

ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия философия. Серия культурология. Серия политология

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

KazNU BULLETIN

Philosophy series. Cultural science series. Political science series

№4 (58)

Алматы
«Қазақ университеті»
2016



ХАБАРШЫ

ФИЛОСОФИЯ СЕРИЯСЫ. МӘДЕНИЕТТАНУ
СЕРИЯСЫ. САЯСАТТАНУ СЕРИЯСЫ. №4 (58)



25.11.1999 ж. Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және қоғамдық келісім министрлігінде тіркелген

Күәлік №956-Ж.

Журнал философия, мәдениеттану және саясаттану ғылымдары бойынша диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған // Докторлық диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған ғылыми басылымдардың тізіміне кіреді // ЖАК бюллетені, №3, 1998; Нормативтік және методикалық материалдарын жариялайтын ғылыми басылымдар тізімі Қазақстан ЖАК-нің төрағасының бұйрығы 26.06.2003, №433-3 ж. // Нормативтік және методикалық материалдар жинағы №6 ЖАК. – Алматы, 2003

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Борбасова Қ.М.,

филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Телефон: +7701 168 0292

E-mail: karlygash_bm@mail.ru

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Масалимова А.Р., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор (Қазақстан)

Насимова Г.О., саяси ғ.д., профессор – ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)

Абдығалиева Г.К., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Алтаев Ж.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Асунсьон Лопез-Варела, профессор, Комплутенс университеті (Испания)

Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Ғабитов Т.Х., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Ғарифолла Есім, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Жолдубаева А.К., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Исмағамбетова З.Н., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Каплан С., профессор, Калифорния университеті (АҚШ)

Карабаева А.Г., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Кэтлин Адамс, профессор, Лойола университеті (АҚШ)

Құлсариева А.Т., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Кұрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Қайдарова А.С., саяси ғ.д., доцент (Қазақстан)

Нұрышева Г.Ж., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Петрик Дж., профессор, Огайо университеті (АҚШ)

Сенгирбай М.Ж., PhD докторы, аға оқытушы (Қазақстан)

Федотов А.В., профессор, София университеті (Болгария)

Финке П., профессор, Цюрих университеті (Швейцария)



КАЗАҚ
УНИВЕРСИТЕТІ
Б А С П А У Й І

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гульмира Шаккозова

Телефон: +77017242911

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гульмира Бекбердиева, Агила Хасанқызы

Компьютерде беттеген

Айгүл Алдашева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші

Мөлдір Өміртайқызы

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ № 10389

Басуға 23.12.2016 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 25,3 б.т. Офсетті қағаз.

Сандық басылыс. Тапсырыс № 232. Таралымы 500 дана.

Бағасы келісімді.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің

«Қазақ университеті» баспа үйі.

050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2016

1-бөлім
ФИЛОСОФИЯ

Раздел 1
ФИЛОСОФИЯ

Section 1
PHILOSOPHY

Абишева А.К.
**Человек и его мир
в концепциях
З. Фрейда и К. Ясперса**

В статье рассматривается проблема сущности человека в концепциях З. Фрейда и К. Ясперса, логические подходы психоанализа и экзистенциализма. В понимании З. Фрейда мышление человека предопределено, духовный мир человека целиком подпадает под причинное объяснение, поскольку сущностью является его биологическая природа. Фрейд не мог рассматривать человека как существо свободное, так как он не может у него выступать реальной рефлексией. В отличие от З. Фрейда, К. Ясперс сущностью человека признавал свободу, следуя в этом плане учению И. Канта. Так, К. Ясперс утверждает, что субстанция человека не есть нечто уже состоявшееся, что человек есть вечная незавершённость. Однако человек у Ясперса свободен в той мере, в какой он приближается к богу. Если объяснение может быть только через указание причинной обусловленности, то постижение и истолкование по Ясперсу возможно через философскую веру.

Ключевые слова: свобода, Causa Sui, субстанция, сознание, бессознательное, способ бытия.

Abisheva A.K.
**Man and his world in the
concepts of S. Freud and
K. Jaspers**

The article is devoted to problem of human essence in the concepts of S. Freud and K. Jaspers, logical approaches of psychoanalysis and existentialism. According to Freud human thinking is predetermined, human spiritual world is entirely subjected to the causal explanation, because the essence is its biological nature. Freud could not be able to regard human as a free being, since he did not consider him as a real reflection. Unlike Freud Karl Jaspers recognized freedom as essence of human, following in this respect to I. Kant's doctrine. K. Jaspers claims that the human substance is not something already held that man is eternal incompleteness. However, according to Jaspers a person is free to the extent that he is close to God. According to Jaspers, if the explanation can implemented only through the indication of causal conditionality, but the comprehension and interpretation is possible through philosophical faith.

Key words: freedom, Causa Sui, substance, consciousness, unconscious, way of being.

Әбішева Ә.Қ.
**З. Фрейд пен К. Ясперс
концепциясындағы
адам және оның әлемі**

Мақалада З. Фрейд пен К. Ясперстің концепцияларындағы адамның түпкі мәні, оған қатысты психоанализ бен экзистенциализмнің логикалық тұрғысы туралы мәселе қарастырылады. З. Фрейдтің түсінуі бойынша адамның ойлары, оның рухани дүниесі толығымен себептілік заңына бағынышты, өйткені оның түпкі мәні өзінің биологиялық табиғаты болып табылады. Сондықтан да Фрейдтің түсіндіруінде адам шынайы рефлексиялық іс-әрекет түрінде көріне алмайды.

Фрейдпен салыстырғанда К. Ясперс адамның түпкі мәні еркіндік деп түсінеді. Яғни бұл тұрғыдан ол И. Канттың көзқарасына біршама жақын. Ясперстің ойынша: адамның түпкілікті негізі аяқталмаған, аяқталмайды да. Ол – мәңгілік аяқталмайтын процесс. Адамның түпкі мәнін бірден бір анықтама ретінде таза ғылым шеше алмайды. Адам туралы ғылымдар оның белгілі бір шектелген нәтижелерін ғана зерттеп алады.

Түйін сөздер: еркіндік, Sui, субстанция, сана, бейсаналық, тұрмыс болмысы.

**ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИР
В КОНЦЕПЦИЯХ
З. ФРЕЙДА И
К. ЯСПЕРСА**

Рассматривая проблему человека и его сущность, способ его бытия в мире, З. Фрейд и К. Ясперс подходят к ней с совершенно противоположных позиций, позиций психоанализа и экзистенциализма, применяя каждый свои логические подходы, в которых есть и положительные, и отрицательные стороны.

Психоанализ есть продукт оконечивающего объяснения человека, существа всецело причинно обусловленного, в рамках того, что человеческое существо предопределено, является в одном отношении причиной, а в другом – следствием. В целом все направления психоанализа основаны на том, что человек и мир человека целиком подпадают под причинное объяснение, его сущность есть причина самой себя – *Causa Sui*. Но основным противоречием концепции Фрейда является то, что он в итоге биологическую структуру человека понимает как внутреннюю причину, *Causa Sui*, тогда как природное в человеке является внешним по отношению к сущности человека. Фрейдовское «Оно» в сущности является внешней силой, изначально определяющей всего человека. Следовательно, человек в концепции Фрейда не выступает ни причиной собственного бытия, а следовательно, и своим собственным следствием, а полностью зависит от своей биологической предпосылки.

Фрейд, конечно, допускает выбор у человека, часто даже неосознанный и в этом он глубоко прав, но этот выбор и свобода остаются у него в рамках биологической предпосылки и ограничены «Эдиповым комплексом», они не выражают вовсе непредопределённость человека какими-либо причинами.

Человеческое «Я» свободно по Фрейду лишь в той мере, в какой оно может согласовать требования «Оно» с требованиями общества. На самом деле это «несчастное Я» абсолютно загнано в тупик требованиями «Оно», с одной стороны и требованиями «Сверх-Я», – с другой. Человек, в целом, остаётся замкнутым в самом себе, занятый преимущественно борьбой с собственными конфликтующими между собой силами.

Поэтому человек здесь не может выступать реальной рефлексией или, точнее, реальным рефлексивным отношением.

Область сознания в психике по Фрейду является представителем внешнего мира, и это действительно так [1, с. 371]. Но она у него исполняет только служебную функцию связи с

внешним миром и занимает только небольшую часть психики.

Сознание составляет основное ядро человеческой личности, его «Я», а не является только частью психического «Я». Ибо каждое отношение индивида к другому индивиду в той или иной мере основано на том, что он может установить это отношение, сообразуясь со всеми обстоятельствами, какие наличествуют, с особенностью этого другого индивида и со своими интересами и т.д. То есть каждый такой поступок есть своего рода его творчество и выбор. Он совершается с осознанием своих прав и обязанностей, ответственности и возможных последствий, но, конечно, в этом процессе может быть и значительная доля неосознанного в зависимости от уровня самого индивида и значимости поступка. Но он не может быть полностью результатом бессознательного акта.

Сознание коренным образом меняет качество всей психики. Психика теперь своей главной функцией имеет не отражение. Отражение как внешних условий, так и внутреннего состояния организма индивида сохраняется в человеческой психике как важная, но тем не менее второстепенная функция. Главной функцией становится образование модели того, что может быть, но чего в действительности ещё нет, модели того, что желательно и что должно быть. Поскольку человек не приспосабливается к наличным условиям, а по своей основной тенденции развития нацелен на изменение условий жизни, то для него основным ориентиром выступает не столько настоящее, а главным образом будущее, то что должно быть. То, что должно, желательно и может быть придёт к жизни только тем, что человек сам их создаёт.

Сознание есть та духовная способность, которая имеет своей функцией в мыслях и чувствах создавать это новое, чего в действительности ещё нет. Отражение и творчество – две противоположные по направленности функции, однако при этом представляющие различные стороны одного и того же процесса. В механистических и материалистических концепциях на первый план преимущественно выдвигалась функция отражения, а творчество или отрицалось полностью, или в лучшем случае ему отводилась служебная функция. Как уже отмечалось, концепция Фрейда идёт в русле этого последнего, так как творчество выглядит у него как некий побочный результат, что не предполагается в мотивах и потребностях индивида [2]. Оно есть средство, а не цель, случайное и внешнее в конечном счёте

к глубинным и подлинным переживаниям, тому, чем в действительности живёт индивид.

С этой позиции Фрейд не определил для себя также и более глобальный вопрос, относится ли человек только и исключительно к биологическому миру, миру животных при всей его эмпирически наблюдаемой разительной специфике, являясь лишь одним из биологических видов семейства гоминидов, или с человеком начинается совершенно другой мир, который в целом следует понимать по совершенно другим законам?

З. Фрейд полагал, что «Эдипов комплекс», возникший у первых предков человечества, сохраняет силу и значимость и является вечно актуальной проблемой потому, что постоянно переходит к последующим поколениям, не совершавшим этого преступления (убийства отца), через биологическое наследование [3, с. 348].

Вся природа общественных отношений совершенно ускользает от понимания Фрейда, ибо конечный, глубинный смысл социальной организации сводится у него к тому, чтобы дать иное направление энергии первичных природных устремлений.

Общественные отношения и формы общения, которые возможны только, когда человеческие значения, смысл, чувства, способности и т.д. свободно фиксируются вне органического тела индивидов и не фиксируются в их генетических структурах, являются человеческими способами, делающими возможным усвоение каждым индивидом того, что является достоянием другого. У животного то, что достигнуто или даже утрачено особью, может стать достоянием другой особи (потомка) только через биологическое (генетическое) наследование.

Общественные отношения – это отношения существ, которые имеют возможность усвоить любое содержание, смысл и способности, какие имеются у его современников, общаясь с ними, вступая с ними в определённую связь через опредмеченную культуру. Он может усвоить их в принципе, ибо такая возможность существует не как абсолютная необходимость, но, разумеется, может и не усвоить. В этом и заключается его свобода. Эта свобода означает, что человек биологически не замкнут в рамках только одной необходимости. Система многообразных общественных, человеческих отношений и связей – это многообразные пути, на которые каждый может вступить или избрать их, требующих, однако, с его стороны соответствующих усилий, обязанностей, а также и прав. Свобода – как раз крайне трудный путь становления человека человеком,

утверждают многие мыслители двадцатого века. Она не дается человеку извне, каждый становится свободным сам или не становится, ибо, оказывается, быть рабом часто легче.

Если животное создаёт своё собственное органическое тело, воспроизводит его, то человек имеет тенденцию воспроизвести всю природу. Он, разумеется, воссоздаёт и своё органическое тело, но теперь это становится одним из звеньев его жизнедеятельности. Это делает человеческую деятельность в принципе универсальной, хотя бы потому, что если животное в своей жизнедеятельности спонтанно следует не только заложенным в них потребностям, но и способу жизнедеятельности, то человек имеет тенденцию в идеале воспроизвести всю природу, не просто слепо следует, хотя и это во многом ещё остаётся в нём, а строит, пересоздаёт, переделывает существующее. Он превращает в принципе всё в свой предмет по освоению, осмыслению, переделыванию, даже тогда, когда он реально не подвергает нечто физическому переделыванию, а оставляет таким, как было. Речь идет о том, что на почве такого пересозидания и освоения, в нём развивается способность к такому воспроизведению и освоению, пересозиданию и т.д., то есть – мысленно. Если само физическое овладение и изменение предмета является в определённом плане ограниченным, оно может совершаться в определённых границах, то мышление развивается как способность, которая на основе воспроизведения природы предмета идеально или мысленно, может развивать все возможности, какие он заключает в различных ситуациях.

Что значит превратить нечто в свой предмет, в предмет освоения, созидания? Это значит, что впервые это нечто противопоставить самому себе. Это означает, что это нечто в себе, в своём изначальном, безотносительном к человеку существовании становится значимым для человека. Животное не противостоит своему предмету, предмет сам по себе, в своей сущности для него лишён смысла, его отношение к предмету чисто отрицательное (уничтожающее). Животное отношение к предмету есть отрицание собственной значимости предмета.

То, что человек противостоит природе, не означает обязательно, что это отношение должно быть враждебным, разрушительным и т.д. Это имеет тот смысл, что человек, в отличие от животного, более уже не сливается с природой, что между человеком и природой существует некая различительная граница. Человек относится к природе, тогда как животное входит в природу,

как всего лишь одна из её сил, форм и т.д. Поэтому у животного нет собственного отношения к природе как чего-то уже иного.

Утверждение, что животное создаёт своё собственное тело, имеет только аллегорический смысл. На самом деле оно и не создаёт его, так как оно тоже совершается, так сказать, без его ведома, оно в нём запрограммировано до него и без него.

Делая для себя своим предметом весь остальной мир, развитый человек делает прежде всего таковым предметом самого себя, как уже сказано в упомянутых словах Маркса, что он делает самое свою жизнедеятельность и своё мышление предметом своей воли и сознания [4, с. 93].

Универсальность связана с открытостью человека как в отношении к другому человеку, так и в отношении к универсальности природы, отсутствием в нём замкнутости в себе. Готовность человека впитать в себя новое содержание не означает, что он напоминает некий сосуд, который наполняется чем угодно, не наполняясь никогда. Она для субъекта означает, наверное, способность хотя бы на время сделать любое содержание точкой видения всего остального, не теряя при этом возможности видения всего целого в принципе.

В этой универсальности заключаются, видимо, истоки свободы человека. Она состоит в том, что в самом способе бытия человека нет абсолютной привязанности к определённому роду жизнедеятельности, что способ жизнедеятельности не дан ему в самой структуре его органического тела, который спонтанно не срабатывает более или менее после его рождения в подходящей ситуации. Он обречён творить способы своей жизнедеятельности, всегда изменять его, иметь множество способов своего бытия в мире. Освоение внешнего мира выступает у человека одновременно и как творчество из освоенного какого-то особого способа своей деятельности и это освоение в конечном счете является его саморазвитием. Если в каждой кардинально иной ситуации человеческому существу приходится не просто реагировать некими защитными мерами, а выбирать и творить свои поступки, то это предполагает прежде всего именно сознательный или – лучше – осознанный акт.

Если сознание есть сфера творчества даже в случаях, когда человек творит, как это ни парадоксально, своё рабство, т.е. сознательно нацеливает себя на рабство, то сознание, осознание может иметь место только у существа, изначаль-

ное бытие которого есть свобода или выбор этого своего бытия.

Значит рефлексия, сознание, свобода людей возможны там, где способ жизнедеятельности, в частности, не сращен с телесной структурой живых существ, т.е. у кого изменение и выбор путей, образов жизни, позиции, а также той же или иной деятельности не связаны с изменением его телесной организации (в том числе его генетического кода, структуры), что отличает биологическую эволюцию от истории.

В отличие от З. Фрейда, К. Ясперс подходил к проблеме человека с совершенно противоположной позиции. Сущностью человека он признавал только свободу, «... без которой человек перестаёт быть человеком» [5, с. 166]. Он критиковал З. Фрейда за предопределённость человека биологической предпосылкой, сексуальными мотивами: «...Истинная саморефлексия, достигшая после длительного развития в рамках христианства вершины у Кьеркегора и Ницше, здесь искажена для открытия сексуальных желаний и типичных переживаний детства; это – маскировка подлинной опасной саморефлексии простым обнаружением известных типов в их мнимой неизбежности, которая абсолютизирует человеческое существование в его низменных проявлениях [5, с. 383].

К. Ясперс утверждает, что субстанция (сущность) человека не есть нечто уже состоявшееся и устоявшееся, вечно идентичное самой себе, что человек есть вечная незавершённость. Однако в человеке есть нечто устоявшееся, оформившееся, это в нём не главное, второстепенное, которое может быть познано науками о духе, о человеке. Однако субстанция, целостность человека есть свобода, а свобода не знает устоявшихся форм, она есть вечное выхождение человека за свои пределы, она есть вечный путь, трансцендентность. Вот это главное в человеке и не поддаётся научному познанию и объяснению. Как только удаётся дать ему некое определение, зафиксировать в нём некий существенный признак, кажущийся определяющим, он уже не совпадает с ним.

В концепции Ясперса человек никогда не завершён и не завершим, а следовательно, он каждый раз выходит за свои границы, т.е. становится несколько иным в своём существе, в своей субъектности и в этом он, вероятно, прав.

Когда человек познаётся науками он выступает для них в качестве определённого предмета, состоявшегося, в себе завершённого, замкнутого в себе целого. Такой предмет пребывает в

сети причинно-следственных отношений. Как чувственное существо, человек является именно таковым, но в нём есть божественное, от бога перешедшее к нему, это – свобода, его духовность, духовное смысловое целое, постоянно переосмысливаемое, изменяемое им. Эту смысловую целостность человека, каждого индивида возможно только понять, истолковать, но не выводить из чего-либо как следствие, его нельзя разложить на структуру, анализировать по составляющим элементам. Животному же не свойственно выхождение за свои границы, трансценденция, оно является завершённым, замкнутым в себе целым.

Однако человек у Ясперса свободен в той мере, в какой он приближается к богу, в какой он сам божественен, но в то же время не может раз и навсегда стать таким божественным, он вечно на пути к этому, ибо он с другой стороны своего существования есть существо, ограниченное, зависимое от многого, но эта его ограниченность не замкнута в себе, она открыта. «Глас божий звучит в том, что для единичного человека, открытого традиции и окружающему миру, возникает как собственное убеждение. Глас Божий слышен в свободе самоубеждения, у него нет другого органа, чтобы сообщить о себе человеку. Там, где человек принимает решение, исходя из своей внутренней глубины, он полагает, что послушен Богу, хотя и не обладает объективной гарантией в знании того, что угодно Богу» [5, с. 454].

Хотя этот Бог в понимании К.Ясперса не есть христианский бог, но он есть основание и мира, и человека, он трансцендентен и миру, и человеку. Источник свободы здесь всё-таки видится вне самого человека, т.е. то, что в человеке делает его собственно человеком, сообщается ему некой трансцендентной силой. Хотя К.Ясперс и объясняет, что человек на путь свободы, незавершенности выходит благодаря своим собственным усилиям, он сам приходит к самоубеждению, к своим решениям, это всё равно как бы внушение бога, его голос.

К. Ясперс вообще выводит проблему природы и субстанции человека за пределы причинного объяснения, говоря, что человека нельзя выводить из чего-либо, так как причина замыкает пределы того, что определяется ею, делает эти пределы замкнутыми. Это, вообще-то говоря, глубоко верно, но тогда человека надо бы понимать из его собственной природы, субстанции или на нашем языке сущности, а она есть свобода. Тогда человек есть то, что он сделал из самого себя. Но К. Ясперс говорит, что человек

не делает самого себя, его делает Бог, который является ему в виде его самоубеждения.

Видимо, прав К. Ясперс в том, что за пределами своей субстанциальной основы человек вполне может быть предметом научного исследования, и поэтому существование многих наук, например, психологии, социологии, антропологии и т.д. вполне оправдано. Он может быть объяснён в том, в чем он завершен, окончен, имеет пределы от и до, в котором причинно-следственные отношения вполне определились. Но это будет объяснение человека лишь в его конечности, завершенности, не объясняет его всего, в главном. За его пределами остаётся его бесконечность, его непредопределённость, что его нельзя и невозможно объяснить из какой-либо одной или совокупности причин, выводить его из них. Причинное объяснение несовместимо с непредопределённостью. Постигание и истолкование человека возможно на иной основе. На этой иной основе стоит философия. Но, думается, не в том смысле, о котором говорит К. Ясперс, тем более не в том, в каком говорит З. Фрейд. Если объяснение может быть только через указание причинной обусловленности, то постижение

и истолкование возможно через философскую веру, – так думает К. Ясперс.

Если философия должна постигать смысл человеческого существования, то смысл при ближайшем рассмотрении оказывается не укладываемым в рамки каузальных объяснений. Это то, что не вытекает из каких-либо предшествующих состояний, тем более это бросается в глаза в мире, где индивиды являются существенно самостоятельными в своих решениях, поступках, позициях, в их выборе. В таком мире в атмосфере общего смыслообразования эпохи в совокупных усилиях людей наблюдается многообразие смыслов. Каждый человек индивидуально творит свой смысл или смыслы, меняет их в разные периоды, вплоть до того, что смыслом жизни индивида может оказаться всё, что угодно. Но сам факт того, что смысл, который осеняет всего человека, не выводим как из чего-то внешнего человеку, так и из его предшествующего или наличного состояния, неоспорим. Предсказуемый во многих других отношениях человек остаётся непредсказуемым в бесконечных возможностях своего изменения, творчества смысла, выбора жизненных позиций.

