі сенім иелері мен өкілдерінің арасындағы сұхбаттың және өзара түсіністік пен төзімділікке деген ерікті бекітудің қажеттілігін ғылыми-методологиялық тұрғыдан талдау-негіздеу мәселесінің өзектілігін арттыруда.

Дін философиясы – өзінің танымдық бағыт-бағдарын дінге бағыттаған басты философиялық пән. Философия үшін дін: а) қатынас пәні ретінде, және б) зерттеу пәні ретінде қарастырылады [4].

Дін философиясы – дінге деген қатынастардың, дінге қатысты айқын немесе айқын емес философиялық ұстындардың, дін туралы пікірлердің жиынтығын бейнелейді. Соңғы кезде жиі көтерілетін «рух экологиясы» мәселесі дүние құбылыстарын, олардың тарихи және географиялық болмысы тұрғысынан субстанционалды ұғынудың концептуалды принципі болып табылады. Рух экологиясы дегеніміз – толеранттылық, дүниені танудағы конструктивті рационализм, адамзаттың ынтымақтастыққа, өзара түсіністікке ұмтылатындығына деген сенім, демократиялық қоғам құрылымы, алдыңғы ұрпақтың тәжірибесінің мәнділігі мен құндылығын сезінетін, бағалайтын творчестволық традиционализм және ұждан бостандығы, «философтар мен зерттеушілердің пікірлерін оқырманға сол көзқарастар барынша толық, дәлме-дәл және ешбір қоспасыз жетуін көздейтін, объектіні философиялық, социологиялық, феноменологиялық, герменевтикалық және өзге тұрғылардан қарастырудың синтезі» [5]. Синтездің және диалогтың негізінде діннің үш өлшемін – дін генезисін, тіршілігі мен мән-мағынасын түсіндірудегі сәйкессіздіктер жатыр. Осы сәйкессіздіктер діннің тұтастық ретіндегі субстратты, функционалды және субстанционалды дефиницияларының континуумын құрайды.

Адамзаттың жаратылыс, жаратушы күш туралы сұрау-толғауы өте ежелгі мәселе. Бүгінде дін және оның философиялық негіздері ретіндегі идеалистік, иррационалистік ілімдердің бір-біріне ретсіздікпен қарсы қойылып отырғаны соншалықты, оларды біртұтас концепция шеңберіне сиыстыру мүмкін емес. Өйтсе де

оларды жүйелеу маңызды және уақыт талап етіп отырған мәселе. Дәл біздің заманымызда, жедел дамып келе жатқан ғылым, тұрақтанған ілім мен картинаға күмән келтірілген кезеңде – бұл мәселе ғалымдардың зерттеу орталығына айналуға.

Адам мәні өзі өмір сүріп отырған қоғамнан тыс түсіндіріле алмайды. Адам материалды және рухани мәдениет дамуының, тарихи процестің жемісі және субъектісі. Ол – табиғат пен тарихтың бірлігі, әлеуметтік ортаның, белгілі қоғамдық қатынастар жиынтығының жемісі және сонымен қатар олардың жасаушысы. Адам мәнін анықтау адамның адам ретіндегі болмысының анықтаушысы және ажырамас факторы не болып табылатындығын, оны адам етіп тұрған не, адамзат атаулыға тән қасиеттерді жаңартып және толықтырып отыратын сарқылмас қасиеті не екенін түсінуге мүмкіндік береді.

