

УДК 17.022.1

Б.Г. Нугман*, Е.Н. Аймахов

Карагандинский государственный технический университет, Казахстан, г. Караганда

*E-mail: bak9584@yandex.ru

Анализ истоков религиозного мышления (на примере казахской культуры)

Аннотация. В данной статье автор с точки зрения культурфилософии рассматривает проблему религиозного мышления казахской культуры, выявляет определяющие факторы религиозного мировоззрения, осмысливает эволюцию мифотворчества в целостности, уделяет особое внимание тенгрианству как важному фактору понимания религиозного мышления в казахской культуре, что Оно есть основа современного миропонимания, которое помогает сохранять устойчивость культурных структур как одну из различных факторов культурной идентификации.

Ключевые слова: религиозное мышление, культура философии, казахская культура, религиозное мировоззрение, устойчивость культурных структур.

Процессы, которые происходят в современном казахстанском обществе, побуждают интерес к проблеме социальной обусловленности религии и ее роли в обществе. Для понимания сути того или иного явления важно знать, как оно возникло, на смену чему пришло, чем отличались его ранние стадии от последующих. Для раскрытия специфики религиозного сознания важно обратиться к первым шагам, истокам мышления, миропониманию как предпосылке «самопознания». Ибо религиозное мировоззрение возникает вместе с осознанием человеком самого себя. Следует учитывать, что создание человеком мифов стало первым его шагом к творчеству и познанию самого себя.

Миф объединял в себе зачатки знаний, религиозных верований, политических взглядов, искусства и философии. Поиск, начатый мифологическим сознанием, не прекратился. Их унаследовали две важнейшие формы мировоззрения – религия и философия. В поиске ответов на мировоззренческие вопросы, поставленные мифологией, религия и философия избрали разные пути. Вместе с тем эта проблематика имеет и другой общефилософско-культурологический аспект, связанный с изучением различных форм общественного сознания.

В этой связи, на наш взгляд, становится все более очевидным, что этнографический материал является предметом глубоких и объемных исследований. Особым звеном в таком направлении выступает тенгрианство, являющееся древней-

шей мировой религией, возникшей в III-II тыс. до н.э. Можно сказать, что оно стало основой для последующих религий. Данная религия знаменует собой переход от многобожия к единобожию. Всевышним выступает Тенгри как управитель всего мира. Тенгрианство по многим признакам может считаться формой национальной религии. Важнейшим культом в этой религии был культ предков, легший в основу системы ценностей, характеризующей казахскую культуру и до наших дней. «Его изучение и новое осмысление приведет к синтезу общественных, политических, социальных и философских наук, которое, по-видимому, станет основой нового мировоззрения – мировоззрения человека III тысячелетия», – так отмечает важное место Тенгрианства для тюркских народов Дастан Сарыгулов, президент фонда «Тенгир Ордо» Кыргызстана [1]. В данной работе не стоит вопрос – выявить или же проанализировать религиозное сознание, культовую деятельность религиозных организаций, а наоборот, рассмотреть религиозное мировоззрение с позиции статики, под углом зрения ответа на вопрос: «что оно собой представляет», «что оно есть» и «каким образом оно действует».

Л. Гумилев особо отмечал наличие у древних тюрков четко отработанного мировоззрения – официальная идеология зиждилась на двух принципах: отрицание иной культуры и сознание собственного превосходства. Как свидетельствуют орхонские тексты, причина была в стремлении соседей к активной культурной экспансии, к навязыванию

тюркам своих духовных ценностей: «у народа табгач... была речь сладка, а драгоценности мягкие (т.е. роскошные, изнеживающие); прельщая сладкой речью и роскошными драгоценностями, они столь сильно привлекали себе далеко (жившие) народы. (Те же), поселяясь вплотную, затем устраивали себе там дурное мудрование» [2, с. 336-337]. Из этого небольшого фрагмента видно, что тюрки сознательно отрицали китайскую культуру, так как ясно понимали негативные последствия ее влияния. Думается, что эти этнокультурные и этнополитические идеалы также ничуть не устарели в плане прочерчивания стратегических линий нынешнего политического развития Казахстана. Роль мировоззрения (тенгрианство) в политических отношениях и перспективы диалога культурной идентичности является исключительно важной казахстанской темой.