Литература

- 1 Фрейд З. «Я» и «Оно». – Тбилиси: Мерани, 1991. – С. 351-393.
- 2 Фрейд З. Леонардо де Винчи. В кн. Психоаналитические этюды. – Минск: Беларусь, 1991. – С. 370-421.
- 3 Фрейд З. Тотем и Табу. В кн. «Я» и «Оно». – Тбилиси: Мерани, 1991. – С. 193-351.
- 4 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. – Соч. – Т. 42. – М., 1974.
- 5 Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

References

- 1 Frejd Z. «Ja» i «Ono». – Tbilisi: Merani, 1991. – С. 351-393.
- 2 Frejd Z. Leonardo de Vinci. V kn. Psihoanaliticheskie jetjudy. – Minsk: Belarus', 1991. – С. 370-421.
- 3 Frejd Z. Totem i Tabu. V kn. «Ja» i «Ono». – Tbilisi: Merani, 1991. – С. 193-351.
- 4 Marks K. Jekonomicheskо-filosofskie rukopisi 1844 g. K. Marks i F. Jengel's. – Soch. – Т. 42. – М., 1974.
- 5 Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii. – М.: Politizdat, 1991.

Абдихапарова Г.А.
**Аристотель және әл-Фараби:
философиядағы этикалық
сабақтастығы**

Мақалада Антика кезеңінің философы, ойшылы Аристотель мен Шығыстың ғұламасы әл-Фараби идеялары талданады. Мақалада салыстырмалы талдау әдісі арқылы Батыс пен Шығыс өркениетінде этикалық нормалардың ерекшеліктері, ондағы құндылықтар, идеалды қоғам туралы түсініктері, мінсіз мемлекет пен билеуші туралы көзқарастары Аристотель мен әл-Фарабидің басты идеялары негізінде философиядағы этикалық сабақтастығы сипатталады.

Мақалада философия этикасының мән-мағынасы айшықтала отырып және әлемдік тәжірибемен қатар философиялық этикасын қалыптастырудағы рухани-мәдени құндылықтар қайта қаралып, философиялық талдау жасалды, сонымен қатар қазіргі әлеуметтік-экономикалық басымдықтарға баса назар аударылады.

Түйін сөздер: Аристотель, әл-Фараби, этика, сабақтастық, Шығыс пен Батыс құндылықтары.

Abdihaparova G.A.
**Aristotle and al-Farabi:
the ethical continuity in
philosophy**

The article analyzes the ideas of thinkers of the ancient period of the thinker Aristotle and Eastern thinker al-Farabi. The article discusses the features of Western and Eastern civilization as well as the method of comparative analysis is characterized by ethical norms, values of an ideal concept of society, the life of the state and the views of the management of Aristotle and Al-Farabi in philosophy is characterized by the idea of continuity.

The article disclosed the value of philosophical ethics and the impact of international practice in the formation of spiritual and cultural values in ethics. And also, it was made a philosophical analysis on the current socio-economic impact on society.

Key words: Aristotle, al-Farabi, ethics, continuity and values of East and West.

Абдихапарова Г.А.
**Аристотель и аль-Фараби:
этическая преемственность
в философии**

В статье проанализированы идеи мыслителей Античного периода Аристотеля и Восточного мыслителя аль-Фараби. В статье рассматриваются особенности Западной и Восточной цивилизаций а также методом сравнительного анализа характеризуются этические нормы, ценности идеального понятия об обществе, о жизни государства и взгляды Аристотеля и аль-Фараби в философии на основе идеи преемственности

В статье были раскрыты значение философской этики, а также влияние мировой практики в формировании духовно-культурных ценностей в этике. Был сделан философский анализ современного социально-экономического влияния на общество.

Ключевые слова: Аристотель, аль-Фараби, этика, преемственность, ценности Запада и Востока.

**АРИСТОТЕЛЬ
ЖӘНЕ ӘЛ-ФАРАБИ:
ФИЛОСОФИЯДАҒЫ
ЭТИКАЛЫҚ
САБАҚТАСТЫҒЫ**

Аристотель өз заманында адам баласы керек етеді-ау деген бүкіл ғылым саласында ашылымдар жасап, өз тұжырымдамаларын ұсынған ойшыл. Мектеп табалдырығынан таныс болып жүрген Абайдың Ескендір поэмасындағы қатыгез Ескендірді тоқтатып, ақыл берген даналық иесі ретінде танымыз. Кейбір зерттеушілер Аристотельдің қаламынан туындаған еңбектердің санын 400 кітап десе, енді бірі 1000 кітап жазған деп отыр. Грекияның данышпаны б.э. дейінгі 384 жылы Стагир қаласында дүниеге келген. Ұлы стагирит деп атауымыз осыдан. Текті жердің баласы болған. Әкесі Никомах Македония патшасының емшісі және досы болғанға ұқсайды. Қарап жүрмей біраз медициналық мұралар қалдырған. Әкесі осы Аристотельдің білімге ұмтылысына алғы шарттылықтар туғызған бірден-бір тұлға. Ойшыл 17 жасында Платон академиясына қабылданады. Осы мектепте 20 жыл бойы білім алып, ерекше шәкірт деп танылып, ұстазы Платонның кейбір негізгі қағидаларына қарсы келіп, өз пікірлерін алдыға жылжыта бастайды. Платон қайтыс болғаннан кейін Аристотель Афинада көп тұрақтамай, басқа жаққа кеткен. Бұл адамның есімімен таныс болған Македония патшасы 13 жастағы ұлы Ескендір Зұлқарнайынға ұстаз бол деп өтінеді. Әрине осы кездерде ұстаз бола жүріп, сонымен бірге Грекия мен Персия тарихына үңіліп, этика мен саясат мәселесіне терең тоқталған. Кейіннен ойшыл өзінің Афинысына қайта оралады. Ғылыми мектеп ашады. Осындай қызметтері сәтті болып, Ескендір Зұлқарнайын кітапхана ашуына көп қаржы береді. Жануарлар туралы еңбегін жазу барысында неше түрлі жануарларды жинауға көп адам бөлген сияқты. Алайда Аристотель соғысты жек көрген, Ескендірге өз ойларын қорықпай жеткізген. «Тек әскери жорықтарға көңіл бөлген мемлекеттердің көбісі соғыс жүріп тұрған шақта ғана дүрілдеп тұрады, қожалыққа қолы жетісімен-ақ олар құриды, ал бейбітшілік кезінде жасыған темірдей өздерінің қуатынан айрылып қалады» деген толғамдары дәл осы тұлғаға арналған секілді. Аристотельдің жазғандары ұшан-теңіз. Платон мектебі теориялық ғылымдарға ерекше мән бергендіктен, Бірінші Ұстаздың да жан-жақты ғылым болып қалыптасуында осы мектеп шешуші рөл атқарған. «Аристотель адамның жетілгендігін Платон қарастырғандай етіп, ал кейбір

жағдайларда одан да кеңірек қарастырады. Бірақ Аристотель өзі түсіндіре алмағанда және олардың арқасында нақты білімге жетуге болатын дәйектердің көмегімен өз түсіндірмесін жеңілдеті алмағанда, Платон әдетте бастайтын тұжырымнан емес, ертерек бастау керек деп есептейді» [15.71].

Әл-Фараби Аристотельді кемеңгер ойшыл дей отырып, Бірінші Ұстаздың бүкіл теоретикалық ізденістері адамзаттың жоғарғы кемелдікке қол жеткізуіне бағытталған дейді. Бұл үшін олар логикаға сүйене отырып философиямен шұғылданулары керек. Себебі Әбу Нәсірдің ойынша логика арқылы ақиқатты адасудан айыруға болады. Аристотельдік ой-желісіне сүйене отырып әл-Фараби адам баласының бойында туа біткен және оқу мен дағдының нәтижесінде пайда болған жүре келе дарыған қасиеттер болатындығын басып айтады. Аристотельдің ақиқатқа қол жеткізудегі бағдарына түсініктеме жасай отырып, отырарлық ойшыл адам жанындағы сезімталдықты ояту арқылы жақсылық пен жамандықтың шекараларын белгілейді. «Егер әл-Фараби өзінің көзқарастарын Аристотель философиясы болмысының белгілі бір тәсілі ретінде ұсынған болса, бұл әрі сол философия болмысының тарихи өткінші формасы да болды. Бірақ негізгі мәселе басқада: Аристотельдің әл-Фарабиге «ұнайтын» жағы қайсы және одан өзіне «таңдап алғаны» не? Міне осы жайттар, әл-Фарабидің толғанысының мазмұны мен стилін, оның дүниеге көзқарасының негіздерін сипаттайды. Негізгі үш ойды атап өткен жөн: 1) дүниені мәңгілік деп тану; 2) зерттеу принципі ретіндегі детерминизм; 3) парасат жайындағы ілім, бұл ілімнің адам жанының мәңгі өлмейтіндігі бекер дейтін қорытындыға бейім тұрғандығы.

Алайда, біз тек осы үш тармақпен ғана шектелетін болсақ, онда бұл ойшылдың рационалды ойлары бар, бірақ олар қолайлы емес діни теологиялық қауызды жамылған деген схемалы ой желісі туар еді. Мәселеге бұлай қарағанда, ең бір елеулі нәрсе, көзқарастар жүйесінің қайталанбас ерекшелігі болып табылатын нақты тарихи сипаты, тұтастығы, яғни түпнұсқалық мағынасы «жоғалып кетеді». Егер біз әл-Фарабидің философиялық-эстетикалық көзқарастарын бар өзгешелігімен қоса, яғни белгілі бір заманға байланысты және соны бейнелейтін нақты тарихи жүйе ретінде алып қарайтын болсақ, бұл көзқарастардың ерекше қасиеті мен оның сипатын дұрыс түсінуге болады» [3.11].

Отырарлық ойшыл шығармашылығында логико-гносеологиялық мәселе маңызды тақырып болғандықтан, бұл бағытты «Диалектика» трактатындағы таныммен айқындаймыз. «1. Бұл трактат әл-Фарабидің логикалық мұрасының бір бөлігі болып табылады. Мамандардың пікірі бойынша, Әбу Нәсірдің логика туралы қырыққа жуық шығармалары сақталған. Оның еңбектерінің кейбіреуі осы сериялардан: «Силлогизм», «Софистика», «Риторика» және «Поэзия туралы». Братиславтық араб қолжазбасынан тікелей аударылып, әл-Фарабидің «Логикалық трактаттары» кітабында жарияланған. Ф. Хаддадтың Стамбулдық араб қолжазбаларында осындай ұқсас атпен шыққан шығармалар бар деген хабарлауынан басқа, бұл трактат туралы әдебиетте басқа мәлідемелер жоқ. Сондай-ақ, оның басқа тілдерге аудармалары жөнінде де мәлімет жоқ. 2. Сыйна'ат әл-джэдәл – диалектика өнері. Әл-Фараби, диалектиканы өнерге, кәсіпке жатқызуға болады деп санайды. 3. Әл-джэдәл – мәтінде «диалектиканы» білдіреді. Келесідей лексикалық мән-мағыналарға да ие: дау, пікірталас, сұхбат, жарыссөз. 4. Мұқаддамәт мәшһүра – жалпылама қабылданған, жалпыға бірдей алғы шарттар. Әл-Фараби түсіндіруі бойынша, диалектика өнерінің негізгі категориясы. Оның түсінігіндегі бұл алғышарттар немесе пікірлер дегеніміз барлық адамдардың білімінің, тәжірибесінің шоғырланған (жинақталған) көрінісі [4. 426]. Жалпы ойшыл шығармаларындағы «диалектика» дегеніміз не? Әбу Нәсір талғамындағы диалектика негізінен аристотельдік тұжырыммен біртектес болып келеді, алайда жекелеген сәттерде Бірінші Ұстаз бен қазіргі жаңашыл диалектикалық ұғымнан алшақ кететін тұстары да бар [6. 68]. «Аристотель философиясында диалектика – әңгіме, пікірталас қана емес, болмыс пен пайымның негізгі және жалпы анықтамасын тануды көздейтін ғылыми және философиялық зерттеу әдісі». Ал А.Ф. Лосевтің ойынша аристотельдік диалектика «эвристика, психология, ғылыми методология, философия және логика элементтерін топтастырады.

Аристотельдік диалектика – барлық түрінде адамзат ақыл ойына қолайлы, түсінуге оңай, тірі адамилық әдеби жанр» [7. 257]. Бірінші Ұстаздың ұстанымдарына жүгінетін болсақ диалектика «үш мақсатта пайдалы: машықтану үшін, ауызша пікірталас үшін, фәлсафалық білім үшін... Диалектика – жетекші сұрақ қою өнері» [9. 350-351]. Аристотельдің ізінше отырарлық ойшыл диалектиканы философиялық, логикалық

және ғылыми зерттеу тәсілі деп қарастырады. Сондықтан да ол аристотельдік Топиканың диалектикалық идеяларын дамытуға үндейді, диалектикалық ойлаудың арқасында «заңдар – жетілген, маңдай алды, абзал және тиімді күй кешеді» деген пікір ұстанады. «Диалектикалық алғышарттардың сипаттамасына тоқтала келе, әл-Фараби оларды мынадай: а) екі қарама-қарсы қайшылықты айтылымдар және ә) жалпы қабылданған пікірлерге қайшылықты айтылымдар бола алады, деп атап өтеді. Бұл олардың тексерілуінде олардың сәйкес заттарға дәл келмегенде және бір-бірлерінен ерекшелінетін жағдайларынан олардың ақиқаттылығы немесе жалғандығы шықпағанда болады. Бір мезгілде осындай айтылымдар ақиқатты бола алмайды» [15, 252]. Адамдар бойына диалектикалық өнер дәнекерлігі арқылы силлогизмді өңдейтін қабілеттілікті дарытады. Диалектиканы ойшыл өнерге, кәсіпке жатқызады. Арабша бұл ұғым әл-джадал, ал оның лексикалық мағынасы: пікірталас, ғылыми айтыс дегенді білдіреді [13,73].

«Пайымдаулар сапасы туралы әл-Фарабидің материалистік ілімі логиканың ары қарай дамуында, жекеше алғанда, күрделі терістеуші пайымдауды негіздеуде үлкен рөл атқарды. «Диалектика» және «Силлогизм» деген трактаттарда тепе-теңдік пен айырмашылықтың, субъект пен предикаттың, мақұлдаушы мен терістеушінің, ақиқат пен жалғанның диалектикалық бірлігі қарастырылады. Тек диалектика, деп жазады әл-Фараби, әрбір пайымдауда, құбылыста және т.б. екі қарама-қарсылықтардың өмір сүруі туралы білім береді» [5,255]. Әл-Фараби Аристотель сияқты диалектиканың софистикаға жақындығын жасырмайды. Алайда адам алданып қалмас үшін «әр пікірді және әр ойды» диалектикалық пайым әдісімен зерделегені жөн [2,132]. «Софизмнің адамға әсерін ғалым субъективті сәттерге тәуелділік деп анықтайды. Олар: 1) адамның денсаулық күйі; 2) алдын ала оның басында ұяланған пікірлер; 3) қайсыбір жағымды пікірге деген әдет немесе одан бас тартушылық. Софизмді, силлогизмнің өзі немесе оның бөліктері бола алатынына немесе силлогизмді, несиллогизмнің бөліктерін құра алмайтындар деп жіктей келе, әл-Фараби біріншілерінің арасында софизмдердің екі тобын анықтайды: 1) адасуға сөздік айтылым арқылы енгізетіндер және 2) мағына, мазмұн арқылы адастыратындар. Адасуға енгізетін сөйлемшелерге жататындары: омоноимдер, амфиболиялар, ауыспалы есімдер, метафоралық есімдер, осыған сөздерді, екпінді, ишараны және

т.б. өзгертулер де жатады. Мағына және мазмұн арқылы адасуларға апаратын софизмдерге ғалым кездейсоқ негізде, қорытындыны дұрыс шығармауда, қасиет пен заттың орнын алмастыруда, қасиетті затқа, ал затты қасиет емеске жатқызуға пайда болатындарды жатқызады» [5, 256-257].

Бүгінгі таңдағы биология ғылымы да Аристотельдің ашылымдарына қарыздар. Ойшылдың жануарлар дүниесі жайлы еңбектері биологиялық ғылымдардың дамуына көп үлес қосты. Кеменгер ойшыл шәкірттерімен бірігіп 500 түрлі жануарларға сипаттама беріп, жануарларды топтастырып, классификация құрған. 1882 жылы Дарвиннің өзі Аристотель еңбектерімен танысып қайран қалған. Ойшылдың жан-жақтылығын айта отырып, саяси экономия саласындағы туындылары, кейінгі зерттеушілерге ықпал еткен. Ойшыл әдебиет пен өнер жайлы да қалам тартып, Поэтика мен Риторика сияқты тамаша туындылар жасаған. Музыкаға арнап Музыкалық проблемалар атты еңбек жазыпты. Бүкіл ғылым саласын зерделеп, оның жетістіктеріне қорытынды жасаған. Оларға бағыт-бағдар беріп, жол сілтеген. Ғылымдарды жіктеп, әр түрлі салалардың ара жігін ашып, жаңа бағыттардың өмірге келуін қамсыздандырған. Фарабидің ғылыми-философиялық жүйесінің қалыптасуына үлгі болды.

Платон мен Аристотель, әл-Фараби үндестігі. «Бұлар – қос философ данышпан, философияны жасаған шеберлер. Олар философияның бастамасы мен негізін қалап оның кейбір салаларын соңына жеткізіп тәмамдады» [7, 41]. Екінші Ұстаз дүниетанымының қалыптасуына, ғылыми есейіп шыңға шығуына әсер еткен грек ғалымдарының еңбегін бағаламасқа болмайды. Бұл мәселе төңірегінде А. Койре [6] қаламынан туған шығармаларды арқау етсек болады. Бұл еңбекте грек ғылымы мен білімін қабылдауда латындық Еуропадан гөрі мұсылмандық Шығыстағы аса терең зиялылыққа талдау жасалынған. Мысалы А. Койренің айтуынша бір таңқаларлығы римдіктер жаңа ашылымдарды, терең пайымдаулар мен түсіндірмелерді өмірге әкелмек түгілі, аударма жұмысымен шұғылдануды ойларына да алмаған [2,15]. Дәл осы тұста араб әлемі мүлдем басқа жағдайды бастан кешіріп жатқан болатын. Саяси басып алу жорықтары аяқтала салысымен, араб-ислам әлемі гректердің мәдени мұрасына үңіліп, оның жетістіктерін меңгеруге барынша күш салады. Кәдімгі қазынадан ақша бөлініп Даналық үйіне даналық үлгілерін насихаттауға бұйрық береді.

Адамзат білімінің нағыз энциклопедиясын өмірге әкелген Аристотель мен Платон еңбектері зерттеліне басталды. Бұл орайда неоплатонизм бағытында еңбектенген ғалымдардың қызметі өте зор. Осы орайда Әбу Наср сынды ойшылдар гректердің барлық мәселесін құп алмай қажеттісін елеп-екшеп, «керегін алып, ақылы ұнағанын жаңалап қосып» [21, 12] отырған. Әл-Фарабидің Қос философ – қасиетті Платон мен Аристотель көзқарастарының ортақтығы туралы трактатындағы Платон мен Аристотельді жақындастыруға немесе қалай да олардың арасында кейбір дау-дамайларға негіз болып отырған және оған әл-Фарабидің өзі куә болған мәселелерде бөлектендіретін шекараны жұмсартуға ұмтылысы, ең алдымен, өз тарихын тану арқылы жауап беру философиясын іздеумен түсіндіреді. Орта ғасырдағы исламдық ойшыл Платон мен Аристотельдің арасында негіздер мен мақсаттар турасында көзқарас келіспеушілігі жоқ, яғни философияның мәнін және оның пәнін түсіндіруде алауыздық жоқ деп бекер айтпаған [13,5]. Әл-Фарабидің пікірі бойынша, «философияның анықтамасы және оның мәні дәл сол нақты ғылым болып табылуында. Бұл екі даналардың екеуі де философияның жасаушысы болды; олар оның бастамасын жасады және негізін қалады, әрі оның кейбір салаларын соңына дейін жеткізіп, философияны қорытындылады. Жалпыда және жекешеді ол екеуіне арқа сүйеді, мағыналы және мағынасыз нәрседе оларға жүгінеді, кез келген ғылымда /және өнерде/ олардан туындап жатқанның бәрі табан тіреуге боларлықтай негіз болып табылады...» [4. 42]. Сондықтан әл-Фарабидің Платон мен Аристотельдің көзқарастарын синтез жасауға ұмтылысы таным үрдісіндегі философияның мақсаты мен міндетінен, оның орта ғасырдағы ислам мәдениетіндегі статусынан туындаған нәрсе. Ол исламдық орта ғасыр мәселелерінің әртүрлі қырлары бойынша пікірталастарда сынға ұшырап, орынсыз шабуылға душар болған жағдайларда әл-Фараби антикалық классиканың беделін қорғады.

Грек ойшылдарының туындыларымен таныс болған ойшыл өзі өмір сүрген кезең сұраныстарына жауап бере отырып, үндестікті ұстай отырып, антикалық ой-сананың ұстанымдарын зерделейді. Ол былай дейді: «Аристотель «Метафизиканың» литералмен таңбаланып лямбда әрпімен белгіленген бөлімдерінде, сол алғы шарттарда көрсетілген ережелердің алғашқылығын бекіту үшін олардың дұрыстығын түсіндіруге көше отырып,

Жаратушыны Оның мәртебесі арта берсін! бастама ретінде қабылдайды. Оған дейін де, одан кейін біздің заманымызға дейін де бұған ұқсайтын еш нәрсе мәлім болмаған. Жаратушының барын және әлемнің мәңгілігін жоққа шығаруда сенімді болып, сол жолды таңдаған адамға күмәнмен қарауға бола ма?» [12,86]. Сөйте тұра ол Аристотельді әлденеше рет «дана ұстаз» деп атады. Оған қоса ойшыл «оның әдісін түсінудің қиын, түсініксіз екенін және көп нәрсенің шатасып кеткенін ескертеді...» [8, 50] және «Аристотельдің... біліміне әрі байқампаздығына қарамастан, бір ғана ғылымда – діни құдіреттілік туралы ғылымда – оның өзіне-өзі қайшы келетіні ақылға сыймайды» [7,93]. Бұдан шығатын қорытынды әл-Фарабиде еліктеушіліктен гөрі дұрыс жол көрсету мұраты басымырақ. Бұл тұрғыда ойшыл Платон заңдарының мәні мен Аристотель философиясы атты трактаттарын мұрағаттайды. Платон заңдарының мәні деп аталатын еңбегін де Әбу Нәсір «біз екі есе пайдалы болып табылатын, өйткені олардың қойған мақсаты біздің де мақсатымыз болып шықты, біз одан керемет және нәзік ойларды әрі құнды идеяларды алған жазылмаған заңдардың мазмұнын түсіндіруге данагөй Платон өзінің алдында мақсат етіп қойды деген қорытындыға келдік» [14, 207]. Әбу Нәсір Платонның саяси көзқарастарын көп зерттеген. Өз кезегінде айтар болсақ қоғамдық-саяси өмірде белсенділер қатарында болған Ибн Синаның өзі бұл мәселеге оншалықты қызықпапты.