Адам – тарихи процестің объектісі және субъектісі, жер бетіндегі материалды-рухани мәдениет дамуының айрықша нәтижесі, биоәлеуметтік құбылыс, табиғат пен қоғамның бөлшегі. Қоғам – қоғамдық қатынастардың нәтижесі ретінде адамды «жасайды», ал адам өз кезегінде қоғам қабырғасын «тұрғызады». Адам өмірінің мәңгі және табиғи шарты – еңбек белгілі қоғамдық қатынастар жағдайында іске асады. Еңбек табиғатын өзгерту нәтижесінде қоғамдық қатынастар мен байланыстар да өзгереді. Адам өзі тіршілік ететін жағдай мен алғышарттарды өзгертеді. Адам мәнінің мазмұны үздіксіз өзгерумен болады. Қоғамдық-тарихи әрекет барысында ол жаңа нақты-тарихи мазмұнмен байытылады. Табиғи орта мен әлеуметтік ортаны өзгерте, қайта жасай отырып, адам өз тіршілігі мен өз дамуына объективті жағдайлар туындатады. Өмір, тарих – адамдар әрекетінде, материалды мен идеалды арасында үздіксіз қайта жаңарып отыратын қайшылықтар тізбегі. Осы қайшылықтардың екі ұшының арасындағы гармонияға қол жеткізу адамзат тарихының мағынасын құрайды.

Жалпы алғанда адам – идеялар дүниесіне бағыныштылығымен сипатталады. Сондықтан «Нағыз философия теология емес – антропология. Теологияның құпиясы – антропология», деп жазған Фейербахтың адам руханилығын мәртебелендіретін антропологиялық материализмі заңды тұжырым. Яғни, адам және адамның ой-әрекетінен туындайтын мәдени формалар арасында әрдайым шынайы, өзара ықпалдасу сақталады [6].

Адамды ертеден бар, бастапқыдан берілген жалпы мәндік тәртіптермен байланыстыру – ғасырлар бойғы антропологиялық ойлаудың алғышарты болды. Мұндай көзқарасқа тек Жаңа

заманда күмән келтірілді. Соған қарамастан мұндай қатынас бүгінгі күнге дейін адам болмысы туралы дұрыс концепцияны табуға арналған ұмтылыстардың бастысы болып қалуда.

Тарихқа жүгінетін болсақ, Рим империясы б.д. 476 жылы варварлық тайпалардың шабуылынан құлады. Бірақ, империя варварлар шабуылына дейін-ақ іштей ыдырай бастаған болатын. Грек және Рим мәдениеттерінің жойылып, діни сенімнің орын алуына себеп болған әлеуметтік және рухани жағдайларды атап айтар болсақ, олар мыналар:

1. Антикалық философия мен мәдениеттің құлдырауы эллиндік кезеңнен басталды. Македондық Александр империя құрып, Императорға айналды. Египетте оны Құдайға теңегені ұнағаны соншалықты, Ескендір өзін Грецияда да Құдайдай асқақтататын марапаттар талап етті. Ал бұл – азаматтардың саяси бостандығын шектеу деген сөз. Билікті сакрализациялау (күдіретті деп санау) мемлекетті басқарудың демократиялық институттары мен сиыспайды. Осылайша эллиндік дәуірде Греция құлиеленушілік демократиядан – құлиеленушілік монархияға бетбұрыс жасады.

2. Рим қоғамындағы аласапыранның, әділетсіздіктен, зорлық-зомбылықтан, қорғансыздықтан ешкім, ешбір тап өкілі қалыс қалған жоқ. Адам психикасы әлеуметтік озбырлыққа қарсы тұрудан титықтағанда өзін «Барлығын көріп-білетін, әркімге лайықты жаза беретін тылсым күштің бар екендігімен» жұбату арқылы өзін-өзі сақтап-қорғайды. Жер бетіндегі тіршілік қиындаған сайын адам өзінің о дүниеде рахат пен жеңілдіктерге кенелетініне сенгісі келеді. Римдік кезеңдегі философиялық ілімдер ондай жұбанышты бере алмады. Ежелгі грек философиялық ілімдері бұл дүниелік азапты жеңе білуге, елемеуге, қанағат пен шүкіршілікті өз сезімдерінен, ерік-қайратынан табуға шақырды. Бірақ ол идеялар адамзаттың ішкі сұранысын қанағаттандыра алмады. Ешкім де бұл дүниелік қуаныштан бас тартуға асықпағанмен, әрбір пендеге Эпикур іліміндегідей, өлім қорқынышының жоқтығы емес, керісінше: «нағыз рахат, бар бақыт дәл сол жақта – о дүниеде» екендігі туралы ой тартымды көрінді.