Реалии сегодняшнего дня все настойчивее диктуют нам, чтобы в центр изысканий была помещена тема выяснения истинного образа современной эпохи, существа и значения, происходящих в ее рамках цивилизационных изменений. Кто мы? Куда должна двигаться национальная культура? В чем суть глобализации и что она нам несет? В каком направлении движется караван человеческой цивилизации? Поиск ответов на эти вопросы становится особенно актуальным в свете культурфилософского анализа наметившихся на геополитической карте мира линий «разломов» цивилизаций. Причина же обострения подобных умонастроений заключается в том, что в общей структуре современной эпохи доминирует такая иерархия ценностей, что абсолютно все государства и народности осознают себя, прежде всего, как уникальный культурно-исторический феномен, а уже затем как составную часть человеческой цивилизации.

С. Хантингтон пишет: «...В мире после холодной войны наиболее важные различия между людьми уже не идеологические, политические или экономические. Это культурные различия. Они идентифицируют себя с культурными группами: племенами, этническими группами, религиозными общинами, нациями и на самом широком уровне – цивилизациями. Не определившись со своей идентичностью, люди не могут использовать политику для преследования собственных интересов» [3]. Проблема культурной идентификации не обошла и Конрада Лоренца, он писал: «Привычки, которые человек воспринимает через социальную традицию, связывают его с людьми

гораздо сильнее, чем любой обычай, освоенный индивидуально, и разрушение традиции сопровождается очень интенсивным чувством страха и стыда... С этим тесно связан и процесс, который мы называем поиском идентичности... Это и помогает сохранять устойчивость культурных структур. Попытка «скопировать» привлекательные черты иной цивилизации и перенести их на свою почву обычно кончается, как отмечал Леви-Стросс, – хаосом и разрушением собственных структур. Ибо даже в самом лучшем случае на свою почву переносятся лишь верхушечные, видимые плоды имитируемой цивилизации, которые нежизнеспособны без той культурной, философской и даже религиозной основы, на которой они выросли» [4].

В западноевропейских мировоззренческих трактовах (новое время) знание приняло характер сугубо рациональный, относилось к миру строгой детерминации, а вера противопоставлялась науке, сводилась в основном к религиозной, «слепой» вере. На долгие годы в европейской культуре утвердился «гордый рационализм, который со временем свёл Разум к методам рационального познания. Казалось, что таким методам подвластно все, в том числе и познания человека. Началось она с теории Дарвина, подвергшей сомнению положение, что человек не был сотворен, а эволюционировал из обезьяны. Код Дарвина привнес в мир этакое «заблуждений – с какой целью, с чьей подачи и для чего? В плане глобализации идей экспансии вполне возможен такой исход.

В определенной степени интересны замечания Н. Бердяева: «... Христианское человечество в своей истории сначала изменило христианской истине, а потом, совершив эту измену, оно начало клеймить христианство, нападать на него, утверждая, что христианство не удалось. Но христианство не удалось именно потому, что те, которые возражают против него, от него отступили» [5]. Но уже Паскаль, а затем Кьеркегор выразили сомнение в возможности научного познания бытия человека. Так размышлял и И. Кант, отмечавший, что знание ограничено лишь пределами возможного опыта и что «...все категории, посредством которых я пытаюсь составить себе понятие о таком предмете, имеет только эмпирическое применение и лишены всякого смысла, если применяются не к объектам возможного опыта, т.е. не к чувственному миру» [6, с. 398]. К. Ясперс – один из немногих мыслителей XX в., который раскрыл

идентичность знаний и религии. Он считает: что «вера существует только в союзе со знанием» [7]. С течением времени западноевропейские мыслители осознали, что отрыв знания от веры неизбежно фиксировал разорванность бытия человека. Ибо человек и его культура определяются прогрессивностью центральной идеологии. Общеизвестно, что в основе человеческого лежит партикулярная субстанция божественного, что предполагает действие и соразмерность в природе глобального измерения.