Екінші Ұстаз Платонның: «Шынайы заң шығарушы – қасиетті ізгілікке қол жеткізу үшін тиісті осы ізгіліктерді желілі жүйеге келтіретін адам, өйткені оның қолданатын адами ізгіліктері заң талабына сай қасиетті ізгіліктерге қол жеткізуге көмектесетін құралдарға ұмтылуы керек, адамдарға қасиетті ізгілікке ұласу үшін табандылық көрсету туралы сенім ұялату керек деп ұғындырады» [10,143]. Әл-Фараби Платонның Заңдарының мәні атты трактатында заңдар қоғамдық қатынастарды реттей отырып, мемлекеттің азаматтарын заңдардың тәртіп пен бірге өмір сүру ережелерінің рухына сай тәрбиелеу сияқты азаматтық ілім үшін маңызды проблеманы қозғайды. Әл-Фараби, сондай-ақ Платонның әдет-ғұрып және салт-дәстүр туралы ұғымын және осыған негізделген мемлекеттік басқаруды айқындап берді. Сонымен бірге, ол салт-дәстүрге негізделген басқару мен заңдарды орнатуға негізделген басқару арасындағы айырмашылықты анықтады. **Мемлекет үшін ізгілік** деген мемлекет істерінде парасатқа жүгіну

болып табылады. Заң шығару қызметінде дәл осыған басым көңіл аудару керек, нақ осы парасат заң шығарушыны адамның рухы мен санасын тәрбиелейтін, осылардың қамын жейтін осындай заңдардың негізінде басқаруға итермелемеуі керек [14,19]. «Тәрбие, – дейді әл-Фараби, – парасаттылықты тудырады. Тәрбиесіз адам кесірлі нәрсені жағымды деп біледі, ал тәрбиелі адам тек ізгілікті ғана жағымды деп біледі. Заң – ізгілікке қарай жол, олай болса, заң шығарушы тәрбиені күшейтуге атсалысу керек» [14, 165].

Әл-Фараби Аристотельдің философиясы атты шығармасында екі ойшыл көзқарастарының ортақтығын айқындай отырып, классиктер қаламынан туындаған мұралардың сабақтастығын байқату мақсатында «көзқарастардың ортақтығы» атты еңбегін ұсынады. Аристотельдің «Бірінші Аналитика» сияқты логикалық шығармаларына сүйене отырып, білім теориясына ішкерлей енеді, антикалық ойшылдың білімге қол жеткізу әдістерін үйренеді. «Қиялдау және бірдеңеге ұқсас нәрсеге еліктеу, – дейді әл-Фараби, – қара халықты көптеген теориялық нәрселерге үйрету әдістерінің бірі болып табылады, қара халық үшін олардың табиғи ұқсастығына қарай қиялдауды қабылдау қиын сияқты көрінеді, сондықтан оларды қиялдамайтынына, олардың шын мәнінде көз алдында тұрғандай және қиял мен шындыққа сай ұғынады және мағына беретініне қанағат етеді. Егер қиялдың мәні оның шындығына сай ұғынылатын болса, онда ол теориялық ғылымдар тек ұғыну әдісі болып табылатын адамдарды санамағанда, үлкен қиындықпен беріледі» [12, 57].

Зерттеушілер бақыт теориясына көп ойланды, бірақ әлі нәтиже алған біреуі жоқ. Тек барлығының айтатыны біреу «ақша, күш, махаббат, билік т.б.» осының барлығы бақыттың кілті. Бірақ адам немесе қоғам үнемі еңбектене отырып, жетістікке қол жеткізеді. Өзінің дара бақытына қол жеткізу адамзат баласының мақсат мұраты. «Адам бақытқа және өзінің жетілуіне тек қана қоғамда және адамдар арасында қалыптасқан қоғамдық қатынастар жүйесі арқылы жетуі мүмкін. Бұл дегеніміз әрбір индивид өзінің табиғи биімділігін, мінез-құлқын, темпераментін қоғам таптарымен және оның жүйесімен салыстыру қажет. Бұл жүйеде адам әрекетінің өлшем жүйесі анықталады және енгізіледі, яғни табиғи биімділігіне, мінезіне, құмарлығына және тағы басқаға сәйкес оны жүзеге асыруы мүмкін емес» [7, 297]. Бақыт үшін ең бастысы – адамилық, тұлғалық кемел жетілу.

«Тұлғалық жетілудің биік шыңдарға жетуге тек шаршауды білмейтін, қайратты қандай істе болса да қажымайтын, атқарған әрекетінің қағамдағы тек әділеттілік үшін қызмет ететініне сенген жандар ғана шыға алады. Оның дұрыс немесе бұрыстығына, нәтижесі игілікті ме, әлде бір сәтте тез оңып кетер әсіре қызыл дүние ме: Оны уақыт деген сарапшы, Ақиқат деген қатаң сыншы өлшеуден өткізеді» деп жазды қазақстандық ғалым С. Нұрмұратов [9, 50]. Дұрысын айтсақ біздің жанымыздың көңіл-күйі біздің бақытты етеді. Бақыттың дәмін татқан адам, оны қайтадан сезінгісі келеді. Бұл турасында Аристотель мен Фарабидің бақыт ілімі бізге көмектескен болар еді. «Аристотель «адам – қоғамдық жануар» деген. Табиғат ізгілікті қасиеттерді адам жанының қасиеттері ретінде берген, оны өз кезегінде тәрбиелеу қалыптастыру және өндіру керек». Г. Қоянбаеваның пікірінше ол ізгіліктің ерекшелігі дұрыс анықтайды. Ізгілікті болу дегеніміз бақытты болу ғой. «Бақытқа жетудің маңызды шартын, әл-Фараби адамның әрекетті таңдау және осы істеген әрекеттің өз ырқына негізделуінде деп қарайды. Әл-Фараби адам ырқының еркіндігіне, жақсы мен жаманды еркін таңдауына көп маңыз артады. Ерік еркіндігі жан парасаттылығымен анықталады және ол тек адамға тән, адамдағы ізгілікті қалыптастыратын және күшейтетін қажетті шарт» [4, 302]. Бақыт сөзсіз жақсы белсенділіктен туындайды. Жақсы белсенділік дегеніміз қайырымдылық. Бақытты болудың шарттылығы – қайырымды болу. Қайырымдылық пен бақыт жолын барлық мүмкіншіліктерімізді пайдалана отырып іздегеніміз абзал. Сонда біз адал азамат атанамыз. «Бақыт не өзі? Емес не елдің ермегі?... – дей келе Жүсіп Баласағұн, – Кім бақытты? Кім зұлымдық көрмеді?» деп ойға шомады. Аристотель ұғымы бойынша бақыт деген ұғымымыз қайырымды және әдемі өмір болып табылады, ал «Әдемі өмір дегеніміз?», «оған қалай қол жеткіземіз?». «...Аристотельдің атынан мынандай сөздер жазылған: «мен өз жаныммен бірнеше рет оңашаландым бірақ денемнен айырылған сәтте мен дерексіз, тәнсіз сияқты мән болдым. Мен өз мәніме келдім, оған бет бұрдым және өзімнен тыс заттардың барлығынан шығып, бір уақытта танушы және тануға болатын білім болдым. Сол кезде мен өз мәнімнің таң қаларлық сұлулығы мен әсемдігін көрдім». Олай болса әдемі өмір дегеніміз – білімді болу.

Қайырымды қалай болам деген сұраққа Аристотель де, әл-Фараби де жауап бермейді. Қайырымдылықтың деңгейін әр адам түрліше

түсінеді. Өмір сүре білудің өзі шеберлік. Бұл түсінік Сократ есімімен тығыз байланысты. Өмір сүрудің философиясына, ақыл іліміне Сократ қатты үңілген [11, 126 б.]. Абай 27 сөзінде Сократ пен оның шәкірті Аристодим дегеннің диалогын ұсынады: «Әй Аристотель! Қалайша сен өзіңе, яғни, адамнан басқада ақыл жоқ деп ойлайсың? – деді. – Адамның денесі өзің жүрген жердің бір битімдей құмына ұқсас емес пе? Жә, сен бұл ақылға қайдан ие болдың? Әрине, қайдан келсе де, жан деген нәрсе келді де сонан соң ие болдық. Бұл ғаламды көрдің, өлшеуіне ақылың жетпейді, келістік көркемдігін һәм қандай лайықты жарастықты законмен жаратылып, оның ешбірінің бұзылмайтынын көресің. Бұлардың бәріне ғажайып қаласаң һәм ақылың жетпейді осылардың бәрі кез келдікпен бір нәрседен жаралған ба, яки бұлардың иесі өлшеуіші ұлы ақыл ма?». Бұл туралы кейінірек Фараби де ойланған. Жүсіп болса «Ақыл қайда болса, ұлылық толады, ақыл берді – талай түйін шешілді деп ой қорытады. Сократтың ойынша адам өзін-өзі өзгерте алады, бақылайды сөйтіп алдыға жылжиды. Өзін бақытты санаған. Оның жүріп өткен жолы философия үшін нұрлы жол болмақ. Тура осы сияқты Фараби де бізге менталитетіміз бен мәдениетімізге ыңғайластырып бақыттың ережесін ұсынды. «Бақыт әл-Фараби бойынша, адам инстинкті түрде ұмтылатын, әлде бір кемелділік болып табылады. Игіліктердің арасында ол «Ең үлкен игілік және оған адам ұмтылатын ең кемелді мақсат болып табылады». Бақыттың өзі психологиялық жан күйіне байланысты. Психологиянды қайтадан қарастыру өз қолыңда. Шындығында үңілетін болсақ өмір мен барлық мәнділік бір-бірімен тығыз байланыстағы тұтас-тық болып табылады. Қарапайым мысал ретінде жұмыртқа болмаса тауықтың болмайтыны секілді, немесе керісінше. Адамдардың көп жағдайларда шешімі жоқ болмысқа көшіп әшкерелеймін деп, қолдағы бар кейбір құндылықтарды жоғалтып алатын секілді. Өмірдің мәнін түсінуде де тығырыққа тіреліп шыға алмайтындар да бар. Ғашықтық дертіне шалдығып өзіне қол жұмсайтындар немесе жастықтың қайтып оралмайтынына өкінішпен қарайтын кәрі адам. Өткен өмірге өкініш Жүсіпте «Бұл жалғанға біріктің де кіріктің, қатулан да үзгін жібін үміттің» десе енді бірде «Өтті күнім, кетті жапа шеккізіп, жігіттікті өкінішпен өткізіп деп пайымдайды». Бұл жан-күйіміздің дағдарысы сіздің жетістіктеріңізбен соңына дейін түсіне алмай кетеді. Психологиялық бақыт адамның тәні мен көңіл-күйіне тәуелді, өтірікті әшкерелеуден рахаттанады.

Әл-Фарабидің пікірінше барлық жол бақытқа жетелеу керек. Платон да сол пікірді ұстанды. Жүсіп болса «бақ қимасаң құт-ырысты, жақсылықпен шығысқаның дұрыс-ты» деп ақыл айтады. Екеуі де бақыт жолын іздейді. Адам өмірінің мінін өзі анықтайды. Өмірдің мақсатын іздеу адам өмірінің құндылығы туралы ой қалыптастырды. Бұл туралы кезінде орыс жазушысы Л.Н. Толстой өмірдің мәні болмаса адам үшін ол өмір өліммен тең деген. Е. Анчел болса «адам өз өмірінің келешегін байқамаса, өлімге мойын бұрады» [2, 154] депті. Өмірдің мағынасы мен мазмұнын Жүсіп Баласағұн жақсы түсіндіреді. Ол өмірді де жанып тұрған отпен теңейді, адам да сол сияқты жылы демі бар кезде өмір сүреді, ал өлген адамның жылуы қалмайды. Шығыс қоғамында адам өмірін от етіп бейнелеу ежелгі қытай ойшылы Ван Чун пікірінде кездеседі: «Өлім сөнген шөкпен тең, әрине табиғат оты қайта жасай алады, ал сөнген отты тұтандыру қиын» [4, 74]. Бұл жерде қос ғұлама ілімінде сабақтастық бар. Әл-Фараби адам өмірінің терең мәні ізденеді «адамның өмірі мен өмір мақсаты осылай деп жорамалдайтын көп нәрселері болады, мысалы: дәмді, пайдалы немесе абырой тағы басқа адамның жанының ақыл-парасатты теориялық бөлігін жетілдіру үшін баяу қимылдағанда, бақыттың не екенін түсінбестен, ол соған асығыс ұмтылады және бақытты өз өмірінің мақсаты етпестен, басқа бір денең: пайдалы немесе ұнамдыны, мансапты немесе абыройды мақсат етеді. Ол талпынушы күштің жетегімен осыған жетуге тырысады, практикалық ақыл-парасаттың күші арқылы осы мақсатқа қалай жету жолын ойластырып мұны қиялдаушы әрі түйсінуші күштердің қолдануымен талпынушы күштің қаруы арқылы соны жүзеге асырады! Не сонда абсолюттік зұлымдық орын алады» деп кесапаттың түбіріне балта шабады. Бақыт дегеніміз жаныңның қалауы, ол кітапта жазылған заңдар жинағы емес. Бақытты тани білуің керек. Жағымды әрекеттерді көбейтсеңіз бақыттың қалай келгенін байқамай қаласыз.

Фараби мен Баласағұнның бақытты ізденуі біздің бақытты іздеуімізге септігін тигізеді. Бақытты мақсат етіп қою үшін күшті белгілер мен себептер керек. Байлық пен мансап барлық кезде бақытқа түрткі бола алмайды. «Бақыт» пен «Бақытты болу» ұғымдарын шатастыруға болмайды. Бақытты болу дегеніміз – таза психологиялық жан күйіңіз. Ал, бақыт – бақытты өмірді меңзейтін дерексіз, абстрактілі ұғым. Біз өзімізге не керек екенін анықтай алмай бақыт ұғымын түсінуіміз де жеңілдей түспек. Жүсіптің

бақыт ұғымы турасында А. Егеубаев былай дейді: «Бақыт деген сол ма еді? Қағандық құрып, қағанатты ұшпаққа сүйреген бабалары бақытты ма еді? Түрік құтын бұрқыратып сапырса ол кімнің бақыты? Қағандыкі ме қара жұрттыкі ме? Садық Бұрханның түзу жолы мұсылманның ішіне сабыр ұялатқандай еді. Тұрық қанына туа бітті. Көкжалдақ оны да жаппай іліп алып кетіге жібермей келеді. Көкбөрінің аты көкбөрі, көкжалдың аты көкжал! Айбат шексең азуын білейді. Бойына сіңгенді жеп, аңсары ауғанды алады. Күшке-күш, қанға-қан! Садық аталары дөнге дарытқан мұсылмандық қаншама жылдық қарахан үйінің жайлауы мен қыстауынан, өрбіп-өнген көп ұзап шыға қоймайды. Қоғамдағы адамның бақытқа қол жеткізу, сөйтіп өз сұранысын қамтамасыз ету арқылы кемел күйге түсуін пайымдайды. Осы нұсқау көмегімен Отырарлық ойшыл қоғамды келесі үш түрге бөледі: әлеммен тұтастық күйдегі үлкен қоғам, яғни жер бетін мекендеуші барлық адамзаттың ұйымдасқан түрі (Ол біздің қазіргі жаһандану ұғымына жақын – А.Қ.), өмір сүріп жатқан мемлекетпен қатынастағы белгілі бір ұлт өкілдерінің топтасуынан тұратын орта қоғам, жеке қала, аймақ, тұрғындары ұйымдасқан орталықтары бар деген ұғыммен түсіндірілетін кіші қоғам. Осы жіктеулердің арасынан орташа қоғамды ойшыл үш деңгейде суреттейді: жанұя, ауыл, махалле. Жоғарыда айтып өткен толық қоғамның алғашқы түрі – қала болып табылса, Фараби түсінігінде толық қоғамдық дәрежеге көтерілмеген орташа қоғам – жеке дара ауыл, белгілі махалле, тіпті жеке жанұя тұрғындары да өздерінше мақсаттары бар қауымдар, олар белгілі бір елді, халықты, мемлекетті құрайтын бастапқы ұйымдар деген тұжырымға келеді. Әбу Нәсірдің саяси көзқарасы, әсіресе қайырымдылық (әл-мадина әл-фадила) және надан (әл-мадина әл-джаххия) қалаларды салыстырған кезінде айқын көрініске ие болады. Жалпы қалаларды ойшыл қайырымды, надан, азғын, адасқан деп бірнеше түрінде жіктейді. Саясат ғылымына Екінші Ұстаз жоғарыда аталған трактаттарына басқа «Мемлекеттік саясаттар кітабы» немесе жай ғана «саясат» (Китап ас-сийаса әл-мадания) еңбегін ұсынады [5, 154]. Бұл шығарма мұсылмандардың ғана емес, Еврей таптары арасында танымал болған. Еврей тіліне ең алғаш аудармашы Моисей бен аударса, ортағасырлық еврей философы Мойсей Маймонид бұл еңбекке жоғары баға береді. Трактаттың жалпы құрылымы мен мақсаты «Қайырымды қалаға ұқсас». Тек ерекшелігі кейбір мәліметтер рет-

теліп, бір жүйеге келтірілген. Әбу Наср Платонның саяси көзқарастарын көп зерттеген. Өз кезінде айтар болсақ қоғамдық саяси өмірде белсенділер қатарында болған Ибн Синаның өзі бұл мәселеге оншалықты қызықпапты. Екінші Ұстаз Платонның: «Шынайы заң шығарушы – қасиетті ізгілікке қол жеткізу үшін тиісті осы ізгіліктерді желілі жүйеге келтіретін адам, өйткені оның қолданатын адами ізгіліктері заң талабына сай қасиетті ізгіліктерге қол жеткізуге көмектесетін құралдарға ұмтылуы керек, адамдарға қасиетті ізгілікке ұласу үшін табандылық көрсету туралы сенім ұялату керек деп ұғындырады». Әл-Фараби «Платонның Заңдарының мәні» атты трактатында заңдар қоғамдық қатынастарды реттей отырып, мемлекеттің азаматтарын заңдардың тәртіп пен бірге өмір сүру ережелерінің рухына сай тәрбиелеу сияқты азаматтық ілім үшін маңызды пробелеманы қозғайды. Әл-Фараби, сондықтан Платонның әдет-ғұрып және салт-дәстүр туралы ұғымын және осыған негізделген мемлекеттік басқаруды айқындап береді. Сонымен бірге, ол салт-дәстүрге негізгі басқару мен заңдарды орнатуға негізделген басқару арасындағы айырмашылықты анықтады. Мемлекет үшін ізгілік деген мемлекет істерінде парасатқа жүгіну болып табылады. Заң шығару қызметінде дәл осыған басым көңіл аудару керек, нақ осы парасат заң шығарушыны адамның рухы мен санасы тәрбиелейтін, осылардың қамын жейтін осындай заңдардың негізінде басқаруға итермелемеуі керек. [1, 18.]. «Тәрбие, – дейді әл-Фараби, – парасаттылықты тудырады. Тәрбиесіз адам кесірлі нәрсені жағымды деп біледі, ал тәрбиелі адам тек ізгілікті ғана жағымды деп біледі. Заң – ізгілікке қарай жол, олай болса, заң шығарушы тәрбиені күшейтуге атсалыстыру қажет». Бұл туралы «Бектің берік – әділ заңның жөнімен, бұра тартсаң абыройың төгіледі деген пікір білдіреді Жүсіп Баласағұн. [51,29 б.] Тәрбие дегеніміздің өзі – әдепті де әдемі іс-әрекет. Әдептілікке баулыған абзал. «Әдеп» терминін мамандар ата-бабалардан мұраланған «әдет», «үлгілі», «мақтаулы мінез-құлық», кім өзін жоғары қоғамда сәнді ұсынғысы келсе, соған қажетті тәрбие, шынын айтқанда «әдебиет» ретінде түсіндіріледі. IX ғасырдың ірі адапшысы Джахиз адапты бір жерде моральдық тәрбие мен дәстүрлерді берумен теңдестіреді. Философтар мен ғалымдардың мәдени мағынадағы кәсіби ғылымдықтың басымдылығын жоққа шығаратын бұл пікірімен санаспау мүмкін болмайды.

Адаб парсының ақсүйектер әдебиетін игеру және өз араб әдебиетін құру әдісі ретінде туған еді. Бірінші болып бұл жолға тегі парсы Ибн әл-Макафа түсті. Ол арабша басқаның ойын түсінікті жеткізе алады, соның арқасында «Калила мен Димна» бірден үлгі ретінде қабылданды. Джахизді қарастырған тақырыптар – «адам мен қоршаған ортаның өзара қатынасы, әлеуметтік құрылым, үлкен қала тұрғындарының тін бітімдері мен моральдік ерекшеліктері, халықтар мінезіндегі ортақтық», әлеуметтік ойдың ары қарай дамуына ықпалын тигізді. «Адабтың» мәдени бағытының Фараби шығармашылығына ықпал етуі мүмкін емес. Әбу Нәсір мен адабтың көрнекті қайраткері Джахиз ұсынған энциклопедиялық «бағдарламаның» арасында айқын байланыс бар. Адапта еркіндік элементі, Құран мен хадистер түсіндірмесінен, фикхтан, догмалардан дербестік бар. Бірақ көбінесе адаб сыртқы үйлесімділікке ие болу тәсілі ғана еді. Билеуші өз немесе шетел адабтарына «құлақ салуға», «назар аударуға» жай ғана қабілетті болмады. **Ағартушылық, білімділік және мінез-құлықтық мәдениет** сол дәуірдің рухани хал-ахуалын анықтайды. Жүсіп Баласағұн өзін философ деп санамаған немесе «фәләсифаға» жатқызбаған, ол элитарлы аудиторияны оқытатын «адаб» әдебиетінің өкілі. Оның туындысы ағартушылық әдебиет бола отырып, білім мәселесінің барлық жақтарын анықтайды. Білімді қабылдау мен таратуға күш салады. Білімнің теоретикалық зерттеуін қажетсінбейді.

Әл-Фараби мен Жүсіп Баласағұнның мемлекеттік құрылымы, билік түрлеріне сипаттама берулері, оған қоса қоғамдағы адамзат бақыты мәселесінің шешімі жөніндегі ойлары өте мағыналы болып келеді. Бұл туралы «Құтты білікте» **әулиелер мен қатынасу жайлы, білгір, ғылым адамдарымен қатынасу керектігі, оташылармен қалай қатынасу керек, құшнашылармен қалай қатынасу керек т.б.** толып жатқан қоғам өкілдерімен байланыстың негізін қалаған. Мемлекет және оның пайда болуы, ішкі әлеуметтік теңсіздік, жер бетіндегі әділеттілік пен халықты жұмаққа жетелейтін билеушіні армандау Әбу Нәсір Жүсіп шығармаларына тән нәрсе. Қоғам ерекшеліктерін оқып үйрену үшін маңызды мәселелерді алдыға қоя отырып, қоғамдық өмір жөніндегі тапсырмалар мен пәндерді жіктеп, осы саланы қарастыратын әл-Фараби.