Антикалық философия адамның бұл өмірдегі азаптарының өтемі келесі дүниеде болатынын, жәбірленушінің о дүниелік рахатқа жетіп, жәбірлеушінің жауапқа тартылатынын негіздей алмады. Негіздей алмас та еді. Өйткені, сөзсіз сену, соқыр сенім саласы философияның күзіретіне енбейді. Осылайша, антикалық рационализм адамзаттың үміт-сенімін ақтамады.



3. Антропологиялық проблематиканың антикалық дәуірде көтерілгеніне, «адамның – барлық заттардың өлшемі» ретінде қарастырылғанына қарамастан, парадоксалды жағдай қалыптасты: ежелгі гректерде «тұлға» ұғымы болған жоқ. Гректер адамды полистің заңдарына тәуелсіз, автономды тіршілік иесі ретінде қарастыра алмады. Гректік дүниеде индивидтің космологиялық заңдар мен тәртіптерге тәуелділігі аса басым еді.

Сократтың «адами философияның» негізін қалағанына, адамшылықты, адамгершілікті зерттеуге шақырғанына қарамастан, ойшылды бірінші кезекте адам емес, адам ойлауындағы рефлексивті ұстанымдар қызықтырды. Ол ұстанымдар ұғынылуға және ақиқатты іздеу жолында айқындалуға тиіс болатын. Адамдардың әділдік, игілік, ұстамдылық сияқты индивидуалды қасиеттерін талдаудағы қарама-қарсы пікірлердің соқтығысы «Сократтық мысқылдың» тақырыбына айналғаны сондықтан. Ал космогониялық және антропологиялық ойдың шекарасында Гераклит тұр. Натурфилософтар тобына еніп, «физиолог» болғанына қарамастан Гераклит адам құпиясын ашпай тұрып табиғат құпиясын тану мүмкін еместігін бірінші болып айтты.

Адамның қоғамдық мәнін зерттеуді Аристотель философиясымен байланыстырады. «Саясаттың» бірінші кітабында ол адамның өз табиғаты бойынша саяси, қоғамдық тіршілік иесі екенін атап айтты.

4. Стоиктер философиясындағы адам концепциясына келетін болсақ, адам және дүниежаратылыс арасындағы толық тепе-теңдікке қол жеткізу – басты қасиет деп саналды. Стоялық «мызғымастықтың» беріктігі соншалықты, оны ешбір сыртқы күштер бұза алмайды. Мұндай ұстаным тұрғысынан алғанда, жеке адамның индивидуалды қабылдауының әсерімен түрленген ой тереңіндегі уайым-сезімдер туралы сұрақ өз мәнін жоғалтады. Мәні бойынша қайшы болғанына қарамастан, барлығының барлығымен толық үйлесімділігі жолында абсолютті ішкі тәуелсіздікті, басты да міндетті атараксияны (мызғымастықты) сақтау – негізгі стоялық идея осы. Барлығын ғарыш шешетін «amorfati» – «тағдырға деген маһаббат», тағдырға мойынсұну (адамның өз-өзіне емес!) орынсыз уайымдар мен мазасыздықтан құтқарады. Адам рухының күші «тағдыр жазуынан жоғары ештеңе жоқтығын ұғынып-мойындап, оны ешбір қобалжу-толқусыз қабылдауда». Басы артық аффектілерден арылып, әлемдік тұтастықтың мінсіз үйлесіміне ену жолындағы стоялық даналықтың мәні міне, осы.

Стоялық философиядағы «мызғымас, толқымас тұлға» идеясы барлық адамды тағдыр алдында теңестірді. Рок, тағдыр ұғымы адам еркінің бостандығына шектеу қойды. Бостандық – жекелеген индивидтер үшін парадоксалды еріксіздік, яғни тағдырдың жазуын мойындау сияқты жағдайда ғана мүмкін болатын. Қанша ауыр, ақылға сиымсыз, қайғылы болғанына қарамастан олар сол үкімді мойындап, іске асырып, фатумға сәйкес, өз өмірімен қоштасып жататын.