Осмысление проблемы символаобразов как факторов культурной идентификации имеет свою историю. Так, пытаясь понять генезис человека и его культуры, учеными были разработаны различные теории, подходы и принципы понимания данного феномена. Известный теоретик семиотики Э. Кассирер, понимая мир человека как мир символов, писал: «Символ – ключ к природе человека»: человек – это «...символами живущее, символами познающее животное» [8, с. 26]. Любое поведение человека носит символический характер, «Ребенок рода Ното становится человеком лишь тогда, когда он приобщается к порядку феноменов, который мы называем культурой. Ключ к этому миру, путь в него один – символ» [9, с. 11].

Несмотря на то, что социально-психологический аспект проблемы религиозной идентичности в мировой практике достаточно разработан, системный и целостный социально-философский концепт культурной идентичности в отечественной науке, с точки зрения «религиозной» (с древности до наших дней), еще не сложился. Эпистемологический анализ понятия идентичности позволяет выявить множество смыслов термина «идентичность», но нас интересует проблема религиозного мировоззрения, учитывая особенность менталитета номадической постановки. Наиболее явственно наложение этих двух значений обнаруживается, когда мы применяем термин «идентичность» к анализу мира культуры. Кант писал, что «нравственный закон имеет дело только с тем, что должно быть» [6, с. 622]. Предназначение человека неотделимо от свободы и природы его мысли. Народы, принявшие статутные правила собственных предков, отличаются своей преданностью Родине и духу своей земли. Иерархия богов и ранги героев – отражение построения законов – становятся основой генеалогии народов.

Смысл и значение веры есть система идеологии и правил жизнеполагания огромного сообщества людей. В трактате «Антихрист» Ницше писал:

«Народ, который еще верит в самого себя, имеет также и своего собственного Бога» [10, с. 30.]. Эффективность человека – это действительность его великих богов. «Бог и боги – первые творения поэтического дара человека: в них он представляет себе сущность явлений как бы исходящей от первопричины. Невольно он принимает за эту первопричину свое собственное человеческое существо, которым она единственно обосновывается» [11, с. 532]. Великие боги рожают сильный народ, а сильный народ – гениальных людей. Ибо первые представления о человеке возникают в мифолорелигиозном сознании.

Продолжая научную традицию культурноаналитического подхода М. Вебера, Ф. Фукуяма называет культуру «в сущности материнским лоном экономики». Другими словами, Ф. Фукуяма верно указывает на то, что даже экономическое поведение людей не всегда может быть выведено прямо из экономики, так как оно регулируется их духовностью, в частности, таким глубинным пластом общественной психологии, как менталитет. Поэтому в поисках универсальной, всеохватывающей и адекватной детерминанты процессов модернизации многие ученые берут за основу именно культуру. В связи с этим уместно вспомнить рассуждения Аристотеля о том, что достижение достатка не является для людей целью, а служит условием для достижения ими чего-то другого.

Культурная идентичность – результат развития мира культуры, т.е. отражаясь в сознании человека, она осознается им в понятии своей пространственной идентичности, в сформированном устойчивом образе родины. Структура символа направлена на то, чтобы создать целостный образ мира. Э. Фромм, обращая внимание на понимание культуры как самопонимание человеком себя, писал: «Язык символов по праву может считаться настоящим языком, в действительности – единственным универсальным языком из всех, когда-либо созданных человеком. Вопрос заключается именно в том, чтобы понимать его, а не разгадывать, как если бы это был какой-то искусственный тайный код. Я думаю, что такое понимание важно для каждого, кто хочет глубже познать себя» [12]. Через образ общества, данный в его символах и отраженный в самосознании, человек формирует свою идентичность. Тем самым функция символов в процессах культурной идентификации заключается в том, что они объединяют человеческие общности через свои конвенциональные значения.