Қажеті жоқ. Бала қорықса, тұйық, басқалардан кеңес ала алмайтын, ойын ұстазға тура жеткізе

алмайтын күйге түседі. Сондықтан тәрбиеші баланы жан-жақты зерттеп, мінез құлқымен таныс болуы ләзім. Бала тәрбие алып болған соң өз күнін өзі көріп, ата-анасына көмектесу керек. Мұны байқаған ата-ана баласын дереу үйлендіріп, мүмкіндігі болса оңаша үймен қамтамасыз етеді. Жастар үшін ең жақсы қасиет пен кәрілер үшін – ең қайырымды қасиет не дегенге Ибн Сина жастар үшін-қарапайымдылық, батырлық, ер жүректілік, кәрілер үшін – даналық пен байсалдылық дейді. Кемеңгер ойшыл Ибн Сина өз өмірінде қайырымды көмекпен өз достарына көп иек артқан екен. Достық дәріптен, адалдықты аялаған. Бұл тұрғыда оның шәкірті Абу Увбайда Джужжани көп еңбектер жазып, соның арқасында ойшылдың өмір тарихы бізге келіп жетті.

Ғылым – терең мұхит. Ғылыммен ғалым айналысып қайырымдылыққа қол жеткізеді. Шындығында ғалым адам – қайырымды адам, мәдениеті, этикалық танымы жоғары болады. Әл-Фарабидің зерттеулеріне жүгінетін болсақ, этникалық дүниетаным дегеніміз – ата-ананды құрметтеу. Сол себепті егер «ата-ананы сыйлау керек пе?» деген сауалдың өзіне дәлелдер мен себептердің қажеті жоқ. Ғылымды, ең алдымен философияны, билікке қол жеткізу, бедел жинау, бақытты болу жолына сарп еткен адамды Екінші Ұстаз әшкерелеп отырады. Себебі ғылыми ақиқаттың астарын ашып, этникалық дүниетаным көкжиегін кеңейткен отырарлық ойшыл – «нәпсісі тиылған, қарапайым өмір үлгісін насихаттаушы, сарай маңындағы аласапыраннан аулақ, бір дихремді қанағат еткен» тәубасы аузындағы кемел тұлға.. **«Этникалық қайырымдылығы бар ізгілікті адам әрдайым шын мәнінде игілікті болып табылатын мақсаттарға ұмтылады, соны көксейді, соған құштарланады... Ақылға салатын адам (логика бойынша) этикалық ізгіліктері бар болғандықтан ізгіліктің болуы керек, сөйтіп, өз бойында біткен қайырымдылықтың көмегімен мақсатының дұрыстығын дәлелдейтін, бұл мақсатқа бастайтын істің дұрыстығын өзінің тамаша пайымдауы арқылы дәлелдейтін болуы керек».** Әбу Нәсірдің тұлғаның діни-этикалық дәйектемелеріне де біржақты [13, 19] қарамағандықтан басып айтқан дұрыс болар еді. Қоғамдағы адамгершілік, маральдық заң болып табылатын діннің рөлін мойындайды. Сондықтан дін қажеттілік, Аллаһ қалауымен жаратылған және адамдарға Пайғамбарлар тасымалдаған шарият заңдылықтары мен ережелері пайдалы, олар адамдардың іс-әрекеттерін белгілеп, нақтылау үшін қажет болды.

Әдебиеттер

- 1 Назарбаев Н. Тарих толқынында. Тарихтың шеңберлері және ұлттық зерде // Жұлдыз, 1999. – № 3. – 3 б.
- 2 Қазақстан Ұлттық энциклопедиясы. 4 том. – Алматы, 2003.
- 3 Қасабек А.Қ. Өркениет және ұлттық философия // О философской школе Казахстана. – Алматы, 1999. – 36 б.
- 4 Нысанбаев Ә.Н. Азаттық рухының күміс қоңырауы // Қазақ газеті. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1996. – 6 б.
- 5 Лотман Ю. Мәдениеттер типологиясы // Әлем. Альманах. – Алматы: Жазушы, 1991. – 246-247 бб.
- 6 Ғабитов Т.Х. Инновация – мәдени феномен ретінде. Global science communications: международный научный журнал. – Алматы, 2001.
- 7 Момынқұлова Ж.Б. Әл-Фарабидің дүниетанымындағы діннің алатын орны. – Алматы, 2009.
- 8 Қасымжанов А.Х. Абу Насыр Аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 127 б.
- 9 Фараби мәдениет тарихында. Қасымжанов оқулары. – Алматы, 2006. – 21 б.
- 10 Қасымжанова А.А. Аль-Фарабиі арабско-мусульманская культура. – Алматы, 2001. – С. 149-163.
- 11 Уразбеков А. Этическая мысль в Казахстане: (с раннего средневековья до конца XXI в.). – Алма-Ата: Наука, 1982. – С. 43-47.
- 12 «Әл-Фараби: Философия, мәдениет, дін» Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің 75 жылдығына арналған Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы, 18 наурыз 2009 ж.
- 13 Құрманғалиева А.Д. Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық ілімі. – Алматы, 2006. – 105-106 бб.
- 14 Қазақтың мақал-мәтелдері / Құрас. Б. Абдульдина. – Алматы: «Өлке», 2000. – 146 б.
- 15 Конюхов Л.Ф. Әл-Фараби және қазіргі әлем: халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы, 2008.

References

- 1 Nazarbaev N. Tarih tolkynynda. Tarihtyn shenberleri zhane ulttyk zerde // Zhuldyz, 1999. – № 3. – 3 b.
- 2 Kazakctan Ul'ttyk jenciklopedijacy. 4 tom. – Almaty, 2003.
- 3 Kacabek A.K. Orkeniet zhane ulttyk filocofija // O filocofckoj shkole Kazahctana. – Almaty, 1999. – 36 b.
- 4 Nycanbaev A.N. Azattyk ruhynyn kumic konyrauy // Kazak gazetі. – Almaty: Kazak jenciklopedijacy, 1996. – 6 b.
- 5 Lotman Ju. Madenietter tipologijacy // Alem. Al'manah. – Almaty. Zhazushy, 1991. – 246-247 bb.
- 6 Gabitov T.H. Innovacija – madeni fenomen retinde. Global science communications. Mezhdunarodnyj nauchnyj zhurnal. – Almaty, 2001.
- 7 Momyunkulova Zh.B. Al-Farabidin dunietanymyndagy dinnin alatyn orny. – Almaty, 2009.
- 8 Kacymzhanov A.H. Abu Nacyr Al'-Farabi. – Almaty, 1997. – 127 b.
- 9 Farabimadenietarihynnda. Kacymzhanov okulary. – Almaty, 2006. – 21 b.
- 10 Kacimzhanova A.A. Al'-Farabii arabcko-mucul'manckaja kul'tura. – Almaty, 2001. – 149-163 bb.
- 11 Urazbekov A. Jeticheckaja mycl' v Kazahctane: (с раннего crednevekovaja do konca XXI v.). – Alma-Ata: Nauka, 1982. – 43-47 cc.
- 12 «Al-Farabi: Filocofija, madeniet, din» Al-Farabi at. Kazak ulttyk univercitetinin 75 zhyldygyna arналган Halkaralyk gylymi-tazhibelik konferencija materialdary. – Almaty, 18 naurыз 2009 zh.
- 13 Құрманғалиева А. Д. Абу Насыр ал-Фарабидің философиялық ілімі. – Алматы, 2006. – 105-106 бб.
- 14 Қазақтың мақал-мәтелдері. Құрас, В. Абдульдина. – Алматы: «Өлке», 2000. – 146 б.
- 15 Konjuhov L.F. Al-Farabi zhane Kazirgi alem. Halkaralyk gylymi-tazhibelik konferencija materialdary. – Almaty, 2008.

Әмірқұлова Ж.А.
**Этнофольклордағы
философиялық ойдың
табиғаты**

Фольклорлық туындыларда халық өзінің өмір сүру құбылыстары мен ойлау табиғатының, болмыс-бітімінің сипатын танытуымен тіршілігінің мәні мен мақсатын көрсетеді. Осыған орай фольклордағы философиялық мәселелер көрінісі халық рухани танымының ерекшелігін анықтап, оған мәдени-философиялық, ғылыми тұжырымдар жасауға методологиялық негіз болары айғақ. Осы тұрғыдан алып қарағанда да тақырыптың қаншалықты өзекті проблемалардың бірі екендігіне күмән келтіре алмаймыз. Қазақ халқының мәдени-философиялық таным негізін айғақтайтын фольклорлық туындылардың ерекшелік жақтары мол. Халықтың аңыз-әңгімелері, жыр-дастандары, ондағы халықтың дүниетанымы мен көзқарастарының күрделілігі арнайы зерттеулер жасап, сараптауға лайықты. Мақала қазақ фольклорының мәдени-философиялық негіздерін зерделеуге арналған. Осы орайда қазақ фольклорының мәдени-философиялық арқаулары, халық даналығындағы рухани ой-кешу сабақтастықтары, фольклортанудағы мәдени-танымдық үрдістер мәселелеріне мәдени-философиялық пайымдаулар жасалынып, фольклор мәдени-философиялық ойлаудың маңызды сатысы екендігіне зерделі зерттеулер жүргізіліп, фольклордың мәдени-философиялық аясына көңіл бөлінген.

Түйін сөздер: этнос, фольклор, этнофилософия, халықтық дүниетаным, халықтық дәстүрлер, ұлттық мәдениет.

Amirkulova Zh.A.
**The nature of philosophical
thought in etnofolklore**

Folklore works show people's thinking specificity, meaning and purpose of his existence. In this regard, the identification of the features of spiritual knowledge becomes a methodological basis of cultural-philosophical and scientific conclusions, which in turn points to the relevance of the topic. In the works of folklore reflected a number of features, which indicates on the cultural and philosophical foundations of knowledge of the Kazakh people. Folk wisdom, legends, myths, epics, determine the depth of world outlook, requires special study and analysis. The article considers cultural and philosophical foundations and specificity of philosophical ideas of Kazakh folklore; realized the categorical analysis of philosophical concepts of folklore; analyzed manifestations of philosophical problems in folklore. The article shows the enormous importance of philosophical study of folklore grounds for his cultural and philosophical analysis, as one of the important stages of thinking.

Key words: ethnicity, folklore, ethnosophy, world outlook of the people, folk traditions, national culture.

Амиркулова Дж.А.
**Природа философской мысли
в этнофольклоре**

Произведения фольклора показывают специфику мышления народа, смысл и цели его бытия. В связи с этим выявление особенностей духовного познания становится методологической основой культурно-философских и научных выводов, что, в свою очередь, указывает на актуальность данной темы. В произведениях фольклора отражено множество особенностей, свидетельствующих о культурно-философских основах познания казахского народа. Народная мудрость, легенды, мифы, эпосы, определяющие глубину мировоззрения, требуют специального исследования и анализа. В статье рассматриваются культурно-философские основания и специфика философских идеи казахского фольклора; осуществлен категориальный анализ философских понятий фольклора; проанализированы формы проявления философских проблем в фольклоре. В работе показано, какое огромное значение приобретает изучение философских оснований фольклора для его культурно-философского анализа как одной из важных ступеней мышления.

Ключевые слова: этнос, фольклор, этнофилософия, мировоззрение народа, народные традиции, национальная культура.

ЭТНОФОЛЬКЛОРДАҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОЙДЫҢ ТАБИҒАТЫ

Адамзат баласы тіршілік еткен уақыттардан табиғаттың сыры мен жұмбағын, оның өмір сүру кезеңдеріндегі түрлі құпиясының мәнін, қайшылығын ой-сана қуатымен зерделей отырып, көркем образдық бейнелермен кестелеп жеткізіп отырған.

Халық өзіне тән көркем ойлау жүйесіне орай түрлі нұсқаларын шығарған. Оның ерекшеліктері, ұлттық сипаты неде? Фольклордағы мәдени тәрбиелік таным көріністері қандай? Бұл сұрақтарға жауап беру үшін, фольклор туындыларының ерекшеліктеріне тоқталумен, оның кезеңдеріне көңіл аудару қажет.

Көркем ойлау адам баласы санасының өзгеше үлгісі. Ол даму, өсу, өркендеу сатыларында қоғам дамуымен бірге қалыптасып, өзгеріп отырады. Бұл диалектикалық заңдылық.

Ең алғашқы қауымдық құрылыс кезеңдеріндегі фольклорлық дүние сырлары туралы ойлар аңыз-эпсаналар түрінде айтылды. Бірте-бірте қоғам дамуының қарабайыр кезеңінде қалыптаса бастаған фольклор туындылары поэзиялық нұсқауда көрініс тапты. Болмысынан табиғаты ерекше қазақ сөз өнеріне жақындығының айғағын көркем ойдың көрінісі мен ойлау жүйесінің тереңдігі арқылы көрсетті және тікелей ақынжандылығын танытты. Фольклор өмір көріністерін оған көзқарасын бейнелеп, астарлы суреттеуі халықтың көркем ойлауы мен көркем сөзінің озық үлгісі ретінде қалыптасты.

Фольклор туындыларының өзіндік ерекшеліктері, ол ең алдымен, синкреттік өнер. Онда халықтың наным-сенімі, тұрмыс-салты, ұлттық дүниетанымы, мақал-мәтелі, жыр-дастандары, сөзі мен сазы, ақындық дәстүрі бір-бірінен оқшауланбай тұтас бір дүние ретінде көрінеді. Осыған орай фольклор туындыларын халық өмірінің айнасы деуге болады.

Өмір сүру, тіршілік тәжірибесімен ойлаудың биік деңгейі сөздің, оның астарлы мәні, мазмұны халықтың философиялық ой жүйесінің кезеңдерінен мағлұмат береді, оның сырларына жетелейді. Оны айтушылар, орындаушылар – халық арасынан шыққан өнерлі өнерпаздары. Сондықтан да фольклор туындыларын жасаушы да, айтушы да халықтың өзі. Өнерімен ой тербеткен, үлгілі, ғибратты өсиеттерімен тәрбие, тағылым беріп жасампаздық танытқан халық шығармашылығының табиғаты

тереңде. Болмысынан табиғат аясында тіршілік етіп ақындықты өмір мұраты деп таныған халық осындай өмір үлгісін атадан балаға мирас етіп қалдырып, қалыптастырып өткен.

Фольклорлық туындыларды көптеген ғалым-зерттеушілер «халық даналығы» деп атайды, шын мәнінде, бұл атау өте орынды айтылған. И.Ф. Кнафльдің *folk* – халық, *lore* – білім, даналық деуі, [1] ағылшын ғалымы Дж. Томс ел арасында туған өлең-жыр, ертегі, аңыз, түрлі наным-сенімдерді жинақтайтын термин ретінде фольклорды атайды, философиялық ойлаудың негізінде пікірлері де орнықты [2].

Философ-ғалымдар қоғам дамып өркендеген сайын халықтың ойлау жүйесінің өзіндік ерекшелікпен қалыптасқан үлгісін және фольклорда көркем ойлаудың авторы – халық деп тұжырымдар жасайды. Әрине, фольклор туындыларының тарихшы, этнограф философтар мен әдебиетшілер үшін маңыздылығы сол кез келген ғалым-зерттеуші одан өзінің керегін таба алғандығында.

Ш. Уәлиханов фольклорды діни нанымдармен байланыстырса, М. Әуезов, А. Сейдімбек этнографиямен жақындығы туралы айтады. Осындай көптеген тұжырымдар мен ғылыми еңбектерді ескере отырып, фольклор туындыларының табиғатына ден қоя отырып, халықтың ойлау үрдісімен қалыптасқан тіршілік қалыптарының ерекшелігі анықталды. Фольклорды философиялық таныммен байланыстыра отырып, оның табиғаты ерекше екенін атап айтуға болады. Атап айтар болсақ Ж. Молдабеков, Т. Ғабитов, Ғ. Ақманбетов қатарлы философтардың еңбектерінде халық поэзиясындағы көркемдік ойлаудың сыры мен мәні дүниетанымның ғылыми методологиясын қолдану қажеттілігін түсіндіретінін айтады. Осыған орай ғалымдардың мұндай тұжырымдары фольклор мен философиялық таным бірлігі турасындағы ой-пікірлерінен айқындалып тұрғанынан көрінеді. Ғалымдардың жасаған тұжырымдарына сүйене отырып, фольклордың ұлттық сипаты, дәстүрлілігі, тарихилығы халықтық таным-түсініктің негізін қалыптастырғанын ұғындырады.

Халық өзінің ойлау жүйесі негізінде қалыптастырған дүниелік таным-түсінігі тұрмыс-тіршілігімен тығыз байланысты болған. Өзінің басынан өткен оқиғаларды қызықтыра баяндайды. Яғни фольклор туындылары өзінің кезеңдік жағынан әсерлі де көркем суреттелуімен ерекшеленеді. Осыған қарап халықтың ой-санасы мен түрлі сезімдік құбылыстарын айнытпай тануға болатынын жеткізеді. Сондықтан да айрықша

әсерлі, оның оқиғасына байланысты берілген суреттемелер қарапайым, тартымды, астарлы.

Фольклор туындыларынан халық тағдыры, келешектен күткен арман-тілектері айқын көрініс табады. Әрбір орындаушы, айтушы өзіндік тәрбиелік мәнімен түйсік-сезімге әсер етіп, жақсылыққа, кісілікке бастама жасап отырғандай, өмір сүрудің сүрлеулерін ұғындырып жатқандай болады. Оған фольклорлық туындылардағы көтерген проблемалары мен тақырыптары айғақ. Тұрмыс-салт жырлары от басының мәселесі туралы баяндап жатса, ертегі мен жырларында халықтың арман-тілегі, бақыты мен қайғысына құрылған ерлік пен батырлықты дәріптейтін сарындары айқын танылып тұрады.

Фольклордағы ұнамды кейіпкерлер үнемі халық ортасында, ұлттық рухта жасалынған. Ерлік, батырлық, әділдік, адамгершілік – бәрі солардың қалыбында көрініс табады. Ақылы асқан Аяз би, Алдар Көсе сияқты бейнелер халық даналығының, тапқырлығының айқын көрінісі. Эпостық жырлардағы Қобыланды, Алпамыс халықтың арман-тілегінің көрінісі, Қозы-Көрпеш, Төлегендер мен Баян, Жібектер – жалпыхалықтық образдар. Олар сол кезеңнің өзіне лайықты талап-тілектің, халық санасының көрінісі. Яғни фольклорлық туындыларда бір адамның ғана ой-санасы емес, бүкіл халықтық сананың қалыптастырған шығармашылық қызметі екендігін көруге болады. Осыған орай, фольклордың озық үлгілеріне тән халықтық сипатты оның ойлау жүйесіне орайласқан дүниетанымдық өзегін тануға болады.

Халық шығармашылығы, ондағы образдар шынайы суреттелінеді. Олар кімге болса да терең ой салып, тағылымдық қызмет атқарады. Адам тіршілігі, қарым-қатынасы, қоғам мәселелері, тәрбиелік таным көріністері қамтылады. Негізгі айтар ғибраты – халқыңды, еліңді, жеріңді қадірле, еңбек пен ерлікті қастерле, дұшпаныңа берік бол деген сияқты. Мұның барлығы өмірді, отанды сүйеге, өрге, өнерге ұмтылуды танытады. Ертегі мен эпостық жырлардағы кейіпкерлер арқылы олардың мінез-құлықтары, қалыптары, қылықтары бір-біріне қайшы. Онда кісілік, жауыздық, ерлік, ездік сияқты сарындармен шендесіп, тұлғасы сом, жан-дүниесі бай, рухы күшті бейнелер жасауымен халық ойының, арман-тілегінің арқауын нақтылап жеткізеді. Шығарма желісінде қоғам дамуының әр түрлі сатыларына орай іс-әрекеттер баяндалып, халықтың мақсат-мүдделері айқындалып отырады.

Осыған орай түрлі қиын-қыстау оқиғаларды жеңіп, фольклорға тән оптимистік көріністер

суреттелінеді. Мұны халықшығармашылығының құндылығы деп айтуға болады. Суреттеуде болса да ойдың көркемдігі, тілінің байлығы танылып, халықтың ойлау жүйесінің негізін қаланғаны байқалады. Осы себепті фольклорды зерттеудің ғылыми дүниетанытушылық, тәрбиелік-тағылымдық мәні зор. Бұдан түйінделетін ой фольклорды таныту, одан тағылым алу ғылыми тұрғыдан тереңірек зерделеуді қажет ететін тамыры терең қазына, бүгінгі философиялық ойлауға арқау болған дүниетанымымыздың бір арнасы. Өмір, дүние, табиғат, тіршілік, барлығы даму, өркендеу үстінде болады десек, оған орай ойлау да, халықтық сана да өзгеріп дамып, жетіліп отырған. Халық табиғаттың алуан түрлі күштеріне, адами деңгейдегі қанаушылық пен күресте шындалып, нығайып отырған. Болса да халық оған қарсы сөз қуатын пайдаланған.

Ә. Марғұлан өзінің «Халық жырларын туғызған мотивтер» [3] деген мақаласында халық фольклорындағы түрлі ұғымдарға түсінік береді. Халық өзін қорғау мақсатымен қасқыр, жылан сияқты культін тудырғанын, осыдан барып түрлі ұлттық ойындардың мысалы көкпардың қалыптасқанын айтады. Мұны халық танымына лайықты ойлаудың өз кезеңіне сай көрінісі деуге болады. Кейінгі кезеңдерде туған фольклорлық шығармалар тақырыбы халықтың философиялық мәселелерін қозғайды.

Яғни, әлеуметтік теңсіздік, әдет-ғұрып қайшылығы, ел қорғау, махаббат. Тарихи оқиғаларға, қоғам, ел жағдайына орай қалыптасқан мұндай шығармашылық халықтық сананың өзіндік деңгейінің көрінісімен айшықталады. «Дария бастауы – бұлақ» дегендей қысқа аңыз-әңгімеден бастау алған жыр, қиссалар көркем ойдың көрікті үлгісіне айналды. Халық шығармашылығы оның ойлау қабілетінің дамуына ерекше жағдай жасалынды. Философиялық ойлау жүйесі ондағы табиғи таным үлгісі фольклорлық сюжеттерден алынды. Ойдың ізімен қиялдану, кейіптеу сияқты тәсілі арқылы көркем ойдың күрделі көрінісін қалыптастырды. Сондықтан да философиялық ойдың жүйесі ондағы танымдық, тәрбиелік мәні зор дүниелер халықтың мәдени мұра үлгісі ретінде қымбат. Фольклор халық даналығы ретінде философиялық ойдың табиғатын танытады. Ондағы сюжет нақты өмірмен қабысып, адам санасындағы түрлі ұғым, түсінікті қалыптастырған.