5. Христиандыққа дейінгі, бүкіл жаратылысты басқаратын тетікті таппаққа ұмтылған антикалық ой – өз іздегенін тысқарыдан тапты. Мысалы, Платон өзінің Мәңгілік моделін, Аристотель – категориялар иерархиясын ұсынды. Адам индивидуалдылығы, эмпириялық «мен» ескерілмеді.

Грек философиясында индивидуалды ерекшелік туралы жағымсыз пікір қалыптасты. Гректер үшін «Ақиқат білім ғана бар. Ал дана дегеніміз – өз сөзі мен әрекеттерін ақиқат білімге негіздейтін адам. Ақиқат білімге қол жеткізгендіктен барлық даналар өзара ұқсас». Сократтың «Өзіңді өзің таны!» үндеуі де эмпириялық «меннен» тереңде орналасқан трансценденталды «менге» бағытталды. Эллиндер адамды біліміне, дүниені тану қабілетіне қарап бағалады. Сондықтан эллин үшін дана адам дәулетті де қуатты наданнан жоғары тұр.

6. Христиандықтың келуіне жағдай жасаған скептиктер болды. Ол былайша іске асты. Эпикур мен стоиктер уағыздаған жан тыныштығы және мызғымастық идеяларына қарамастан өлім алдындағы қорқыныш – адамның ең басты үрей-қорқынышы болып қала берді. Өлім алдындағы үрей сезімін ақыл-ой тұжырымдарымен терістеу, ақыл-ой аргументтерімен жеңу мүмкін еместігі белгілі болды. Жартылай емдейтін рухани-әлеуметтік дәруменді, тұрмыстық жұбанышты діни сенім ұсынды. Дін адам жанының бәрін бақылап-қорғап отыратын рухани күшке – Жаратушыға, Құдіретке деген қажеттілігін қанағаттандырды. Ол аса күшті психотерапиялық құрал рөлін атқарады: өмірде, қарым-қатынаста болмай қоймайтын қиыншылықтарға байланысты адамды іштей тоздыратын күйініш, өкініш, реніш, кектену, нала сияқты ауыр сезімдерден қорғап («тағдырыңда солай жазылған», «Кұдай бәрін көріп отыр», «олар өз жазасын тартады»), адам ақылын сабасына түсірумен айналысты. Әлеуметтік проблемалар мен табиғат алдындағы қорғансыздықты өзге қырлармен толықтырды: діни ритуалдарды орындау барысында Құдіретке жақындай әрі тазара түсетіндігін сезіну арқылы адам көңіліндегі күдік, мазасыздық пен үрей



жойылып, өмірге деген сенімі күшейіп, адамдық бет-бейнені жоғалтпауға негіз молайды. Яғни, дін компенсаторлық қызмет атқарды.

Осылайша, «бір нәрсе жайлы нақты айтып, сенімді сөйлеу – мүмкін еместігі» туралы жариялаған скептиктер христиандыққа жол ашты. Адам зердесінің қабілетіне күмән келтіріп: «біздің танымымызға сыймайтын құбылыстардың болуы мүмкін» деген ойдан кейінгісі қиындық тудырған жоқ.

7. Адамның тек бұл өмірде ғана емес, о дүниеде де бақытты болғысы келетіні анықталды. Мұндай мәселеде стоицизм де, эпикуреизм де жұбаныш бере алмады. «Ақыл-ой ма, әлде, сенім бе?» деген дилеммаға тірелгенде, адамзат зерден теріс айналып, діни сенімді таңдады. Христиандық – (рационалды даналықты) антикалық философияны жеңді.