История тюркско-номадической цивилизации, насчитывающая три тысячелетия, характеризуется формированием и развитием цивилизационной идентичности ее субъектов, благодаря которой она существовала как устойчивая крупная социокультурная система. А.Ш. Мирзабекова пишет, что кочевая цивилизация развивалась в двух направлениях и приобрела две формы: трансплантированную и амальгамную. На основе первого представители номадической цивилизации внесли собственные достижения в мировую сокровищницу культурного опыта. М. Аджи высказывает гипотезу о том, что, возможно, христианство, произошло от тенгрианства, которое Аттила принес с собой на Запад и за очень короткий период времени силой привил его на западную почву. В доказательство своей гипотезы М. Аджи приводит сходство теоцентризма, символов (креста) и других образов тенгрианства с чертами христианства.

Самоорганизация тюркского самосознания как основы их последующей культурной идентификации отражается в самовыделении слов «алаш», «сак», «қанғлы», «үйсін», «ғұн», «түрік» «монгол» (мәңгі Ел – Вечная страна), «казак» (қас – нағыз, шынайы, текті; сак – көкке қатынасы бар мифологиялық көрініс; истинный, рожденный небом), в создании мифа о своем происхождении и поклонении волку как своему тотему. В самоназваниях очевидна такая черта, как самовыделение (сакральное) себя небеснорожденного: «Тәңір астындағы Дала қазағы», «люди небесного происхождения» или «поднебесные люди», т.е. в положительном смысле, достойные самоуважения. Миф о происхождении тюрков, приведенный Л.Н. Гумилевым, повествует о начале их истории следующим образом: «Одно из хуннских племен периода правления Аттилы было истреблено врагами. Уцелел лишь девятилетний мальчик, которому были отрублены руки и ноги. Там от него забеременела волчица и родила десять детей. Через несколько поколений из них вышел некий Асянь-шэ (Ашина)» [2, с. 22-24]. Осознание номадами своего единения соизмерялось «печатью» небесного происхождения.

Майқы би – первый мыслитель кочевого мира, его мысли играли исключительную роль в духовной жизни кочевников. Он являлся транслятором диалога времен и сумел передать его так, что это волнует и сегодня. Майқы би стал отцом кочевой традиции, согласно которой «управление» собой есть, прежде всего, «исправление» – исправле-

ние себя через возвращение к чистоте сердца. Сущность жизни – умение думать сердцем, настроенность души на глубину жизни. «Быть человеком» через трудолюбие, честность и талант («бір сырлы, сегіз қырлы», «восемь граней и одна сущность») – главная догма Майқы бия. Служение народу есть привилегия человека, для которого бесчестием является потеря лица. Он преобразил историю самобытной кочевой культуры. И на этом пути обессмертил свое имя, став первооткрывателем человека как общественного существа – единственного творца кочевой культуры. Единственный путь народа Майқы би видел в идеале меритократии (элиты качества).

Культурная идентичность этимологически и сущностно отразилась в мифо-лингвистическом материале. Например, следует обратить особое внимание, в связи с поднимаемой проблемой, на такие слова, как «ырық», «зат», «ар». Понятия этих слов, так или иначе, связаны с самой сутью человека и природой кочевой культуры. «Ырық» означает – предустановление, порядок, волю. «Зат» употребляется в значении «происхождение», «суть»: «адамзат» – «существо человеческой природы, потомок Адама», «бөрізат» – «потомок небесного волка, обладающий его природой» [13]. «Ар» означает – брак, семья (Тенгри благославил первочеловека: «Арлы бол, Арлы іс жаса»). Впоследствии понятие «арыс» приобрело свое специфическое, расширенное толкование – прочное основание социума, через который связаны отношения между родами в государстве, его социальной общности. По преданию казахи произошли от так называемых «отцов» – родоначальника Алаша. У него было три сына – Акарыс, Жанарыс, Бекарыс, от которых произошли соответственно Старший, Средний и Младший жузы. Именно вокруг таких планов формировалась структура социосакрального сообщества. В связи с этим уместно привести гипотезу Т.И. Султанова о происхождении жузовой системы [14, с. С.290]. Итак, во-первых, – сложная система функционального применения их видов тесно сопряжена с генеалогической структурой общества, во-вторых, – большим кругом общественных, экономических и политических отношений, маркером которых она, по существу, и выступала на протяжении длительного исторического времени [15]. В обосновании отмеченного Б.Г. Нуржанов приводит: «общность этимологии греческих «номад» (кочевник) и «номос» (традиция, обычай, закон)» [16, с. 188]. Возможно, это отождествле-

ние кочевников и традиций-обычаев связано не только с тем значением, которые имели традиции в кочевой культуре, но и с тем, что кочевники олицетворяли силу традиции для всех народов.