Қоғамның өзгеруімен оның даму сатылары өзара қайшылықтарымен тартыста болады. Әр кезеңнің өзінің ерекшелігі бар. Халық

діни түсініктің догмаларымен күресу негізінде халық дүниетанымын жақтау, оны идеяландыру көрінісін де байқауға болады. Яғни, ескі салт-сананы дәріптеу, тарихты зерделеу сияқты. Философ ғалымдар халықтың мәдениеті, оның дамуы мен өркендеу турасынан ғылыми тұжырымдар жасап, фольклор туындыларының табиғи ықпалын, ондағы діни ұғымдардан туған түсінбеушіліктерге сын көзбен қарап, фольклор туындыларын саналы түрде ғылыми негізде игеруде. Фольклор табиғаты қоғамдық санадан бастау алады, оның бастамасы ойлаудан. Ойлау әлеуметтік тіршілікке негізделген. Мысалы, тәңірлілік таным халықтың мақсат-мүддесіне лайықты қалыптасқан. Халықтың арман-аңсары мен ой-санасын анықтайтын түрлі аңыз-әңгіме үлгілерінен туған фольклор нұсқалары пайда болған.

Ш. Уәлиханов қазақ фольклорының табиғаты туралы көптеген пікірлерін жазып қалдырған. Ол өз кезеңінде халықтың этнографиялық ғылым саласында өзіндік қолтаңбасын қалдырып кеткен ғалым. «Абылай» [4] деген мақаласында батырлық жырлары XVIII ғасырда халық санасымен жасалған дейді. «Жоңғария очерктері» атты еңбегінде қырғыз халқы мен үйсін тайпаларының тарихи аңыздарын, эпостық жырларын кең көлемде танытқан. Қазақ аңыздарын, шежіре, этнографиялық материалдарын жүйелі келіп, олардың өзіндік ерекшеліктеріне тоқталып өткен. Шоқан қазақ эпосын халықтың ойлау мәдениетімен, оның тарихилығымен байланыстырады. Ал ондағы танымдық сипатына келгенде, Шоқан оларды зерттеудегі ғылыми-этнографиялық мәніне ерекше тоқталады. Осы тұжырым пікірін «Алатау қырғыздарының поэзиялық ең басты жалғыз десе де болғандай даналық шығармасы «Манас туралы» дастаны екені күмәнсіз. «Манас» бір кезеңге және барша халық ертегілерінің, хикаяларының, аңыздарының дін, салт-сана, әдет-ғұрпы жөніндегі энциклопедиялық жинағы» дейді [5].

«Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» деген еңбегінде Ш. Уәлиханов халықтың әдет-ғұрып фольклорынан орын алған наным-сенімдерін баяндайды. Шамандық таным Шоқанның тұжырымдауынша табиғат пен адамды қасиеттеуге арналса, кие, кесір, аластау сияқты құбылыстарды сөздің қуатымен емдеуі, ол қазақтың тәңірлілік танымымен, космологиялық түсінікпен астасып жатқандығын көрсетеді дейді. Сонымен қатар, Ш. Уәлиханов фольклорда халық тұрмыс-тіршілігін танытып түсіндіретін дүниелік таным-түсініктің барлығын да атап ай-

тады. Халық фольклоры туралы дүниелерді Ш. Уәлиханов жоғары бағалаған, ондағы халықтық сипаттың тағылымдық мәнін ерекше атайды. Фольклорды өмір шежіресі деп ұғынып, ондағы танымдық, көркемдік ойдың мәнін, философиялық ойдың жосығын халықтық мазмұнына жүгініп, болашақтың идеясымен ұштастырған.

XIX ғасыр бойында көптеген басқа халықтың өкілдері қазақ фольклорын зерттеу бағытын кеңінен өрістетеді. Орта Азия, Қазақстан, Алтай, Сібір елді мекендерінде тіршілік еткен қазақ, қырғыз, түрік пен ұйғыр халықтарының таным мен тілін, этнографиясын зерттеуге өзіндік үлестерін қосты. Радлов, Диваев, Потанин, Левшин, т.б. зерттеуші ғалымдар ежелгі түркі тайпаларының бай фольклор мұрасын жан-жақты жинақтап, зерттеп бастырды. Мұндай бағыттың басында Г. Вамбери және Қытай еліндегі сақтар мен ғұндардың тұрмыс-тіршілігі туралы жазылған еңбектерді орыс тіліне аударып, зерттеу жүргізген Н.Я. Бичуринді ерекше атауға болады. Орыс халқы ғалымдарының шығыс мәдениеті мен өнерін зерттеуге сіңірген еңбектері орасан. Бұл еңбектер бүгінгі күндері ғылыми ізденістердің негізіне айналып отыр. Олар тек жинақтап, зерттеп қана қоймай, оларды орыс тіліне де аударды. Алғаш орыс тіліне аударылған «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жыры 1812 жылы Қазанда «Куз – Корпеч» деген атпен басылып шыққан.

Бұл ғалымдарды қазақ фольклорын жинаушы әрі зерттеуші ретінде жоғары бағалаймыз. Олардың жасаған ғылыми тұжырымдары көбіне қазақ фольклорына негізделгенін де байқаймыз. Қазақ фольклорымен өте тығыз танысқан В. Радлов ондағы халықтық рухты, діни идеологияны ерекше дәріптейді. Әдет-ғұрып қайшылығы, әйелдің әлеуметтік теңсіздігі туралы айтылатын жырлар В. Радловтың романтикасына айналған. Ол сол жырлардағы поэтикалық тілдің қуатын, халықтың ойлау деңгейінің құдіретін шынайы атап өтеді. Яғни ол қазақ халқының жырларынан анықталған өмір суреттерін жақсы түсінген.

Көптеген ғалымдар халық шығармашылығына, оның табиғатына тоқтала келіп, көркем ойдың құбылысына, оны жасаған халықтың тіршілік тартысында көрінетінін айтады. Әділетсіздіктің көрінісі күшті мен әлсіздің айқас таңбалары, аңсаған жаңа өмірді іздеуден туған талаптары. Өмірді, тіршілікті мәнді етіп өзгерту фольклор туындысының басты сарыны, идеясы. Яғни халық мүддесіне арналғанын айқындайды. Халық басынан кешкен қиындықтарды, зорлық-зомбылықтарды жеңіп, өмірдің мұратына жетіп

отырады. Яғни өмірді сүюге құлшыныс бәрін жеңеді деп түйіндетеді.

М. Горькийдің фольклордағы образдар жайлы жасаған тұжырымы өте орынды. Ол: «Миф – ойдан шығарылған нәрсе. Ойдан шығару дегеніміз шын тұрмыстың негізгі мәнін алып қорытындылап, образ жасау деген сөз. Реализм осылай туады. Шын тұрмыстан алынған образ ойлауға, оның логикасына мүмкіндіктер туғызып қиялына қанат бітіріп, оны сомдай түседі. Осыдан барып мифтегі негізгі романтизм келіп шығады. Ол, өмір шындығына реалисті көзқарасты құлшындырады» дейді. [6].

Яғни, халық өзінің арман-мүддесін қиялына қанат бітіре ойлап шығарып, табиғаттың құпия құбылысына қарсы тұрып, оның сырын ұғуға, білуге тырысқан. Өзінің тұрмыс-тіршілігіндегі қисынсыз қиындықтарды жеңуде өзінің қайрат-жігерін шыңдап отырған. Осының негізінде қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған тәтті өмірді іздеген. Бұны бұлдыр елес емес, шын мәнінде аңсау, армандау, іздену, ойлану, ұмтылу деп түсінгеніміз жөн. Қазір де осындай армандарымыз жоқ деп айта алмаймыз. Яғни халықтың бақытты, сән салтанатты өмірді аңсауы заман талабы, ұрпақ қамы екені белгілі.

Халық шығармашылығының сипаты – ойлай білуінде. Ойдың сөзге көркем тіліне айналуында. Эпос тілі мен көркем ойдың өлшемі көп замандар бойында қалыптасқан ақындар мен жырауларының жырларында. Олар: Бұхар, Махамбет, Доспамбет, Жамбыл, Нұрпейіс, т.б. Дала поэзиясының алыптары атанған бұл ақын, жыраулар дәстүрінен әлі де халық қол үзген жоқ, жалғасып, сабақтасып келеді.

1927 жылы «Эпос және қазақ халқының фольклоры» деген еңбекте М. Әуезов пен Л. Соболев халық эпосының табиғатына жаңаша ғылыми көзқарас пен тұжырым жасап, батырлық және ғашықтық жырларының ерекшелігін саралап айқындады. 1948 жылдары қазақ халқының фольклорлық туындыларының барлық жанрларын қамтыған күрделі еңбек жарыққа шыққан. XX ғасырдың 40-50 жылдары ғылымның өзекті мәселелері фольклорда екенін дәлелдеген ғалымдар көптеген конференциялар өткізіп, халық шығармашылығына жаңа бір қырынан келді. Бұл конференцияларда халықтың тұрмыс-тіршілігін тереңірек зерттеуге мүмкіндіктер туды. Көп мәселелерді теориялық тұрғыдан түсіну үшін жасалынған мұндай конференциялар шын мәнінде халық шығармашылығын мойындатып, фольклор өмір мен өнердің жалпыхалықтық мазмұнын түсіндіруімен филосо-

фиялық ойдың тереңдігіне ден қойдырды. Халық рухының, ділінің қуатына тәнті еткізді деп тұжырым жасауға мүмкіндік туғызды. 1960 жылдары қазақ фольклорист ғалымдары халық шығармашылығына оның халықтығына ерекше мән беріп, көптеген ғылыми зерттеулер жасады.

Оның ішінде Б. Кенжебаев, М. Мағауин, философ-ғалымдар М. Орынбеков, Т. Ақманбетов, т.б. атауға болады. Бүгінгі күндері фольклордағы дүниетаным, философиялық ойдың тереңдігіне тәнті болған философ-ғалымдар да жан-жақты зерттеу жұмыстарын жүргізуде. Осы жазылып жатқан кішкене еңбек те соның бір айғағы.

Көне әдебиетімізді танып-түсінуге, игеруге алып баратын жолдың бірі фольклор болса, осы себептен ондағы ойдың жосығы дүниетаным тұрғысынан зерттеу объектісі болмақ. Сол себепті бұл проблемаға қатысты әлі де талай-талай дүниелер жазылады деп ойлаймыз.

VIII-XI ғасырлардағы жазба ескерткіштер туралы зерттеу жүргізгенімізде, ондағы дүниетаным деген күрделі мәселені айтпай кетуге болмайды. Көне кезеңдерде қазіргі біз мекендеген жерлерде сақ, ғұн, түріктер болып тарих сахнасына шыққан оғыз-қыпшақ мәдениеті, ноғайлы кезеңі қазақ халқының мемлекеттігі қалыптасқан кезеңін т.б. суреттеген көптеген дүниелер ғылыми мәселелерге жол ашады. Сол кезеңдердің наным-сенімдері, әдет-ғұрып пен салт-санасы халықтың дүниетаным тұрғысынан философиялық ойлауының нәтижесі екенін көрсетеді. Орхон жазулары, «Оғызнаме», «Қорқыт ата кітабы», «Құтты білім» Қашқари, Дулати еңбектері шежірелік-жылнамалық дүниелер.

Орта ғасырлардағы әл-Фараби, әл-Бируни, әл-Хорезми, XV ғасырлардағы Ұлықбек, Науаилар тағы да басқа ғұламалар өмірді сүюдің өзіндік идеясын орнықтырып, ғылыми өрлеудің мәдени түсінігін, философиялық ойдың тарихи жүйесін қалаған десек болады. Олардың еңбектерінде ортақ идеялар мен ортақ сюжеттер бар, бірақ халық шығармашылығы оған деген таным, ғылыми тұжырым бір елдің шеңберінде болады дей алмаймыз. Сондықтан да фольклорлық туындылар өзіндік таным-түсінік, тұжырымдарымен өзгеше сипатқа ие.

Халық шығармашылығында өзіндік орнымен ерекше аталынатын Жамбыл ақынды атауға болады. Жамбыл өзінің жүз жасында дүниетанымдық тұрғыда, бір-біріне қайшы екі түрлі қоғамдық формацияда өмір сүрді. Осыған орай осы екі қоғам ақынға екі түрлі көзқарас қалыптарын орнықтырды. 1917 жылға дейін Жамбылдың өмір сүрген қоғамы ақындықтың барлық бол-

мысын бойына сіңіре жетілдірді. Сөзі мен сазына бас идірген Жамбыл сол қоғамның рухани әлемінің жетекшісі, реттеушісі болды. Себебі шығармаларының қуаты халықтық негізде, еркіндігінде, тәуелсіздігінде еді. Сондықтан да Жамбыл ақынның мұраларын «Қоғам өмірінің айнасы» деп емес, халық шығармашылығының авторы, үлгісі ретінде қарастырамыз. Жамбылдың шығармашылығындағы өмір көріністеріне лайықты айтылған поэзиясының болмысы өзіндік ішкі рухы, халықтық сана және ақынның өлеңінің сырлары ойдың астары.

Біздің заманымызға дейінгі мыңжылдықтар шамасында түркі тайпалары мекендеген қазақ елінің жерінде, Орталық Азияда тіршілік еткен халықтардың тіршілігі өзіндік таным-түсінікті зерделететін дүниелер. Көшпелі өмір салтын қалыптастырған халықтың қола, темір сияқты дүниелерді өңдеп өндіруде тіршілік тынысын өзгертудің тәсілін саналылық қуатының көрінісі деген дұрыс болар. Жаңа қоныстарды іздеу, ру-тайпалық құрылымдардың бой көтеруі, қоғамдық әлеуметтік жағдайларының дамуына ықпал етті. Осыған орай халық арасынан шыққан өнер үлгілері әлеуметтік қалыптасу кезеңдеріне лайықты болғанын көрсетеді. Тарихта Ежелгі түркі қағанаты орнағанға дейінгі уақытты «Әлеуметтік алғашқы таптардың құралу дәуірі» дейді [7].

Жаңа қоныс, мал өсіру үрдістері әлеуметтік тыныс-тіршілікпен қатар дамып жатты. Тайпалардың ішкі өмірінде де өзгерістер пайда болды. Қоныс үшін талас, үстемдік ету үшін жаугершіліктің болуы табиғи заңдылық. Осындай талас-тартыстың негізінде тайпа көсемдері, қолбасшылары, батырлары ерекшеленіп, окшаулану үрдістері болғанын түркі археологиялық қазба жұмыстарын жүргізгенде көз жеткіздік. Қазылған молалардан және адамдардың билік белгісін аңғартатын тастан, қоладан жасалынған дүниелердің табылғанын, өзге адамдардан құрметтілеу екендігін танытатын үйлерінің қалдықтары болғандығын растайтын Ә. Марғұлан, К. Акишев еңбектерінен танымыз. Тайпалық ақсүйектердің ерекшелене бастағаны әлеуметтік жағдайдың өзгеріске түсе бастаған үрдісін олардың көмілген обаларынан байқауға болатынын аңғартады. Мұндай обалар Сарыарқа мекенінде көп екен. Мұның барлығы әлеуметтік тіршіліктің өзгеріске түсіп, кең етек алғандығының айғағы. Сарыарқада қола дәуірінің мәдениетінің шарықтаған шағы б.з.д. IX-VIII ғ.ғ. оны дәу тастардан тұрғызылған зәулім құрылыстарды, күйдірілген балшықтан

жасалынған ыдыс-аяқ үлгілері сол кезеңнің өзінде-ақ адам еңбегінің сала-сала болып мамандар үлесінде болғанын көрсетеді. Қоғамдық өндірістің түрлі салалары жетіліп, адамдардың мамандану үрдісі басталғанын танытады. Осы себепті фольклор үлгілерін тудырушы және оны таратушы үлгілерін әлеуметтік таным тұрғысынан зерттеуде осы жағдайларды да ұмытпағанымыз дұрыс болар дедік.

Осындай әлеуметтік алғашқы таптардың қалыптасу дәуірінде рухани дүние түрлері де өзіндік сипатта болды. Қоғамдық әлеуметтік өмірі мен тіршілік тынысында идеологиялық көзқарастар үлгісі орнықты. Оны адамдарды жерлеу рәсімдері мен тасқа қашалып салынған суреттердің мазмұнынан, культтік заттардың табыла бастауынан пайымдауға болады. Бұл заттардың ішінде басын тәж киген мүйізді адамдардың суреттері бар. Бұл суреттер шамандық культпен байланысты мүйізді адамдар, яғни күн рәміздері деп түсіндіреді белгілі ғалым А. Формозов [8].

Тағы да осындай тасқа таңбаланған сурет туралы А. Окладниковтің пікірі: «Сурет үш бөлімнен тұрады. Сол жағында құрбандыққа шалынуға дайындалған бұғының суреті. Оң жағында еркек және әйел бейнелеріндегі мифтік ғажайып бейнелер тұр. Ортасында қолына садақ ұстаған адамның бұғыға қарап арбап тұрған кісілердің суреті. Мифтік тұлғаларды арбап тұрған кісілердің бейнелерімен байланыстырып сызылған сызықшалар олардың бір-бірімен байланыстылығын аңғартады. Арбап тұрған бақсылар» дейді [9]. Мұндай суреттер сол кезеңдердің өмір туралы идеяларының мазмұнымен қатар қиялындағы рәміздік күштерінің анықтамасы ретінде болғанын айтуға болады. Яғни бұлыңғыр сана көрінісінің қарабайыр танымы осылайша сыр шертеді. Шынайы өмірдің мәнін ұғындыратын суреттер желісі мифологиялық ойдың қиял-ғажайып түсінікке негізделген сананың көрінісі. Оған Ежелгі таным-түсінікке лайықты жануарлар кейпінде бейнеленген құдайлардың жердегі тіршілікке иелік ететіні деуге болады. Яғни олар сол құдайлар дүниесі мен адамдардың арасында дәнекер ретінде шамандарды немесе бақсыларды атайды. Бақсылар сол кезеңнің ойлау жүйесіне лайықты түрлі ырымдары мен дәстүрлеріне, салттарын қалыптастыруға ықпал еткен. Олардың киім үлгілері де тікелей жартылай жануарлар әлеміне бағытталады. Себебі, әр бақсының өз жебеуші аруағы, яғни құдайларының әмірімен берілген аңдық кейпіне сәйкес болады деген халықтың

таным барлығы рас. Бақсылар өз ие-аруағын ешкімге білдірмеуге тырысады.

Халық ежелден ақындықты тапқырлықты ерекше мадақтаған. Табиғат құбылыстарын, қоғамдық құрылыстар, әлем ғажайыптары туралы таным-түсінігін сөз өнері арқылы астарлап жеткізуі терең мәнді мәселе. Орынды сөзді кие санаған. Халық тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін тауып айтып, сөзге тұрысқан. Сондықтан да жыр, аңыз-әңгімелерін жасаушыға да, айтушыға да ерекше құрмет көрсетілген. Сөз құдіретін оның қуатын түсінген қазақ халқы сөздің төркінін астарлы ойын сергектікпен ұғынған. Ерте замандарда сөздің сиқырлы күші бар деп оған сенушілік болған.

Мысалы, сөздің киесі туралы:

«Көштің сәні келмейді түйесі жоқ,
Сөздің сәні келмейді киесі жоқ».

Сөзде аурудан айықтырарлық, жаман нәрседен сақтарлық, төніп тұрған қауіптен құтқарарлық қасиеті бар деп табынушылық орын алған. Көп ертегілерде адамды «дуалайды» деген сенімдер осы сөздің құдіретімен байланысты дейді. Түрлі бәдік өлеңдері арқылы сөздің магиялық күшімен адам денесінен ауруды шығаруға болады деп те иланған. Сөздің қарапайым мағынасымен қатар киелі мәні де барлығына сенген. Сөздің құдіретіне осынша мән беру халық арасында таңғаларлық дәстүр. Сондықтан да болар ақындық адамнан тыс құдірет арқасында пайда болады деген нанымның барлығы. Сөз қадірін ерекше түсінген халық шешендік айтыстарында әлеуметтік, әулеттік мәселелерге тоқталып, ондағы түйінді проблемаларды айтып отырған. Бұл өнердегі ерекшелік белгілі бір кезеңнің тыныс-тіршілігінен мағлұматтар беріп өмір шындығын шынайы көрсете білгенінде.

Айтыс өнерінен біліктілік, тапқырлық қасиетінің көрінуімен, әлеуметтік қайшылықтарды сынау, қоғамдық проблемаларды ашу сияқты мәселелер қамтылады. Өлең жолдарының мазмұны терең, дүние сұлулығымен сабақтастыра төрт аяғы тең су төгілмес жорғадай төгілген сөз маржандары еріксіз баурайды. Ақындық өнердің халық арасына кең таралып бағалануы киелі өнер дәрежесінің өте биік болғанын көрсетеді. Айтыс тақырыбы сан алуан. Қоғам өмірі, оның келеңсіз жақтары, сүйгеніне деген ынтызарлығы әрі шебер, әрі ойнақы жеңіл жеткізіледі. Ақындар айтысының кемелденуі халықтың зор табысы. Айтысты тыңдап отырған адам ешуақытта сырт

қалмайды, бұл өнерде ақын да, тыңдаушы да шығармашылық үрдістің қайнаған ортасында болып, бірін-бірі құлшындырған процестің куәгері болады. Айтыс өлеңдерінің негізі халық шығармашылығы фольклор туындыларынан нәр алған айтыс ақындары аспаннан түскен жоқ, сол бұрынғы халықтың болмысындағы қасиеттерін дамытып отырғанын, соның іздері екені белгілі.

Өте ерте кездерде (IV ғасыр) қызықты аңыздар, тамаша ерлік жырларын ғұндар Еуропа жұртына да жеткізеді, ол кейін «Үлкен Эдда» деген дүние жүзілік әдеби мұраға айналған көркем эпос жырының шығуына ықпал етеді. «Үлкен Эдда» жырындағы әлеуметтік сарын, қазақ даласында айтылып жүрген батырлар жырымен үндес. Онда да жылқы өсіріп, қымыз ішкен батырдың бейнесі айтылады. «Үлкен Эдда» жырында он екі жаста ерлік істеген батыр жайында әңгіме болады. Ал баласы өсіп келе жатқан қазақта бес жасынан баланы тай-құнанға отырғызып үйрету, бүкіл ел тәрбиесі болғаны белгілі.