Иудеяның білімді прокураторы Пилат Христоспен пікір алмасып көрмек болып, «Ақиқат деген не?» деп сұрайтыны бар. Иисустың жауабы: «Ақиқат та, жол да – Мен» («Я есмь путь и истина») (Ин.14:6), Библия | От Иоанна 14 (Синодальный перевод). Бұл «Ендігі ақиқат – ұғымдары алдынала анықталып, белгілі ережелер бойынша өтетін интеллектуалдық сайыстардың нәтижесі емес; ендігі ақиқат – ақыл-ойдың, зерденің емес, сенімнің объектісіне айналған Тұлға» дегенді білдірді. Осылайша зерденің орнына сенім, рахат-ләззаттың орнына – Құдайға деген махаббат, тақабарлықтың орнына – мойынұсқу келді.

8. Бұған дейін адамгершілік – адамның басты сипаты болса, Августин ілімінде мораль – тылсым сферасына көшірілді. Яғни, адамға зұлымдық пен ізгілікті ажырату мәртебесі берілмеген болып шықты. Өйткені, моральды жіберген Құдай. Құдай өзі берген моральдық нормаларға тәуелді емес. Құдай – ізгіліктен, әділеттен жоғары тұр. Демек, Құдай ізгі де әділетті болуға міндетті емес. Құдайдың қалауы – талдауға жатпайтын жоғарғы игілік.

9. Сократтың «Өзіңді-өзің танып біл!» тезисінде білім – ізгілікке теңестіріліп, таным процесі – имандылыққа тікелей апаратын жол ретінде қарастырылса (өзін-өзі тану – жақсы адамға айналуының кепілдігі болса), христиандық өз жолын – ақыл мен ізгілікті қарсы қоюдан бастады. Христостың мақсаты Сократтікімен бірдей – адамгершілікке толы иманды өмір. Бірақ оған жетудің амалы екеуінде екі түрлі. Біріншісінде – адам танымы, екіншісінде Құдайды тану. Бұл – философиядан өзгеше көзқарас еді.

10. Дәстүрлі адам картинасы өзінің мәнді қырларымен Сократтың адам мәні туралы

сұрақтары негізінде қалыптасқан Платон философиясына қарыздар. Платон іліміндегі адам – өткінші мен тарихи қалыптасулардан, өз болмысының объективтілігінен жоғары, жан туындайтын және жан ұмтылатын тірі тіршілік. Мінсіз өмірде қабылданған идеяларды еске түсіруінің арқасында рух жоғарылайды. Адам өмірінің мақсаты – жоғары идеяға, Игілік идеясына барынша жақындау. Платон түсінігінде жан – көзге көрінбейтін рухани мән. Платон жанның басқа да сезімдік бөліктерінің тіршілігін мойындағанымен, жанның рухани бөлігіне әлдеқайда маңызды рөл бөледі. Платон үшін сезімдік – түсініксіз, жұмбақ, тылсым бейболмыс. Тән – негативті мән ретінде қарастырылады. Ол – үздіксіз кедергілердің (түрлі дерттердің, уайым, тілектердің) бастауы. Бұлардың барлығы нағыз рухани болмыстың дамуына кедергі келтіреді. Жан ажалсыз, өйткені ол уақыттан жоғары идеялармен туыстықта. Сондықтан жан мәңгілік мәндерді пайымдағанда ғана өзін «өз үйіндегідей» сезінеді және керісінше, сезімдік қабылдауға беріліп, өзгерістер мен алмасулар процесіне енгенде адасады әрі өзін жоғалтады.

Платонда жеке тұлға ұғымы толығымен терістелмейді. Әйтсе де бейтұлғалық идеялар дүниесімен, тұлғадан жоғары Ғажайыппен және Игімен салыстырғанда, адам тұлғасы артқы планда қалып қойып жатады.

Аристотельде адам мәселесі өзгешерек қойылған. Адамның жалпы мәнімен қатар индивидуалдылық субстанциясы көбірек көрініс береді. Яғни мәселе орталығы ауытқыған. Аристотельдегі идея жеке субстанциямен, дүниемен тығыз байланысты.