Особенность той эпохи заключается в том, что «нерасторжимое единство играло определяющую роль в становлении мировоззрения, т.е. тип жизнедеятельности выражался в нерасторжимом единстве материального и духовного в связи с природой, микро- и макрокосмосом. Именно из такого мировосприятия вытекает особенность казахского менталитета, легко экстраполировавшаяся в тенгрианство и трансформировавшаяся в идеологию суфизма. Особенность традиции суфизма такова, что он не разводил мировоззрение и религию, религию и науку, это своеобразие привело к снятию разорванности человеческой духовности, возвращению ее к своим истокам. Казахи (тюрки) приобщались к Исламу не как к нормативному, классическому, догматическому, а к народному (суфизм), синтезировавшему в себя местные верования.

Следует отметить, что изучая это «знание», мы акцентируем внимание на казахское воззрение «на мир», так сказать, на менталитет. Исследования культуры казахов показывают, что суфийские мотивы изначально были присущи этому знанию, этой философии. Это не случайно, потому что космоцентризм как сущностная черта легко трансформировался в казахскую философию суфизма, став ее органической частью. У казахского народа большую роль играли «ритуалы», нежели экономические реалии. Все слои населения оказываются приверженцами господствующих в обществе идеалов и ценностей. Такая система духовного производства, где значимы межличностные отношения, выступают основной предметностью сознания. Поэтому казахский ислам в сущностном отличался от классического, нормативного и его можно определить как синтетический, синкретический, с элементами тенгрианства.

Итак, в казахской философии сочетались мифологические, тенгрические и суфийские представления о человеке как части космоса и божественного существа. Социальный аспект казахского мировоззрения связан с акцентированием внимания на долге человека перед обществом, государством, родом, семьей, ответственном отношении перед жизнью, раскрытии сущности человека, которая проявляется в его достоинстве, чести, ответственности. Именно это духовность характеризует человека.

Резюмируя вышеизложенное, полагаю, что «традиционное мировоззрение как культурная ценность даёт человеку возможность самоопределяться в общественной системе, подготавливает его к социальной жизни, тренирует и укрепляет социальное единство, поддерживает традиции и способствует духовно-нравственному обогащению личности. А.Ш. Мирзабекова отмечает, что, по мнению российского ученого О.И. Генисаретского, культурная идентичность, по своей предметности, есть гуманитарная идентичность, т.е. она означает тождественность гуманитарному знанию. Гуманитарное знание он рассматривает как «метаязык по отношению к самой традиции, к состояниям идентичности, который этот язык помогает: понимать, толковать, интерпретировать; вводить это в образование; делать это элементом культурно-практических действий, оставляя пространство для развития» [17]. Такая трактовка делает гуманитарное знание своего рода фильтром и руководством для культурного самосознания. Методологическая роль данной работы видится нам в направлении внимания деятелей «образования». Включение такой позиции в программу образования выполняет мировоззренческую функцию. Ибо образование (дошкольное, школьное, высшее) выступает ведущим каналом связи с культурой, транслирует навыки, умения, образцы поведения, являющиеся структурными компонентами культуры.