Халықтың дүние туралы көзқарасы көшпелі өмір салтына тікелей байланысты деп айтып өттік. Тіршілік-тынысымен үйлесім тапқан наным-сенімдер, салты, талғам-татымы сол көшпелі өмір салтының талабымен сараланған. Өнерінің тек-тамыры да дүниелік түсініктен бастау алып, нәрленіп, дамып отырғанын пайымдатады. Дүниелік көзқарасты қалыптастырған табиғат көріністері халықтық сенім, ырым, табыну сияқты сипаттары кісілік қасиеттерімен сабақтасып жатыр. Әдет-ғұрыптың негізі де өмірдің сан құбылыстарынан алынған тәжірибелік танымының жемісі. «Шілдехана», «қалжа», «ас беру», «құдайы тамақ», т.б. мұның барлығы тіршіліктегі дүниелік танымдарының негізі.

Көне дүниетаным негізі адамның табиғатқа тәуелді көзқарастарын қалыптастырып, адам санасындағы мүмкіндіктің барлығын тағдырдың қиындығын ұғындыруымен оған қарсы тұруға бейімдеді. Сондықтан адамдар сол қиындықтарды жеңуге табандылық көрсете отырып, түсінуге, тануға тырысты. Тәңір, табиғат сияқты таным түсініктерін қалыптастырып, әртүрлі топшылаулар жасап, өмірде тұрмыс-тіршілікке лайықты тұжырымдар жасауға ынталанды. Болса да тану мен түсініктің арасында қарама-қайшылықтардың болғаны, бұл қарама-қайшылықтардың болуы ой қозғаушылық жағдайға жетелейтіні де белгілі.

Танып-түсіну, ұғыну проблемасы ойлаудың оған деген ынта-ықыластың көрінісі. Таным – тарихи құбылыс, ол даму диалектикасының

зандылығы. Ол философиялық ой-толқындарының тікелей тіршілікпен байланысы. Белгілі философтардың жасаған тұжырымдарына сүйенсек, «таным» бүкіл әлем ойшылдарының проблемасына айналғаны белгілі. Таным туралы ислам философы әл-Кинди де өзінің «Алғашқы философия» деген еңбегінде танымның екі түрі барлығын, кез келген дүниелік құбылыстарды тану үшін әрекет басы барлығын, оны негізінен төрт түрлі сұрақтар қою арқылы оған жауап алуға болатынын түсіндіреді. Сондықтан да тіршіліктегі әрекет, өмір сүру, адамдардың таным-түсінік деңгейінің көрінісі мен тағдырлық проблемаларды көтеріп, оны философиямен байланыстыра талдауымыздың, зерттеуіміздің проблемасына айналмақ. Қай кезеңдер болмасын, өз заманының ойшылдары мен даналары болған, олар дүниелік мәселелерді шешуімен, оның мәнін анықтап дүниетаным қалыптастырып орнықтырған. Бұл дүниетаным қалыптары халықтың даму, өсу, өркендеу, қалыптастыру барысында өткен мен бүгінгісін және ертеңгі турасындағы уақыт ағымына байланысты өзгергені халықтық мәдени философиялық көзқарастарының негізіне айналғанын көрсетуде.

Тіршіліктегі өмір тынысы қашанда жақсылыққа деген талап-тілегінің көрінісі. Қазақ халқы да жақсы өмірді, «қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған» замандары аңсауымен дүниеге әл-Фарабиді, ибн-Синаны, Абайды, Шәкәрімді т.б. ойшылдары тудырды. Олардың ілімдері тұрмыстағы тіршіліктің әлеуметтік жақтарына мән берілу керектігін танытуымен, оны оған жетудің жолдары туралы ой-тұжырымдарын зерделетеді. Олар әлеуметтік әл-ауқатты жетілдіруге байланысты адамшылықтың биік көрінісі – парасаттылықты уағыз етеді. Осыған орай философиялық ойдың негізі жақсылық пен бақытты, жамандық пен зұлымдықты тану қатынасындағы парасаттылық қатынастың үлгісін ашып айтады. Мұндай тұжырым танымдарды өз кезегінде грек ойшылдары Платон мен Аристотельде «ел басқару, мемлекеттік іс, оның құрылымы туралы анықтамалар беріп, бақытты тіршілік туралы ой-толғамдар жасаған. Қай заман, қай кезеңдер болмасын өмір сүрудің мәдени көрсеткіші адамның моральдық жағынан өсуі, дамуы, өзін тануы, өзін танумен өзгелерді тану проблемасын көтергені, көтерілетінін айтуға болады.

Ақыл-оймен қалыптасқан таным-түсінік қана адамды жақсы өмірдің биігіне апарды. Өзінің ақылды іс-әрекетімен бақытты, салтанатты өмірге қол жеткізеді. Әл-Фарабиде «Ізгі

қала тұрғындары» еңбегінде – бақытты өмірдің жайдан-жай қолға түспейтіні туралы айтады. Ол үшін адамға ақыл, дұрыс таным, салауатты еңбек керектігін тұжырымдатады. Адам өзінің саналы іс-әрекетімен айналасына сүйіспеншілік сезіммен танылуы тиіс, сонда ғана айналасынан танудың, яғни сені танудың, өзінді танытудың мәселесі туындайды да, соған лайықты іс-әрекеттер қалыптасады, өзара түсінісу, өзара танымдық процестер ғана адамзаттық игіліктерге себеп болып, тіршіліктің тынысын кеңейтіп, өмір сүрудегі бақыттың көкжиегін көңілден шығарады. Яғни барлық таным үрдісі ең алды өзіңнен басталғанда ғана өзгені, айналанды, дүниені тануға мүмкіндіктер туғызып, оған қол жеткізуге болатынын анықтайды. Сөз жоқ мұндай таным-түсініктер адамдардың бір-бірін тануына, көмектесуіне, қамқорлығын аямай, қиыншылықтың үлгісін, қоғамның әлеуметтік проблемаларын шешуге көмектеседі деп тұжырымдатады.

Тіршілікте әлеуметтік қарым-қатынаста таным өмір сүрудің негізгі проблемасы. Әр адам істеген іс-әрекетінде шынайы таным тұрғысынан келіп жатады. Әрине, адам туа салып бәрін танып, біліп қоймайды, бірақ, оған ынта-ықылас болса, ақылды ой болса жетуге болатынын өмірдің өзі дәлелдеуде. Өкініштісі сол, біз бұл жағына жете көңіл бөле бермейміз. Біз тек дайын нәрсені көріп, қалыптасқан ұғым-түсінікпен тіршілік етеміз, сондықтан да тіршіліктің соқпағы қисық, бұралаңы көп. Ойлансақ, барлығы өзімізден екені де белгілі. Яғни, дүниені тану, қоғамды тану, айналанды тану ақыл-ойды қажет ететін білімділіктің көрінісі.

Әл-Фарабиде «бақытты тіршілік», ол өмірінің мақсаты, үлкен игілік. Оған білім арқылы жетеміз» – демей ме?

«Дүниетаным барлық адамдардың іс-әрекетінде, мінез-құлқында үйлесімділік табуға тиісті. Бұл үйлесімділік өмір сүрудің негізгі принциптері болуымен, әлеуметтік тіршіліктегі түсінісудің бірден-бір шарты бола алады деп тұжырымдайды»[10].

Әлеуметтік таным бойынша, әр кезеңдегі философтардың тұжырымдары әр түрлі. Мысалы, И. Кант, оның тұжырымы бойынша таным теориялық ой-санада, оны танытудың негізі моральдық қағидаларда, яғни этикалық іліммен эстетикалық көзқарас үйлескенде, таныдық көркемділік, маңыздылық және даналық ұғымдар қалыптасады. «Даналық арқылы табиғат өз заңын жүргізсе, маңыздылық пен көркемдік – эстетикалық талғамдар. Ал олар

адамның қажеттілігінен немесе көңіл-күйінен тумайды, керісінше, ешқандай мүддесіз, мақсатсыз, ұғынықтылықсыз-ақ қалыптасады» дейді [11], ал Гегель әлеуметтік таным мәнін қоғамдағы қарама-қайшылықты ескермей, тек қана адамның адамгершілік ой-санасы арқылы түсіндіруге болмайтынын айтады. Бірақ бәрібір кез келген таным ақыл-оймен келетінін түсіндіреді.

Адамзат тарихы дәлелдегендей таным процесі қоғамның әлеуметтік ілгерілеуі негізінде ондағы адамдардың ең биік принципі – еркіндік идеясы байқалады. Еркіндік идеясы қоғам дамуының алғы шарты. Мұндай таным алғаш Шығыс елдерінде көтеріліп, кейін әлемдік таным үрдісінің қағидасына айналды. Ежелгі Грекияда еркіндік құндылық ретінде танылып, соған жету үшін талай күрестер, шайқастар болды. Бұл күрестер құлиеленушілер мен құлдар арасында үздіксіз жалғасып жатты. Еркіндіктің екінші бір қыры – діннің құрсауынан құтылу. Орта ғасырларда Европа халықтары христиан дінінің құрсауында болғаны белгілі. Осы құрсаудан алғаш неміс халқының босануы, рухының еркіндігі оның табиғи қасиетінің көрінісі ретінде анықталды.

Қазақ халқы ойшылдарының да бұл ретте жазылған еңбектері жетерлік. Олар еркіндік, теңдік, еңбек мәдениет туралы таным-түсініктерін айтып кетті. Осыған байланысты Ш. Уәлиханов, Абай, Шәкәрім қатарлы білімпаз ойшылдар теңдіктің тұғыры еркіндік екенін, халықтың қоғамдық-саяси көзқарастары әлеуметтік тіршіліктің айнасы деп танытып, оның қарама-қайшылықтарының себептерін танымдық деңгейге дейін көтерді. Мұның өзі халықтың сол кездегі және қазіргі уақыттағы қоғамдық-әлеуметтік ойының дамуы, ұлттық сана-сезімі, соған орайласқан мақсат, мұраттары еді.

Әлеуметтік таным проблемасын қоғамдағы материалдық және рухани байлық көзінің бөлінісінен, әділетсіздіктен оның пайдалануымен дамуымен байланыстырды. Әлеуметтік тіршілік қайшылықтары адамдардың таным деңгейіндегі түсініспеушілігінен, түсініспеушіліктер адамдардың бойындағы адами қасиеттерінің негізінде дүниеге, айнала қоршаған ортаға, адамдармен қарым-қатынасында өздерінің мінез-құлқы өзгешелігінің ерекшелігінде болды. Мұның барлығы да таным үрдісіне әлі де жете мән берілмеуінде. Таным туралы түсініктің қалыптаспауында. Оны түсініп, түйсіну үшін адамдар ең алды өзінің тіршілік мақсатын ұғынумен, өзіне «мен кімін?» деген сұрақтарды қойып,

соған жауап іздегенде ғана іске асады деп ойлаймын.

Әлеуметтік ортадағы құбылыстарды, өзгерістерді, табиғаттың өзгерісін тану үшін өзінің тіршіліктегі мүддесін зерделей алатын жағдайы болуы керек, егерде зерделей алмайтын болса, ол адам, айналадағы болып жатқан дүниелерге танымдық тұрғысынан баға бере алмайды. Себебі, олардың ақыл-ойы, сана-сезімі, таным-түсінігі күнделікті тіршіліктің ауқымында ғана болады. Мұндай адамдар әлеуметтік тіршіліктегі халықтық мүддеге сай таным-түсініктің мәнін әлі ақылға салып пайымдамауында.

Әлеуметтік таным үрдісін зерделеу үшін, қоғамдық немесе халықтық мүдде туралы ойымызды жалғастырамыз. Қай уақыт, қай заман болмасын адамның тіршілігінде оның әлеуметтік тұрмыс мүдделері болып алғышарттары орнығады. Адамның еңбек етуі мен тіршілігінің мүддесі үшін барлық игіліктер, яғни материалдық және рухани байлық көздері жасалынуы тиіс. Осы айтылғандардың барлығы түгел өз орнында деп айтуға болмайды. Себебі, тарихтан белгілі болғандай барлығы адам игілігі үшін, яғни соның салтанатты тіршілігі үшін деп ұрандатқанымызбен өмірде дәл осылай болмады. Себебі әр қоғамның өзіне тән қайшылықтары дамуы және өзгеруі, ізгілігі мен зұлымдығы бар. Кешегі Кеңес дәуірі кезеңінде қазақтың мүддесі қорғалды, оның әлеуметтік тұрмысы тиісті деңгейде болды, халықтың толық талап-тілегі орындалды деп айта алмаймыз. Еркіндік идеясы қамтамасыз етілді деп те айта алмаймыз. Себебі кеңестік саясат «түрі ұлттық, мазмұны социалистік» деген ұранмен, сыртың ғана сенікі болсын, ішкі жан дүниеніңмен, санаңмен, ақылыңды орыс халқының мүддесіне лайықты еңбек ет деп тұрғанын пайымдатады. Бұл жерде әділеттілік, еркіндік, ұлттық деген танымдар ысырылып тасталынып, бір халықтың мүддесіне лайықты идеяның алға шыққанын көреміз. Сондықтан да кеңес қоғамындағы халықтардың әлеуметтік теңдігі, мүддесі жүзеге асты, сақталынды деп айтудың реті бола қоймас.

Халық мүддесі таным үрдісі тұрғысынан алғанда кеңес үкіметіне дейінгі тіршілік көріністерінің арасында айырмашылық, өзгешелігі бар. Ол өзгешеліктер халықтық таным, ұлттық сана деңгейіндегі әлеуметтік жағдайлардан анық байқалады. Мысалы, әлеуметтік қатынастар деңгейіндегі еркіндік кемсітушілік деген құбылыстардың кеңес саясаты негізінде орын алғаны белгілі. Халықтың барлық тіршілік тынысында орыс халқының тілі, мәдениеті кең өріс алып,

халықтың ұлттық мүддесі аяқ асты болды. Қоғамдағы атақ-абырой белгілі адамдардың айтуымен, әрине жоғарыдан келіп жүзеге асып жатты. Кеңестік идеология принциптері қатаң түрде орнығып, байлық-қазына көздері империялық саясаттың игілігіне айналды. Осының салдарынан қоғамдық әлеуметтік тіршілікте түрлі қарама-қайшылықтар орын алып, бұрмалаушылықтар кеңінен қанат жайды. Мұның соңы неге әкеліп соққанына бәріміз де куәміз.

Әрбір қоғамның әлеуметтік жағдайы адамның ішкі дүние көзіне, санасына, талап-тілектеріне ықпалы болары анық. Әлеуметтік өзгерістер туралы танымдық көзқарастар да әртүрлі. Көп ретте аңғарып зерделей бермейміз. Әлеуметтік таным, ондағы тыныс-тіршілік туралы айтылатын дүниелер жеткілікті, халықтың мүддесі туралы түсінік қалыптастырғанда оны басшылыққа алудың, басқарудың саяси жүйесіне ден қойылатыны белгілі. Әлеуметтік таным тұрғысынан алғанда елді басқару игілікті іс. Игілікті іс – жанның қалауы. Платонның тұжырымы бойынша, игіліктің төрт түрі бар, олар – жүректілік, данышпандық, естілік және әділеттілік. Бұлардың бәрі бір адамға дарымайды дейді. Осы игіліктердің дамуына қарай қоғамдағы әлеуметтік өзгерістер де оңтайлы халық мүддесіне лайықты дамып жетіледі. «Сондықтан, мемлекет өз тарапынан азаматтарын игілік рухында қалыптастыруға, тәрбиелеуге жағдай жасауы керек» – деп түсіндіреді [11].

Қоғам мен адам арасындағы болып жататын қарама-қайшылықтар, проблемалар өмір сүру мақсатын анық, айқын тануға, түсінуге мүмкіндіктер береді. Өмір сүрудің мақсаты да адам үшін, адамның өзі, оның салтанаты. Сондықтан да болар қоғам мен адам арасындағы қарым-қатынастардың мақсаты әлеуметтік мүддеге сай жағдайға орайластыра әрекет жасайтынымыз осыған орай сана әлеуметтік мүдде деңгейіне лайықты қалыптастырылады. Фольклор туындыларында кездесетін салт-дәстүрлер, әдет-ғұрыптар, наным-сенімдер мен экзистенциялық қағидалар қоғамдық өмірдің барлық салаларындағы әлеуметтік таным-түсініктер мен сол кезеңдер жөніндегі өмір тәжірибесінің тұжырымдарын анықтап берген. Яғни, экзистенция ретінде тіршілік ету әлеуметтік проблемалар мен міндеттерді әлеуметтік мүддеге орай шешуге күш жұмсауды қажет етеді. Мұндай процесс қажетті біліктілікті, танымды талап етумен қатар өмір сүрудің идеясын анықтап, табандылық сияқты қасиеттерін қалыптастырады.

Фольклорлық туындыларда өмір сүрудің тәжірибесі өмір идеясын тіршілік процестерінде қалыптасқан таным-түсініктердің негізінде орныққанын көрсетеді. Өмір сүру идеялары арқылы қиыншылықтарға шыдап, оны жеңуге деген барлық ынта-ықыласын, күш-қуатын жұмсайды. Осы арқылы өмірдің идеялары мен танымдық түсініктер арқылы қоғамды тәрбиелейді. Қоғамдық мүддеге айналған өмір идеясының халықтық мүддеге лайықты жүзеге асатынына сенеді.

Халықтың болмыс-бітім ерекшелігіне лайықты қалыптасқан дүниетаным тілі қоғам тіршілігінің мүддесін анықтап беруде басқа халықтардың дүниетанымын үлгі ете алмайды. Түптеп келгенде мұндай жағдайлардың болғаны түрлі қоғамдағы қайшылықтарды тудырғанын білеміз. Оны жоғарыда айтып та кеттік. Яғни әлеуметтік таным дүниені диалектикалық қабылдауындағы түрлі қайшылықтарды түптеп түстеуді қажет етеді. Әлеуметтік танымдағы қайшылықтар болмыс қайшылығы оны мойындаған дұрыс. Болмыс қайшылығы адамның өз табиғатына жат болғандықтан қоғамда түрлі проблемалар мен қайшылықтарды туғызады. Сондықтан да кез келген әлеуметтік орта сол халықтың мүддесіне, яғни сан жылдар бойы қалыптасқан халықтың дүниетаным негізіне орайласа іске асып жатса ғана ол халық мүддесін қорғай алады. Халық мүддесіне орай көрініс тапқан әлеуметтік таным мәдени дәстүрге, заман талабына сай прогрессивті бағыттағы өзгерістерді жасайды. Сөйтіп халықтың өз заманына сай сапасын ояту құбылыстары алға шығады.

Мұндай өзгерістер мәдени жүйе бойынша іс-шаралардың орындалуы арқасында іске асып жатады. Халықты өнерге, өнегелілікке, ата-баба дәстүріне бейімделген қоғамдық қалыптарға

сай тәрбиелеу, әлеуметтік түрлі жағымсыз дүниелерден аулақ болуға, жат қалыптардан құтылуға жетелейді. Мұның барлығы әлеуметтік мақсаттағы дүниетаным түсініктері. Халық дүниетанымы ол сол халықтың болмысының көрінісі. Адамгершілікке, игілікке бастаған дүниетаным түсініктері қазақ халқының сақ, ғұндар дәуірінен келе жатқан ізгі дәстүрлері. Ол дәстүрлік таным фольклорлық шығармаларда кең өріс алған. Оны халыққа ұлттық таным негізінде насихаттаушылар – жыршы, жыраулар ретінде белгілі.

Уақыт – тіршілік өлшемі, ол көп нәрсені пайымдатады. Егерде халық өз дүниетаным негіздерінен алшақтап кеткенін білсе, оны түзеуге уақыт бар, кешігу де керек емес. Алға қарай ұмтылу ол прогрессивті тіршіліктің талабы. Дүниетанымның халықтық үлгісі, яғни қазақи таным-түсінік ол ұлттық болмыстың анықтаушы. Қазіргі кездегі әлеуметтік таным тұрғысынан қалыптасқан көзқарастарымыз жан-жақтан келген халықтарға еліктеуден туған құбылыстар. Еліктеудегі туған түсініктер халықтың көсегесін көгертпейді, олардан арылатын уақыт та келді. Осы айтылған ой-пікірлер мен тұжырымдарға орай халықтың мәдениетін, асыл рухани мұраларын, дүниетанымын, тарихын зерттеп, танытуға деген ынталылар легі көңіл қуантады. Халық дүниетанымы оның болмысының көрсеткіші, танымдық зерттеулер арқылы өз болмысын танытып зерделету парыз.

Сан ғасырлар бойына жалғасып әлемдік деңгейдегі дүниетаным тұғырын қалыптастырған, оған мұрындық болған түркілік ойшылдар әл-Фараби, Ибн-Сина, Хайдар Дулати, Сығанақи, Абай т.б. Бұл даланың данышпандары. Осылардың жазған, айтқан дүниелік тұжырымдары түркілік дүниетаным, халықтық сана, ол әлі де жалғасып келеді.

Әдебиеттер

- 1 Художественный фольклор. – М., 1929. – Вып. IV-V. – С. 3-8.
- 2 Аникин В.П. Русский фольклор. – М., 1987. – С. 7.
- 3 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр-аңыздар/Құраст. Р. Бердібаев. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.
- 4 Валиханов Ч.Ч. Из дневников. – Алматы: Каз.сов.энцикл., 1984. – 431 б.
- 5 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 560 б.
- 6 Горький А.М. Совет Жазушыларының съезінде жасаған баяндамасы. – Алматы, 1954. – 186 б.
- 7 Тұрсынов Е.Д. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы, 1976. – 77 б.
- 8 Формозов А. Памятники первобытного искусства. – М., 1966. – С. 155.
- 9 Окладников А. Петроглифы Нижнего Амура. – Л., 1972.
- 10 Сатыбекова С.К. Гуманизм Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975. – С. 129.
- 11 Алтаев Ж., Ғабитов Т., Қасабек А. Философия және мәдениеттану. – Алматы: «Жеті Жарғы», 2012. – 81 б.

References

- 1 Hudozhestvennyj fol'klor. – M., 1929. – Vyp. IV-V. – S. 3-8.
- 2 Anikin V.P. Russkij fol'klor. – M., 1987. – S. 7.
- 3 Марғылан А. Ezhelgi zhyr-anyzdar / Kurast. R. Berdibaev. – Almaty: Zhazushy, 1985. – 368 b.
- 4 Valihanov Ch.Ch. Iz dnevnikov. – Almaty: Kaz.sov.jencikl., 1984. – 431 b.
- 5 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Almaty: Zhazushy, 1985. – 560 b.
- 6 Gor'kij A.M. Sovet Zhazushylarynyң s#ezinde zhasaған bajandamasy. – Almaty, 1954. – 186 b.
- 7 Tursynov E.D. Kazak auyz adebietin zhasaushylardyn bajyrgy okilderi. – Almaty, 1976. – 77 b.
- 8 Formozov A. Pamjatniki pervobytnogo iskusstva. – M., 1966. – S. 155.
- 9 Okladnikov A. Petroglify Nizhnego Amura. – L., 1972.
- 10 Satybekova S.K. Gumanizm Al'-Farabi. – Alma-Ata, 1975. – S. 129.
- 11 Altaev Zh., Gabitov T., Қasabek A. Filosofija zhәne мәdeniетtanu. – Almaty: «Zheti Zharғы», 2012. – 81 b.