Өзінің ой тарихында адамзат қалыптастырған философиялық антропологияның түрлері былайша жіктелді: 1) адамның объективті тәртіппен байланысы немесе оған бағыныштылық (дәстүрлі философия, құндылықтар философиясы, рационализм және натурализм); 2) ол тәртіптің бұзылу процесі (персонализм және экзистенциализм); 3) бейсаналы иррационалистік өмір ағынының билігіне көшу. Сонымен қатар қазіргі заманғы философияда төртінші, фундаменталды адам ілімі бар. Оны «трансценденталдылық» терминімен белгілеуге болады [7].

Антропологияның келесі типтері рационализм және натурализм. Жаңа Заманда рационалистік антропологияны жақтаушылар азшылық болса, натуралистік антропология XX ғасыр басында өз дамуының шыңына жетті (мысалы, Геккель, Оствальдтің монизмінде), бірақ дәл сондай жылдамдықпен құлдырып та

үлгерді. Бұл ағымдар да объективті тәртіптерді мойындайды. Брақ ондай тәртіптер принципалды басқа сипатта. Дәстүрлі философияның ретке келтірілген мәндер мен құндылықтар философиясының абсолютті нормаларының патшалығының орнына табиғаттың биологиялық және физикалық заңдарының жиынтығын қояды. Адам толығымен сол заңдар арқылы анықталып, соларға бағынады.

Натурализм дәстүріне жоғарғыны төменгіге тәуелді ету талпынысы тән. Яғни жан және рух физиологиялық байланыстар тұрғысынан қарастырылып, ол байланыстар қандай да бір физикалық заңдармен анықталып жатады. Нәтижесінде адам тіршілігі жануарлар мен өсімдіктердің және тастардың тіршілігінен ерекшеленбейді. Табиғаттың төменгі сатысындағы мұндай тіршілік механистік детерминизм заңдарына бағынады. Монистік тұрғыдан түсіндірілетін табиғат заңдарының ең жалпы байланыстарын құрайды. Жаратушы – дербес реалдылық емес, адам қиялының жемісі; табиғат (материя) – мәңгі және шексіз, оны ешкім жаратпайды және ешкім жоя алмайды; бізді қоршап тұрғанның (нәрселердің, құбылыстардың) барлығы – материяның түрлі көріністері деп саналады.

Келесі сатыда тұлға объективті нормалармен байланысын үзе бастайды. Адам өз тәуелсіздігімен және өзінің «өз-өзіндегі болмыспен» әуейіленеді. Мысалы, Ренувье персонализмінде қандай да болмасын абсолютті тәртіп пен заңдылыққа кереғар, тек түпкіде және нақтыда ғана дамитын индивидуалдылық, бостандық сәттеріне мән беріледі [8].

Адам туралы экзистенциалды түсінікте объективтік-субстанционалды ойлаудың қалдықтары сақталған. Объективті, біртұтас монизмге бейім рационализм мен натурализмдегі болмыстық байланыстар бір-бірінен алшақтаған, бірақ ішкі құрылымы мен жекелеген элементтерін әлі де сақтаған көптеген ұсақ бөлшектерге ыдыраған. Экзистенциализм философиясының аса маңызды тенденциясы – оқшаулыққа, жалғыздыққа ұшыраған адам индивидуумының осы бір күрделі құрылымын ашу. Бұл процестің бірінші баспалдағы – бүгінге дейін өз ықпалын сақтаған Кьеркегор ілімі.

Адам болмысының келесі түсіндірмесі иррационализм философиясында қарастырылған. Иррационализмде барлық формалар мен нормалардың жойылу қаупі іске асады. Егер персонализм мен экзистенциализмде біртұтас объективті тәртіп құрылымы жекелеген индивидуалды құрылымдардың плюрализмін құрай отырып (мәндер философиясы, рационализм мен

натурализм) ыдырайтын болса, иррационализмде ол индивидтердің өздері өз құрылымдылығын, ал олармен бірге – өзара дифференциациялану мүмкіндігін жоғалтады. Нәтижесі біртұтас иррационалды ағынға тіреледі. Виталистік тұрғыдан түсіндірілетін бейсаналықтың творчестволық қуатына көп мән беріледі. Ол қуат рационалды рухқа қарсы қойылады. Өзгергіштік, үздіксіз қалыптасу нағыз шындық деп саналады, ал қатаң формалар, оған керісінше, өмірдің рухына жат зорлықтың, абстракциялардың нәтижесі ретінде жарияланады.