Исход этой обстановки определяется тем, насколько адекватно человек может выразить структуру своей культуры, основываясь на том, как он прожил в историко-культурном потоке жизни и что в этом потоке ему досталось. В этом случае очень уместной представляется идея о том, что мы живем вперед, но познаем мы назад. Культура интересна только в том случае, если она «персоналистична», когда человек в этой культуре находит такую позицию, которая бы позволила ему сказать: моя культура, моя Отчизна. Но следует отметить: культура – это нравственно-философский опыт народа. В культуре – истоки и этапы становления и развития национальной культуры, начало тех человеческих качеств, которые слагают нынешний народный характер. Последнее очень хорошо понимал М.М. Бахтин, когда писал, что мыслить о человеке невозможно, возможно мыслить лишь к человеку. «Мыслить как человек и действовать как человек» [18] – в этом исходный пункт нашего анализа истоков религиозного сознания казахской культуры.

Литература

- 1 Сарыгулов Д. Тэнгрианство и глобальные проблемы современности // газета «Безнен Юл», 3 июнь 2004 г.
- 2 Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: Молодая гвардия, 1993. – 496 с.
- 3 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – 603 с.
- 4 Кара-Мурза С.Г. Евроцентризм: эдипов комплекс интеллигенции. <http://bookz.ru/authors/sergei-kara-murza>.
- 5 Бердяев Н. А. Смысл истории. – М., 1990. – С.157.
- 6 Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – С. 680.
- 7 Ясперс К. Философская вера. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 447.
- 8 Корсунцев И.Г. Субъект и знаковые системы / И. Г. Корсунцев. – М.: Рос. филос. о-во: ИПК Госслужбы, 2000. – 80 с.
- 9 Кургузов В.Л. Гуманитарная культура / В. Л. Кургузов. – Улан-Удэ : Изд-во ВСГТУ, 2000. – 552 с.
10. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
- 11 Рихард Вагнер. Кольцо Нибелунга. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – С. 534.
- 12 Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 180.
- 13 Наурызбаева Р. Ерттеу – седлание коня. Понятие культуры и культурогенез в мифологии тюркских кочевников // www.ardfilm.kz/page.Php.
- 14 Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. – СПб., 2004. – С. 368.
- 15 Рогожинский А.Е. «Мы, нижеприложившие истинные тамги...» (опыт идентификации родоплеменных знаков казахов Старшего жуза). // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. – Алматы, 2010. – С. 101-127.
- 16 Нуржанов Б.Г. Город и степь // Евразийское сообщество. – 1997. – № 3(19). – С. 183-198.
- 17 Мирзабекова А.Ш. Проблема культурной идентичности в контексте многообразия цивилизации: социально-философский аспект: – Автореф. дис. д-ра филос. наук. 24.00.01. – Алматы: Қазақ университеті, 2007. – 42 с.
- 18 Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. – М.: Худож. лит., 1975. – 504 с.

Б.Г. Нұғман, Е.Н. Аймақов

Діни ойлаудағы бастауларын талдау (қазақ мәдениетінің мысалында)

Авторлар осы мақалада қазақтардың діни дүниетаным мәселесін мәдени-философиялық көзқарас тұрғысынан қарастырады. Діни дүниетанымды анықтайтын факторлар айқындалып, аңыз өнерінің эволюциясын тұтастықта және заманауи дүниетанудың негізі болады деп түсіндіріледі. Діни дүниетаным қазақ мәдениетінің маңызды факторы болып, сонымен қатар мәдени құрылымдардың тұрақтылығын сақтауда үлкен рөл атқарады. Авторлар қазақ дүниетанымындағы Тәңіршілдікке ерекше көңіл бөледі.

Түйін сөздер: діни ойлау, философия мәдениеті, қазақ мәдениеті, діни дүниетаным, мәдени құрылымдардың орнықтылығы.

B. Nugman, Ye. Aimakhov

Analysis of sources of religious thinking (on an example of the Kazakh culture)

In this article, the authors, from the point philosophy of culture, considers the problem of religious thinking of the Kazakh culture, identify determinants of religious outlook, comprehend the evolution of the myth-making entirely paying particular attention to Tengriism as an important factor in understanding the religious thinking of the Kazakh culture that appears to be the foundation of the modern world view, which helps to maintain the stability of cultural institutions as one of the various factors of cultural identity.

Keywords: religious thinking, culture of philosophy, Kazakh culture, religious world-view, stability of cultural structures.