Байдлаева А.К.
**Интенциональность
как категория социального
взаимодействия**

В статье рассмотрены явления интенции и интенциональности как необходимого условия формирования социальных отношений и фактора социального взаимодействия. Автор делает попытку разобрать проблему взаимодействия языка и власти с позиции социальной онтологии, как основных факторов формирования социального мира. Кроме того, в статье затронуты вопросы коллективной интенциональности, наложения статус-функций и роли конститутивных правил в создании и функционировании институциональной реальности. Проблема интенциональности интересует современную философию как вопрос о направленности, ориентированности человеческого сознания в широком, антропологическом смысле. Это предполагает активное участие субъекта, задающего основания и параметры интенцирования.

Ключевые слова: социальная реальность, интенциональность, коллективная интенциональность, язык, власть, интенция, статус-функции, конститутивные правила.

Baidlayeva A.K.
**Intentionality as a category of
social interaction**

The article deals with the phenomenon of intention and intentionality, as a prerequisite for the formation of social relationships and social interaction factor. The author makes an attempt to understand the problem of interaction between language and power from the perspective of social ontology, as the main factors in the formation of the social world. In addition, the article touched on collective intentionality, using of status functions and role of constitutive rules in the constructing and functioning of institutional reality. The problem of intentionality is popular in modern philosophy as the question of orientation, orientation of human consciousness in the broad anthropological sense. It involves the active participation of the subject, defining the basis and parameters of the intentions.

Key words: social reality, intentionality, collective intentionality, language, power, intention, the status functions, constitutive rules.

Байдлаева А.К.
**Әлеуметтік өзара әрекеттестік
категориясы ретіндегі
интенционалдылық**

Мақалада әлеуметтік қарым-қатынастардың қалыптасуының және әлеуметтік әрекеттестіктің міндетті шарты ретінде интенция және интенционалдылық құбылыстары қарастырылған. Автор тіл және билік мәселелерін әлеуметтік онтология тұрғысынан, әлеуметтік әлемнің қалыптасуының негізгі ықпалдары ретінде анықтама беруге тырысады. Оған қоса, мақалада институционалдық шындықтың құрылуы мен қызмет етуінде ұжымдық интенционалдылық, статус-функцияларды белгілеу және конститутивті ережелер мәселесі де қозғалады. Заманауи философияны интенционалдылық мәселесі адам санасының кең, антропологиялық мағынадағы бағдарлануы, бағытталуы мәселесі ретінде қызықтырады. Бұл интенциялаудың негіздері мен өлшемдерін тағайындайтын субъектінің белсенді қатысуын білдіреді.

Түйін сөздер: әлеуметтік шындық, интенционалдылық, ұжымдық интенционалдылық, тіл, билік, интенция, статус-функциялар, конститутивті ережелер.

ИНТЕНЦИОНАЛЬ- НОСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Введение

Современная философская мысль вплотную подходит к реализации самой актуальной философской задачи, которую срочно требуется решить в современную эпоху – создания философской антропологии. В данной статье мы постараемся разобрать проблему взаимодействия языка и власти с позиции социальной онтологии как основных факторов формирования социального мира. В рамках данной исследовательской работы нас интересуют явления интенции и интенциональности как свойств сознания и необходимого условия формирования социальных отношений. Отметим здесь, что социальная онтология включает в себя физические, ментальные и социальные феномены. Человек, обладающий сознанием, способен к интенциональным состояниям. А интенциональность, в свою очередь, является ключевым понятием при объяснении природы социальной реальности.

Проблема интенциональности интересует современную философию как вопрос о направленности, ориентированности человеческого сознания в широком, антропологическом смысле. Это предполагает активное участие субъекта, задающего основания и параметры интенцирования.

Сознание, будучи биологической, следовательно, физической и ментальной характеристикой человеческого мозга, обеспечивает создание интенциональности – особого способа разума представлять объекты и состояния мира по-другому, чем они есть само по себе.

Интенциональность (от лат. *intentio* – намерение) – одно из центральных понятий аналитической философии и феноменологии, устанавливающее особое отношение между сознанием, языком и миром. Данное понятие означает центральное свойство человеческого сознания быть направленным на некоторый предмет, репрезентировать предметы и положение дел.

Августин описывал *vitaliintentione* как свойство души пронизывать все части тела животворящим напряжением. Благодаря возникновению интенции как некой формы познавательной силы, разум может быть направлен на познаваемую вещь. Петр Абеляр формулировал познавательную

интенцию как логическое умение, правильное логическое поведение, определение способов истолкования и связи. Таким образом, акт обозначения вещи и его результат – значения взаимоинтенциональные по отношению друг к другу. В данном акте мыслятся во взаимосвязи и субъект, как активное начало, и содержание, которое мыслится, т.е. значение. В «Этике» Абельяра интенция рассматривается как конструирование поступка, сознательное намерение совершить нечто: грех определяется как интенция души. Фома Аквинский рассматривал интенцию как понятие, проистекающее из деятельности интеллекта [1].

Примеры использования данного термина можно обнаружить и у арабских философов XII и XIII веков. Термин «*Intentio*» в различных трактовках применяется философами высокой схоластики, как «нечто, отличное от себя». В арабском аристотелизме, в поздней схолистике понятие интенции использовалось для характеристики умственного образа, идеи.

В XIX веке понятие интенции было вновь введено в философию немецким философом Францом Brentano в качестве критерия различения ментальных и физических феноменов. В его концепции «интенциональность» означала предметность всякого акта сознания, т. е. непременно отнесенность его к какому-то вполне определенному – реальному или воображаемому – предмету. Всякий психический акт, с точки зрения Brentano, направлен на нечто, что и делает его интенциональным [2].

Понятия «интенции» и «интенциональности» являются центральными в концепции Эдмунда Гуссерля – в качестве всеобщих характеристик сознания. Эти понятия стали основополагающими для формирования представлений о характере и направленности психической деятельности, а также для формирования понятия установки.

Быть направленным следует понимать в модуле желательности, селективности, аспектualityности, заинтересованности в рассмотрении именно этого объекта философствования, а не другого. Следовательно, в направленности на объект присутствует субъективный компонент. Именно этот субъективный компонент (переживание, проживание акта созерцания) и стал основой для введения интенциональности как категории в аналитический аппарат философии Гуссерля. При этом, согласно гуссерлевской концепции сознания, структура интенционального акта не зависит от объекта, на который направлен этот акт [3].

В современной философии сознания термин «интенциональность» в последнее время все чаще стал сближаться с термином «квалиа», что по своей сути опять же выражает способность сознания быть обусловленным субъективной компонентой.

Таким образом, сознание порождает интенциональность, то есть способность сознания представлять объекты и состояния мира по-другому, чем они есть сами по себе. В теории социальной онтологии Джона Р. Серля интенциональность используется как технический термин, означающий характеристику представлений, благодаря которым они относятся к чему-то или направлены на что-то [4].

Основная часть

В работе «Создавая социальный мир: структура человеческой цивилизации» профессор Серль представляет подробную теорию социальной реальности. Согласно данной теории весь социальный мир производится посредством одного вида логико-лингвистических операций – декларации статусных функций. Новшеством данной теории является ее попытка объяснить все социальные факты и происхождение всех социальных институтов и явлений на базе одной и той же структуры. По мнению профессора Калифорнийского Университета в Беркли, все социальные явления, как брак, коктейльные вечеринки, деньги, законы и прочие составляющие социального мира, состоят из одних и тех же однотипных базовых блоков. Основой для объяснения данной теории стали ранее известные теории ученого, как теория речевых актов, интенциональности, теория рациональности и философия языка [5].

Джон Р. Серль называет некоторые из фактов, зависящих от человеческого соглашения, «*институциональными фактами*». В отличие от неинституциональных или, так называемых, «*грубых*» фактов – то есть фактов физического мира, не требующих конструктивного вмешательства человеческого сознания, «институциональные факты» называются так, потому что для их существования нужны человеческие институты. Чтобы те или иные социальные факты существовали, необходимы социальные институты, которые обеспечивают данному факту коллективное признание. Существование грубых фактов не требует каких-либо человеческих институтов. Конечно, чтобы установить грубый факт, нужен институт языка, но констатацию факта

следует отличать от его установления, утверждает Серль [6].

Власть и язык как инструменты интенции сознания являются обязательным условием формирования социальных фактов и институтов. Можно ли представить общество без институтов с различной формой властного регулирования социальных отношений? А можно ли, в противовес этому, представить себе общество без языка? И то, и другое не представляется возможным. С этой позиции и власть, и язык можно было бы смело называть учредителями социальной институциональной реальности. Но как происходит процесс взаимодействия этих двух явлений в формировании социальных фактов и социальных институтов. Как осуществляется и всегда ли осуществляется речевой акт для того, чтобы создать ту или иную институциональную реальность?

Власть и язык являются неотъемлемыми атрибутами общества. Процесс становления, формирования и трансформации власти, как и языка бесконечен. Интенциональная форма нашего сознания обеспечивает нам незавершенность и бесконечность властных и языковых актов. Однако можно вычленить процесс взаимодействия этих двух явлений в процессе формирования социальных институтов и фактов.

Декларативная и перформативная функции позволяют языку не только описывать то или иное явление и, в частности, социальные отношения, но и формировать или конструировать их [7].

Согласно теории Дж.Серля для создания фактов социальной реальности обязательными являются три компонента: *назначение функции, коллективная интенциональность и конструктивные правила* [8].

Назначение функции – это особое свойство людей и некоторых животных назначать или накладывать особые функции на те или иные предметы или явления. Особенностью этих функций является то, что они никогда не являлись присущими тому или иному предмету от природы, они приписаны ему сознательным агентом и зависят от его воображения. То есть назначение функции есть интенциональный акт. Итак, создание социальных фактов зависит от способности сознательных агентов назначать функции объектам, предметам и другим явлениям. Существуют функции, которые присущи тем или иным объектам вне зависимости от желания или соображения агентов. Такие функции Серль называет неагентивными или

латентными. А вот агентивные функции, цель и интенциональный окрас которых явно выражен и зависит только от наших убеждений и желаний, – манифестируемые функции. Внутри агентивных функций есть специальный класс функций, которые условно называются символическими или смысловыми. И тут, конечно, решающую роль играет язык. Используя язык, мы налагаем специфическую функцию представления на знаки и звуки. Данный вид агентивных функций символизирует, репрезентирует, представляет, отражает и, в целом, означает что-то другое.

Коммуникативная интенция соотносится с выражением различных интенциональных состояний сознания, в которые входит и психологическое измерение интенции. Дж. Серль включает в интенциональные состояния широкий спектр ментальных состояний, связанных с обращенностью сознания *вовне*, а не на самого себя. Дж.Серль разграничивает интенцию и интенциональность, поскольку намерение сделать что-то является лишь одной из форм интенциональности наряду с верой, надеждой, страхом, желанием и др.

Следующим условием создания социальной реальности мы назвали коллективную интенциональность.

Проблема коллективной интенциональности в контексте формирования социальной структуры посредством языка поднималась и в работе аль-Фараби. Одной из важнейших проблем в исследовании языка является проблема его происхождения. Эту проблему аль-Фараби решал так же, как и Аристотель, который, по утверждению современных исследователей, придерживался конвенционалистской теории, согласно которой отдельные «установители имен» (ономатеты), договариваясь между собой, вводят в обиход названия – имена для предметов, вещей, явлений и понятий. Впоследствии ими пользуются все остальные люди.

Договорная теория аль-Фараби указывает на функциональные возможности языка в деле общения между людьми. Первые слова появляются не столько из потребности давать названия вещам, сколько из потребности соотносить вещи с коллективом людей. Для того чтобы договариваться, уже необходимо было иметь коммуникативную систему [9]. Мы здесь отметим, что конвенциональная теория языка подразумевает не только обозначение действующих предметов, явлений и понятий, но и выполняет важнейшую функцию – конструирует социальные институ-

ты, создает социальные факты и социальную реальность в целом.

Коллективная интенциональность означает не только участие в совместной деятельности, но и разделение общих интенциональных состояний – убеждений, желаний, намерений. При этом коллективная интенциональность – это биологически примитивное явление, и ее обладают не только люди, но и многие виды животных. Это означает, что такая интенциональность не может быть редуцирована к индивидуальному сознанию: индивидуальная интенциональность как интенциональность более высокого порядка происходит из коллективной, но не наоборот. Коллективная интенциональность входит в структуру каждого социального факта, в том числе и фактов властных и языковых отношений.

Человеческое общество, в отличие от сообществ животных, основывается на способности человека к символизации и состоит из коллективных интенциональных актов назначения агентивных функций. Эти назначения являются вторым обязательным условием создания социальных фактов.

Содержанием интенциональных состояний является репрезентация определенного положения в социальном мире. То есть должен состояться речевой акт. Интенциональное состояние должно принять языковую оболочку, чтобы «войти» в структуру социального мира. Чтобы стать языком, эти интенциональные структуры должны получить конвенциональное выражение, иными словами, должна возникнуть «коллективная интенциональность».

Агентивные функции могут производиться не только индивидуальной, но и коллективной интенциональностью. Человек как носитель сознания способен назначать объекту агентивные функции, и в том числе – статус-функции, к которым относятся все социальные институты.

Возможность назначения статус-функций появляется в силу того, что люди способны создавать и применять конститутивные правила. Данные правила, помимо регулятивных правил, участвуют в создании всех социальных институтов. Кроме конститутивных правил существуют и регулятивные правила, которые нацелены на регулирование уже существующих типов действий. А конститутивные правила не только регулируют, но и создают и определяют новые формы поведения. Данные правила, а также, общие цели, намерения и значения создают системы, в рамках которых является возможным существование статус-функций.

Что касается статус-функций: во-первых, отметим, что статус-функции обусловлены наличием или отсутствием власти и возможностей. Также, стоит обратить внимание, что данные власть и возможности имеют некие специфические характеристики, которые не имеют ничего общего с физической силой индивида, которая может стать решающим фактором в сравнении сил двух индивидов. Данные возможность и власть связаны с правами, обязанностями, обязательствами, санкциями, требованиями, полномочиями, привилегиями, и существуют только до тех пор, пока имеют признание в виде коллективной интенциональности. Данные возможности или власть именуются «деонтической властью».

Во-вторых, когда дело касается статус-функций, язык и символы перестают выполнять просто описательную роль феноменов, а частично конструируют описываемые явления. Тут Серль приводит формулу: *X считать за Y в контексте C*. Данная формула может применяться, так как она репрезентирована как существующая. При этом знаки и символы предстают средствами такой репрезентации. Из этого можно сделать вывод, что язык в социальной реальности выполняет не только прямую «коммуникативную» функцию, но и является частично конструктом всех аспектов институциональной реальности [10].

Заключение

Таким образом, минимальные условия создания социальной институциональной реальности требуют, согласно теории Серля, наличие коллективной интенциональности, способности человека назначать объектам определенные функции, учитывая свои интересы и потребности, а также умение создавать конститутивные правила. Социальная реальность и социальные взаимоотношения – это сфера взаимодействия языка и власти, сфера функционирования статус-функций, в которой большую роль играют языковые способности.

Сфера человеческого бытия – социальная или институциональная реальность возможна благодаря нашей способности к коллективной интенциональности. В отличие от некоторых видов животных, которые также обладают коллективной интенциональностью, мы сознаем и используем символы, налагая их не только на физические объекты, но и на явления, предметы, ощущения, процессы и прочее. Эта система символов – наш язык и наша интенция к власти

позволяют нам создавать и поддерживать институциональный порядок – строить социальный мир. Социальные институты, являясь фактами наложения статус-функций, представляют собой систему деонтической власти. Рациональность всех этих систем встроена в интенциональные структуры, что позволяет нам ориентироваться во всех этих метафизически невероятно сложных отношениях и фактах. Подводя итоги, можно отметить следующее: социальные институты и институциональные факты позволяют нам формировать и применять большое и разнообразное количество полномочий, которые мы не могли бы иметь, если бы не существовало четкой социальной структуры общества и социальных фактов. Данная система функционирует, позволяя агентам создавать различные условия для эффективной социальной жизнедеятельности. Как бы это парадоксально не звучало, но именно создание жесткой социальной структуры, позволяет нам наиболее эффективно реализовывать сознание, свободу и рациональность. Различные институциональные факты, как государство, законы, деньги, университеты, торговые отношения и прочее, являясь структурой, тем не менее, обеспечивают нам рациональные основания для свободных действий. Система конститутивных правил позволяет существовать различным формам поведения. Денежные отношения не могут существовать без института денег и торговых отношений, возможность получения высшего образования была бы нереальной без существования системы образования, налаженной в структуре государства.

Коллективная интенциональность назначает новый статус к некоторому явлению и этот статус имеет соответствующую функцию, которая не может выполняться исключительно исходя из присущих рассматриваемому явлению физических свойств. Это назначение создает новый факт – институциональный факт, созданный в соответствии с человеческим соглашением. И данная формулировка может быть применима ко всем социальным фактам и институтам.

Порой процесс создания институциональных фактов может происходить и в том случае, даже если участники не осознают, что это происходит именно таким образом. Например, используя деньги, нам не обязательно думать, например, что «это ценно, потому что мы коллективно налагаем такое значение на то, что мы не расцениваем как ценность, только исходя из физических особенностей данного клочка бумаги с примесями». Нам не нужно постоянно осознавать всю

метафизическую нагруженность всех этих фактов и явлений. Этот процесс может относиться к сознанию с двух сторон. Во-первых, мы просто растем и формируемся в данной культуре и воспринимаем все существующие социальные институты как изначально данные. Нам не нужно осознавать их онтологию. Второе, при самом развитии института его участникам не нужно осознавать форму коллективной интенциональности, посредством которой они налагают функции на объекты.

Как только люди продолжают признавать X как имеющий статус-функцию Y , институциональный факт создается и поддерживается. Когда наложение статус-функции согласно формуле становится всеобщим, формула приобретает нормативный статус, который сам становится конструктивным правилом – декларативом. Это видно в тех случаях, когда общее правило создает возможность злоупотреблений, которые не могли бы существовать без правила, например, подделка денег (объекты выглядят как удовлетворяющие свойствам X термина, но они не являются им) и гиперинфляция (выпускается слишком много денег, так, что объекты, удовлетворяющие X термину, не могут больше выполнять функцию, определенную Y термином). Возможность злоупотребления – характеристика институциональных фактов.

Во многих случаях X термин выбирается точно, потому что он рассматривается как имеющий особенности, необходимые для выполнения функции, определяемой Y термином. Например, предполагается, что человек, который выбирается президентом, обладает соответствующими способностями к выполнению функции Y . Но даже в этих случаях что-то добавляется Y термином. Особенности, определяемые X термином, не достаточны, чтобы гарантировать дополнительный статус и функцию, определяемую Y термином [11].

Особое соотношение между наложением статуса и функции и языком. Слова, которые являются частью выражения Y , например слово «деньги», являются конструктивными в отношении созданного факта. Случайное сочетание звуков, лингвистическое понятие, например слово «деньги», является теперь частью самого факта, который мы создали.

Понимание социальной онтологии с позиции аналитической философии может помочь нам понять систему функционирования социальных институтов и рассмотреть возможности дальнейшего развития или упадка тех или иных социаль-

ных фактов. К примеру, при помощи такого разбора социальных фактов можно понять процесс становления или упразднения определенных социальных явлений, как ювенильная юстиция, феминизм или рабство. При правильном анализе можно спрогнозировать возможность формирования будущих социальных институтов

в результате развития технологий и смены приоритетов налагаемых статусных функций. Этот анализ может понять, к примеру, такое зарождающееся сегодня, еще смутно понимаемое социальное явление, как «внесистемное образование» и возможные последствия возникновения данного социального института.

Литература

- 1 По материалам Энциклопедии эпистемологии и философии науки [электронный ресурс]. Режим доступа http://epistemology_of_science.academic.ru/257/%D0%B8%D0%BD%D1%82%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C
- 2 Brentano Ф. Избранные работы. – М., 1996.
- 3 Гуссерль Э. Идеи к чисто феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.
- 4 Searle J. R. The Construction of Social Reality. – New York: Free Press, 1995. – 256 с.
- 5 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. – New York: Oxford University Press, 2010. – 208 с.
- 6 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. – New York: Oxford University Press, 2010. – С. 7-8
- 7 Searle J. What is language: some preliminary remarks // Сайт университета Беркли, Калифорния. – Режим доступа: <http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/whatislanguge.pdf>, свободный.
- 8 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. – New York: Oxford University Press, 2010. – С.14.
- 9 Таджикова К.Х. Философия языка и языкового знака в творчестве Абу Насра аль-Фараби // Общественно-политический литературно-художественный журнал «Евразия», №2. – Алматы, 2002. – С. 46-53.
- 10 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. New York: Oxford University Press, 2010. – С.58-59.
- 11 Searle J. R. The Construction of Social Reality. – New York: Free Press, 1995. – 256 с. – С. 28.

References

- 1 Po materialam Jenciklopedii jepistemologii i filosofii nauki [jelektronnyj resurs]. Rezhim dostupa http://epistemology_of_science.academic.ru/257/%D0%B8%D0%BD%D1%82%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C
- 2 Brentano F. Izbrannye raboty. M., 1996.
- 3 Gusserl' Je. Idei k chisto fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. M., 1999.
- 4 Searle J. R. The Construction of Social Reality. New York: Free Press, 1995. – 256 s.
- 5 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. New York: Oxford University Press, 2010. – 208 s.
- 6 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. New York: Oxford University Press, 2010. – S. 7-8
- 7 Searle J. What is language: some preliminary remarks // Sajt universiteta Berkli, Kalifornija. – Rezhim dostupa: <http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/whatislanguge.pdf>, svobodnyj.
- 8 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. New York: Oxford University Press, 2010. – S.14.
- 9 Tadzjikova K.H. Filosofija jazyka i jazykovogo znaka v tvorchestve Abu Nasra al'-Farabi / Obshestvenno-politicheskij literaturno-hudozhestvennyj zhurnal «Evrazija», №2. – Almaty, 2002. – S.46 – 53
- 10 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. New York: Oxford University Press, 2010. – S.58-59.
- 11 Searle J. R. The Construction of Social Reality. New York: Free Press, 1995. – 256 s. – S. 28.

Ғылым адам санасына болмысы бөлек, ерекше ұтқыр ұғымдарды орнықтыру арқылы ғана терең ұялайды.

Ғылыммен айналыссам деген адамның ақыл-ойы – айқын, ерік-жігері – зор, тілек-мақсаты – ақиқат пен адалдыққа қызмет етуге талап жолында болуы шарт. Жай ләззат іздеу, кәсіпқұмарлыққа ұқсас әрекет ондай болмасқа керек.