Иррационализмде тарихи шартталған құрылымдар жоғалады. Өз бейнесін жоғары адамнан табатын, билікке ұмтылатын виталды ерікті, өмірдің иррационалды ағынын, Дионис культін марапаттайтын Ницше философиясы, Ницшеден кейін өзінің «өмірлік ұмтылыс», ұзақтық, табиғаттың бүкіл өмір туралы ілімін алып Бергсон жетті. Зерде мен пайымның адамды осы бастапқы түпнегізден алшақтатып, күнделікті өмірдің адамды зорлықпен бөлшектеп жадағайландыратындығы, адами және ғарыштық болмыстың ақиқат бастапқы негізін айқындауға интуиция ғана қабілеттілігі насихатталды [9].

Иррационализм мен трансцендентализмге көшудің белгісі прагматикалық ағымда бейнеленді. Адам мұнда әрекетшіл тіршілік иесі ретінде түсіндіріледі. Уақыттан тыс, қатаң белгіленген адам болмысы терістеледі. Ол индивид ретінде, тарих ағынында тұр. Егер адам бұл ағында қандай да бір тіреніш-сүйеніш тапқысы келсе, оған тек әрекет арқылы ғана қол жеткізе алады. Өз әрекетімен өзіндік дүние жасап, тоқталмас-таусылмас ағынға форма беріп, тәртіп ендіреді. Қоршаған хаоспен күресе отырып, өз дүниесін құрайды.

Джемс Дьюи және ағылшын Шеллер негіздеген «әрекетшіл тіршілік иесі» ретіндегі адам ілімін Геллен қайта тұжырымдады. Геллен Ницшенің – «адам – «айқындалмаған жануар»» яғни, кемшілікке толы, бірақ өз әрекетінің барысында қалыптасатын тіршілік иесі, сондықтан өз дүниесін өзі қалыптастыруға тиіс екендігі туралы тезисін дамытты.

Иррационализм мен прагматизм арасында орналасқан осы салаға Маркстің адам теориясы да жатады. Маркс адамды – өз-өзін және өз дүниесін өндіретін тіршілік ретінде түсіндіруге тырысты. Адам саналы түрде өз-өзін өз бостандығында анықтайды және дүниені техникалық тұрғыдан бағындыра отырып, оған өз белгісін таңады. Дүниені қалыптастыру міндетті түрде жеке адамнан жалпы қоғамға қарай бағытталады [10].

Трансцендентализмдегі трансценденталды субъект түрлі формаларда көрініс бере алады. Болмыс, Хайдеггер түсінігі бойынша, адам арқылы айқындалады, ол ешбір алдын-ала берілген қатаң құрылымға ие емес. Адамның тіршілігінің барысы осы индивидуалдылықтан жоғары болмыспен мәнді байланыс арқылы жалғасады, адам ол болмыс үшін ашық және оның тілін қабылдауға қабілетті. Адам – болмысты айқындау орны, ол енді (экзистенциализм мен прагматизмдегідей) болмыстың қожасы емес, ол «болмыстың пастыры». Трансценденталды-онтологиялық құрылымдар субъектінің ығыстырылған тереңінде туады. (Хайдеггер, Виндельбанд). Субъектілер өз қайнарларын жаңа плюрализмнен табады және ең соңында ол субъектілер біртұтас трансценденталды субъектінің нақты біртұтас образына бірігеді. Соңғы сатыда трансценденталды құрылымдардың жалпы сипаты біртіндеп жойылып, өз тегінен алыстай және дербестене түседі. Субъектке керісінше,

олар объективті, тәуелсіз мәнге ие болады. Субъект оларға бағынышты. Осылайша біз объективті идеализмге келеміз [11].

Индивид пен мәдени формалар арасындағы тұрақты өзара ықпалдастық идеясын соңына жеткізер болсақ, біз соңғы, объективті рухтың формалары барлық тарихилық пен субъективтіліктен толығымен бас тартып, ешбір өзгеріс әсер етпейтін абсолютті патшалықта тіршілік ететін нүктеге жетеміз. Осылайша шеңбер тұйықталады. Біз қайтадан өзіміздің алғашқы және негізгі типімізге – адамның объективті мәндер мен құндылықтарға бағынуына қайта ораламыз. Формалар мен нормаларды қайта қалыптастыру өз мақсатына жетті. Алайда, біздің прагматикалық оқымыстылық заманымыздың ерекшелігі, ұшқары іс объективті идеализмге барып тірелуі өте сирек. Мұндайда көбіне неміс классикалық әлеміне, бірінші кезекте Гегельге сүйенеді. Бірақ жекелеген субъектінің мәні Гегельден өзге ешбір жүйеде дәл бұлайша, аса қатты төмендетілмейді.

#### Әдебиеттер

- 1 Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 149.
- 2 Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. – Антология. Т.1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – С. 17–27; International congress for the history of religions 12th. Stockholm, 1970; Leiden, 1975. – P.16.
- 3 Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты религиозного плюрализма.
- 4 Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994. – Вып.3. – С. 77.
- 5 Спиркин А.Г. Мировоззрение // Философский энциклопедический словарь – М., 1989. – С. 367.
- 6 Гардинер П. Кьеркегор. Очень краткое введение. – М.: «Астрель»: АСТ, 2008. – 192 с. («Оксфорд»).
- 7 Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – М., 1988. – С. 123.
- 8 Фейербах Л. – Соч. В 2-х т. – Т.2. – М.: Наука, 1995. – С. 188.
- 9 Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. – М.: «Мысль», 1967. – Т. 2. – С. 368.
- 10 Брюнинг В. Философская антропология // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, «Деловая книга», Бишкек, «Одиссей», 1997.
- 11 Бұл да сонда.

#### References

- 1 Yablokov I.N. Osnovy' teoreticheskogo religiovedeniya. – M., 1994. – S. 149.
- 2 Krasnikov A.N. U istokov sovremennogo religiovedeniya // Klassiki mirovogo religiovedeniya. – Antologiya. T. 1 / Per. s angl., nem., fr. Sost. i obshh. red. A.N. Krasnikova. – M., 1996. – С. 17–27; International congress for the history of religions 12th. Stockholm, 1970; Leiden, 1975. – R.16.
- 3 Nikonov K.I. Filosofsko-antropologicheskie aspekty' religioznogo plyuralizma
- 4 Arinin E.I. Religiya vchera, segodnya, zavtra. – Arxangel'sk, 1994. – Vy'p.3. – S. 77.
- 5 Spirkin A.G. Mirovozzrenie // Filosofskij e'nciklopedicheskij slovar' – M., 1989. – S. 367.
- 6 Gardiner P. K'erkegor. Ochen' kratkoe vvvedenie. – M.: «Astrel'»: AST, 2008. – 192 s. («Oksford»).
- 7 E.I. Arinin. Filosofiya religii. Principy' sushhnostnogo analiza. – M., 1988. – С.123.
- 8 Fejerbax L. – Soch. V 2-x t. – T.2. – M.: Nauka, 1995. – S. 188.
- 9 Fejerbax L. Istoriya filosofii. Sbranie proizvedenij v trex tomax. – M.: «My'sl'», 1967. – T.2. – S.368.
- 10 Bryuning V. Filosofskaya antropologiya // Zapadnaya filosofiya: Itogi ty'syacheletiya. – Ekaterinburg, «Delovaya kniga», Bishkek, «Odissej», 1997.
- 11 Bul da sonda.