Әл-Фараби

Бияздықова К.Ә.,
Бияздықова Ә.Ә.

**Әл-Фараби шығармасындағы
рухани құндылықтардың
дамуы**

Әл-Фараби шығармасында адамның рухани құндылықтарында адам жоғарғы ізгілік қасиеттерді қалыптастыру мен ізгілік адамды тәрбиелеумен қатар адамның өз әрекеті мен қылықтарына үлкен жауапкершілігі болуы керек деп қарастырды. Сонымен қатар әл-Фараби адам туған кезінде парасатты әрекетке бейім, ақыл жететін бейнелерді тану мүмкіндігіне ие дейді. Адамның ақылға деген мүмкіндігіне, әрекетке, актуалды парасатқа жетуі үшін әрекетшіл парасат қажет. Индивидтің әрекетшіл парасат сатысына жетуі дегеніміз, ең жоғары жетілуге жету мүмкіндігі, оған тән күштерді дамытудың белгілі кезеңдерінен өту арқылы жүзеге асады, оларға жататындары: ақылды күш, талпыну күші, қиялдау күші және сезімдік күштер деп айтады. Әл-Фараби этикасына келетін болсақ адамды ізгілік қасиеттерді дамытуға, тәрбиелеуге және дәріптеуге шақырады, адам өз кезегінде ізгілікті өмірге сәйкес өмір сүріп жатқан жанның жақсы әрекеттері мен қасиеттеріне сәйкес әрекет етуі керек, сонда адам бойындағы рухани құндылықтары жоғары дамиды.

Түйін сөздер: қайырымды қала, адам, кісілік, руханилық, адамгершілік, бақыт, мұрат, зерде, ізгілік, еркіндік, теңдік, әділеттілік, абырой, ар-ұят, мақсат, тектілік, борыш, имандылық, салауаттылық, әдептілік, намыс.

Bijazdykova K.A.,
Bijazdykova A.A.

**Development of spiritual values
in al-Farabi works**

Al-Farabi considers own writings as state of human soul, that is, nurture in man of the highest moral qualities, in addition to this, people should be aware of and develop a responsible parenting good ethical qualities in yourself. Also since the birth of person awarded the opportunity of knowing the world in a rational aspect. The person must have the pursuit of truth, the knowledge of nature on a high intellectual level. Comprehension level of the individual effective rationalism conceals a multitude of steps, that is, the power of the mind, the power of desire, the power of imagination and the power of feeling. Regarding the ethics of Al-Farabi observed the vocation to the upbringing and development of high human qualities, in their turn a person shows the desire of understanding the world as a sincere-morally and intellectually-mentally sense.

Key words: City of virtues, people spirituality, humanity, happiness, purpose, freedom, equality, justice, conscience, and ethics

Бияздықова К.А.,
Бияздықова А.А.

**Развитие духовных ценностей
в трудах аль-Фараби**

В своих трудах аль-Фараби рассматривает состояние человеческой души, то есть воспитание в человеке высших моральных качеств, помимо этого, человек должен осознавать и развивать в себе ответственность, благие этические качества. Также с момента рождения человек удостоен возможности познания мира в рациональном аспекте. В человеке должно быть стремление к истине познания природы на высоком интеллектуальном уровне. Постигание индивидом уровня действенного рационализма кроет в себе множество ступеней, то есть это сила ума, сила стремления, сила фантазии и сила чувства. Что касается этики аль-Фараби, то здесь наблюдается призывание к воспитанию и развитию высоких человеческих качеств, в свою очередь человек проявляет стремление к постижению истины мира как в душевно-моральном, так и в интеллектуально-умственном смысле.

Ключевые слова: город добродетелей, человек, духовность, человечность, счастье, цель, свобода, равенство, справедливость, совесть, этика.

ӘЛ-ФАРАБИ ШЫҒАРМАСЫНДАҒЫ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫҢ ДАМУЫ

Халқымыздың Отандық философиясында адам мәселесінің қалыптасуын қарастыра отырып, Ұлы жерлесіміз, бүкіл Шығыс ғалымдары Аристотельден кейінгі екінші ұстазымыз деп таныған әбу-Насыр әл-Фараби теориясын зерделей отырсақ, онда оның сол кездегі жаратылыстану ғылымдары саласындағы үлкен жаңалықтарға, білімге сүйенгендігін көреміз. Адам табиғат эволюциясының жемісі. Таным теориясының өзегі – адамның іс-әрекеті. Бұл жерде біздің байқайтынымыз: әл-Фараби теориясында адамды ақыл субъектісі ретінде қарастырылатындығы. Оның пайымдауынша, табиғат адамға дейін пайда болған. Көріп отырғанымыздай, әл-Фарабидің теориясы Платонның «еске алу» теориясына мүлдем қайшы.

Әл-Фарабидің философиялық жүйесі, Шығыс және Батыстың дүниетанымының қисынды синтезі, әлемді игеруді түсінудің ерекше мәдени-философиялық түрі ретінде қызығушылық тудырады. Оның идеясының мәнін философиялық парасат негізінде рухани қайта құрумен қарастырады.

Әл-Фарабидің көп қырлы еңбектері араб-мұсылмандық Шығыстың рухани ізгілікті келбетін анықтайды. Орта ғасырдағы мұсылман ойшылдары ырық еркіндігі мен зұлымдық себебі, адамда жоғары ізгілікті қасиеттерді қалыптастыру және ізгілікті адамды тәрбиелеу, адамның өз әрекеті мен қылықтарына жауапкершілігі болуы секілді маңызды этикалық мәселелерді көтереді.

Сонымен қатар әл-Фарабидің «Қайырымды қала» ілімінде кісілік қасиеттерді арнайы қарастырады. Оның пікірінше, кісілік белгілер, әсіресе, елбасыға тән болуы қажет. Осындай кісіге қойылатын талаптар: «Біріншіден, бұл кісінің мүшелері мүлдем мінсіз болуға тиіс: жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінетін және істің жай-жағдайына сәйкес ұғып алатын болуы керек, алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болуы шарт; өткір сөз иесі және ойына түйгеннің бәрін айдан-анық айтып бере алатын ділмар болуы шарт; өнер-білімге құштар болуы, оқып-үйренуден шаршап-шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып азаптанбай, бұған оңай жететін болуы керек; тағамға, ішімдік ішуге, сұхбат құруға келгенде қанағатшыл болуы керек; шындық пен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік-жалған мен суайттарды жек көруі керек; жаны асқақ және ар-

намысын ардақтайтын болуы шарт; оның жаны жаратылысынан пысық істердің бәрінен жоғары болып, игі істерге ынтазар болуға тиіс; дирхем, динар атаулыға, жалған дүниенің басқа да атрибуттарына жирене қарауы керек; жаратылыстан әділеттілік пен әділеттілерді сүйіп, әділетсіздік пен озбырлықты жек көру керек; қыңыр болмау керек; өзі қажет деп тапқан істі жүзеге асырғанда шешімпаздық көрсетіп, бұл ретте қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ер жүрек болуы керек», – дейді. Сонымен, «кісі» шығыстық мәдениетте инабатты адам мағынасына жақын қолданылатын адамдық келбет болып табылады.

Үлгілі мемлекеттің құрылымы, дін мен философия сәйкестігі, үлгілі басшыға қызығушылық, адамның рухани құндылықтары – ислам мәселелері арасында маңызды орын алды. Ал әл-Фараби бұл мәселелерді шешудің ерекше жолдарын ұсынды. С.Қ.Сатыбекова, әл-Фарабидің философиялық ізденістерінің бағытын сипаттай келе былай дейді: «Әбу Насыр әл-Фараби — орта ғасырдағы Таяу және Орта Шығыста алғаш рет философиялық ізденістің объектісі ретінде адам мен адамзат қоғамы мәселелерін ұсынды. Осылай рационалды дүниетаным шекарасын адамның мәнін, оның өмірінің маңыздылығын түсінуге алып келді және адам туралы түсінікті кеңейтті [1] дейді. Теориялық ой-пікір немесе әл-Фараби пікірінше, теориялық философия әлемнің категориялық анықтама ретінде не екендігін айқындауға, ондағы адамның орны, адамзат болмысын анықтауға тиіс болса, «азаматтық» немесе «практикалық философия» — адамның өзіне берілген өмірін «ұлағатты ақиқатқа» яғни, бақыт жолына жету үшін қалай өмір сүру керегін анықтайды.

Ал әл-Фараби бұл мәселені «Мұрат қоғамды» ұйымдастырумен байланыстырады. Әл-Фараби бақыт мәселесіне, ең алдымен адамның осы дүниеде бақытты өмір сүруінің жолдарын іздестіруге өзінің философиясын бағыттады. Әл-Фараби өзінің философиялық трактаттарында философияның рөлін жоғары көтеріп, былай деп жазды: «Дұрыс анықтама философия өнеріне сәйкес және оның жеке жағдайларынан индукция арқылы шығарылады. Мысалы, ғылымдардың объектілері оның тек қана метафизикалық, физикалық, логикалық, математикалық немесе саясаттық жақтарында болады, ол философия осылардың бәрінен қорытынды шығарады және оны дүние жүзінде философияның қатысы болмайтын ешбір болмыста бар нәрсе қалмайтындай етіп шығарады. Философияның алға қоятын мақсаты – адам қабілетінің шама жеткенінше

тану мақсаты – оның осы анықтамасынан туады» [2]. Сондықтан, әрбір жеке адамның жетілуіне ақыл-ойдың, парасаттылық пен білімнің рөлін ерекше жоғары бағалады.

Әл-Фараби философиясындағы адам концепциясы оның жасалған әлемнің метафизикалық суреттемесімен тығыз байланысты. Әл-Фараби, дүние құрылымын адамзат қоғамымен байланыстырады, дүниенің Алғашқы болмыспен жоғары табиғи үндестікте болуы секілді олардың дамуы бір-бірімен жалғасып жатқан даму сатылары негізінде жүзеге асады, дейді. Әлемнің бастауында абсолютті жетілген актуалды және мәңгілік болмыс тұр, ол өмір сүруі үшін себеп іздемейді және оған мұқтаж емес. Алғашқы себеп эманация жолымен, Екінші себептерге және әрекетті ақылға, яғни осы дүние мен келесі мәңгілік өмір, ай астындағы әлемнің арасындағы өтпелі кезеңге береді, онда материя формамен органикалық бірлікте нақты өмір сүретін заттардың түрлерін жасайды.

Адамдар осы әр түрлі табиғи ай астындағы әлемнің бөлігі болып табылады. Адамдар мен Алғашқы болмыс арасындағы өткізуші байланыс әрекетшіл парасат болып табылады. Әрекетшіл парасат, әл-Фарабиға сәйкес, өзін-өзі, алғашқы болмысты және ай астындағы өмір сүретіндерді таниды. Ол адамға күш және бастау береді, ол арқылы адам өзі-өзін жетілдіруге және дамытуға әрекет етеді.

Әрекетшіл парасат, өзінің табиғаты мен субстанциясына байланысты, аспан денесі берген барлық заттарды зерттеуге қабілетті. Тек адам ғана ай астындағы әлемде, потенциалды парасат актуалды болатын сатыға жете алады. Адам санасы қалыптасудың бірнеше сатысынан өтеді: ырықсыз потенциалды парасаттан әрекетшіл парасатқа дейін. Ырықсыз парасат барлық адамдарға тән, ақылдың мәнді танып білетін потенциалды мүмкіндігі, материалды өмір сүріп жатқан заттарды формаларынан ажыратады. Ырықсыз парасат ақыл жететін мәндерді мүмкіндік жағдайынан нағыз жағдайға өткізеді, нағыз парасатқа айналады. Қол жеткен парасат әрекетшіл парасат, субъект таралуынан оның заттардың сыртқы формаларынан өз формаларына айналдыра білуі, ол арқылы қол жеткен парасат арқылы индивид әрекетшіл парасатты таниды.

Адам туған кезінде парасатты әрекетке бейім, ақыл жететін бейнелерді тану мүмкіндігіне ие. Адамның ақылға деген мүмкіндігіне, әрекетке, актуалды парасатқа жетуі үшін әрекетшіл парасат қажет. Индивидтің әрекетшіл парасат сатысына жетуі дегеніміз, ең жоғары жетілуге

жету мүмкіндігі, оған тән күштерді дамытудың белгілі кезеңдерінен өту арқылы жүзеге асады, оларға жататындары: ақылды күш, талпыну күші, қиялдау күші және сезімдік күші.

Әл-Фараби этикасына келетін болсақ адамды ізгілік қасиеттерді дамытуға, тәрбиелеуге және дәріптеуге шақырады, адам өз кезегінде ізгілікті өмірге сәйкес өмір сүріп жатқан жанның жақсы әрекеттері мен қасиеттеріне сәйкес әрекет етуі керек. Сондықтан адам жанын зерттейтін психология әл-Фараби дамытып отырған этиканың қажетті негізін құрайды. Адам парасаты оның әрекеті мен талпынысын басқарады, бағыттайды, тәрбие арқылы жақсартады, адам аффектілері мен сезімдерінің талпыныстарын парасатпен ауыздықтайды.

Ақылды күшпен адам өнер және ғылымды игереді, өз әрекетіндегі жақсылық пен жамандықты ажыратады, нені істеуге болады, нені істеуге болмайтынын біледі, пайда мен зиянды, жағымды және жағымсызды танып біледі. Ақылды жан кәсіби және ойлайтын болып екіге бөлінеді. Кәсіби күш көмегімен адам өнер мен кәсіпті игереді, ал ойлау күші сол немесе басқа әрекеттің жасау қажеттілігінің дәрежесін анықтайды.

Жеке индивид жанның сәйкес күштерінің қалыптасуы және дамуының барлық сатыларынан өткесін, әрекетшіл парасат деңгейіне жетеді. Әрекетшіл парасат адамды біліммен жарактандырады, білім тек адамға тән қасиет – еркін таңдау қасиетін тәрбилелейді. Еркін таңдау мүмкіндігі адамға белгілі бір әрекеттер жасауға мүмкіндік береді және сол әрекетіне қарай құрметтеуге ие болады немесе жазаға кесіледі. Өртүрлі күштердің жиынтығы адамға жоғары жетілген ізденіс жолында ізгілік пен зұлымдық арасында адамның таңдауын анықтайды. Оған тек адамның жоғары және ерекше қасиеті – парасат арқылы жетуге болады.

«Адам, – деп жазды әл-Фараби, бақытты парасаттық теориялық күш арқылы таниды және танып біледі. Бұл адам алғашқыны және бірінші білімді пайдаланып және танығанда болады. Талпынғыш күш арқылы бақытқа жету жолдарын іздейді, ал парасатты практикалық күш көмегімен оған жету үшін үшін қандай әрекет жасау керектігін толғанады. Талпынғыш күштердің құрал әдістер арқылы, толғаныс арқылы білген әрекеттерді жасайды. Қиялдау және сезімтал күштер парасатты күшке көмек береді және дайындайды, адамды бақытқа жету жолына әсер ететін әрекеттерге итермелейді, тек содан кейін ғана адам толық игілікке жетеді».

Әрекетшіл парасат әрбір индивидқа берілген ақылды әрекетті жүзеге асырудың потенциалды мүмкіндігін анықтайды және актуалдайды. Әл-Фараби бойынша барлық нәрсені білуге бағытталған ақылды әрекет адам өмірінің мәні болып табылады. Егер «адам өмірінің мақсаты бақытқа жету, жоғары жетілу болса, оған жету үшін адам қандай әрекетке баруын көрсету қажет. Бұл тек әрекетшіл парасат алғашқы білім болатын, ақыл жетерлік мәндерді қорытындылағанда ғана мүмкін болады».

Фарабидің ұстанымдары оны келесі ой пікірге алып келді. Бақыт адам өмірінің маңызды мақсаты ретінде бір жағынан осы адамдар тұратын нақтылы дүниеде қол жетерлік болуы керек. Ал екінші жағынан жан бақытқа жетуі және толық жетілуі үшін тәннен ажырауы керек. Мұндай ажырату, тәннің өліп, ал жанның ары қарай өмір сүруін емес, жанның ендігі жерде өз тіршілігі үшін тән сияқты материалды негізді қажет етпейтінін көрсетеді. Адамға ғана жан қатысты, яғни теориялық парасат қана ажырай алады. Тәнге тәуелді танымдық күштерден тәуелсіз жан басқа өмірге өтеді. Осыдан жанның «бөлінуі немесе ажырауы дегеніміз», адамға тән теориялық парасат абстракциялы ойлай алады және біздің сезімталдығымыздан тәуелсіз екендігі шығады.

Мұндай ажырау және жан тазалығы оны мәңгілікке жеткізеді және ақиқат танымға кепілдік береді. Тән әрекеті парасатқа қосылып, жан ай астындағы әлемнің заттарын танып қана қоймай, Алғашқы болмысты, өзін тануды ұсынады. Осы мәңгілік және өзгеріс білімді игеру адамды жетілудің шегіне, бұл адам өмір сүруінің жоғары мәні, яғни «бақыт немесе абсолютты игілікке» алып келеді.

«Бақыт» ойшылдың әлеуметтік философиясы және этикасындағы орталық түсінік. Бақыт ең жоғары жетілу, абсолютті игілік, әрбір адам өмірінің мән мақсаты. «Бақытқа жол сілтеу» трактатында әл-Фараби «бақытқа жеткесін біз басқа мақсатқа жетуге, ұмтылуға қажет етпейтінімізді көреміз, яғни бұдан шығатын қорытынды, бақыт біз үшін және ешқашан біреу үшін болмайды. Бақыт ең тартымды, ең үлкен және ең жетілген игіліктердің бірі», деп жазды.

Бақыт, әл-Фараби пікірінше, көп мәнді және барлық түсініктер секілді көпмағыналы және көп деңгейлі. Ол белгілі бір анықтама немесе өлшемге келмейді, бірақ әл-Фараби адам немесе топтың бақытты өзінше түсінетінін жоққа шығармайды. «Бақытқа жол сілтеу» еңбегінде философ «біз бақытқа жеткесін ештеңеге мұқтаж

еместігімізді көрдік. Ал бұл жағдайға жету үшін өзін өзі толық жетілдіру керек дейді.

Адамның бақытының мәні не екендігін ұғыну, адамзаттық өмір сүруінің мәні мен өмірлік құндылықтары кең мәнінсіз түсіну қиын. Бақытты іздеу адамның өмірге жалпы бағасын ізденуде, оның тұлғалық және өзін-өзі іске асыратын, барлық шығармашылық сұраныстарын қанағаттандыруы және оларды жеке қоғамдық жүзеге асыруында жатыр. Әл-Фарабидің пікірі бойынша, «Бақыттың игіліктер арасындағы орны сондай, адам бақытқа жетуі үшін оған жеткізетін әдістер мен заттар болғанын қалайды [3].

Әл-Фараби үшін бақытқа жету жолында адам әрекеттері мен қылықтарын рухани түсіну маңызды, өйткені ол әлеуметтік маңызды әрекет, бұл әрекет тек адам тілегіне орай қалай әрекет жасауында емес, ол қоғамда мақтауға немесе ұялтуға ие болатындығында тұр. Адам жаны күйзелісімен байланысты табиғи әрекет бақытқа жету үшін жеткіліксіз. Адамның жақсы да жарқын іс жасауға тілегі де жеткіліксіз. Адам өз әрекеті айқын болуына сенімді болуы үшін адам әрекеті дұрыстығын қоғам мойындауы керек. Сондықтан философ «біз өз әрекеттеріміз дұрыс, жан аффектілері қандай болуы керек, біздің ізденістеріміз жақсы ақылға жету үшін қандай болу керектігін анықтап алуымыз керек», дейді [4].

Демек адам бақытқа және өзінің жетілуіне тек қана қоғамда және адамдар арасында қалыптасқан қоғамдық қатынастар жүйесі арқылы жетуі мүмкін. Бұл дегеніміз, әрбір индивид өзінің табиғи бейімділігін, мінез құлқын, темпераментін қоғам талаптарымен және оның жүйесімен салыстыруы керек. Бұл жүйеде адам әрекеттерінің өлшем жүйесі анықталады және енгізіледі, яғни тек табиғи бейімділігіне, мінезіне, құмарлығына және тағы басқаға сәйкес оны жүзеге асыру мүмкін емес. «Адамдардың бірге тұруы» талаптары адамды тәрбиелеуге мұқтаждыққа себеп болады, оған табиғатпен берілмейтін қасиеттердің қалыптасуына, адам мәдениеті әлемімен тәрбиеленуіне, яғни адамды тек қана талап тілегіне сай емес, борышын өтеуге итермелейді.

Әрбір адам, әл-Фараби пікірі бойынша, табиғатынан қасиетке ие, оған сәйкес «адамның жан аффектілері, ақыл парасаты, әрекеттері ұнамды болады және болмайды» [5].

Бұл дегеніміз әрбір адамның өнегелі немесе өнегесіз әрекет жасауға мүмкіндігі бар екендігін білдіреді. Әл-Фараби өнегелік табиғаты мәселесі

туралы бізге жеткен трактаттарында талқылайды. Алайда оның негізгі «Азаматтық саясат», «Бақытқа жол сілтеу» және «Бақытқа жету жолдары» әлеуметтік этикалық трактаттарында философтың өнегелік табиғатын түсінуге талпыныстарының негізгі бағытын анықтауға мүмкіндік бар.

Бақытқа жетудің маңызды шарты, әл-Фараби атап көрсеткендей, адамға еркін таңдау және істеген әрекеттің өз еркімен негізделуінде. Әл-Фараби адам еркі еркіндігіне, жақсы мен жаманды таңдауына көп маңыз артады. Еркін еркіндігі жан парасаттылығымен анықталады және ол тек адамға тән, адамдағы ізгілікті қалыптастыратын және күшейтетін қажетті шарт. Алғашқы ақыл жететіндей мәндерді игеру мен ақыл-парасат арқылы жүзеге асады.

Әл-Фарабидің бақыт концепциясы адам әрекеттері мен мінезін қарастыратын этиканың пәні, азаматтық немесе саяси философияның пәні ретінде қарастырылады. Оның философиясы қала тұрғындарын, саяси билікті ұйымдастыру әдісін, қоғам мүшелерінің әрекеті мен мінез құлығын басқару білімдерін біріктіреді. «Азаматтық ғылымның бір бөлігі бақыт пен қиялдағы бақыттың арасындағы айырмашылықты көрсетеді. Сонан кейін мұнда қалалар мен халықтарға тән әрекеттер, мінез құлық, өнеге және жалпы ерік қасиеттері тізіп көрсетіледі. Ақырында бұл бөлім жаңағыларды қайырымды және қайырымсыз деп екіге бөледі. Азаматтық ғылым ғана адамзаттың қорытынды мақсаты бақытқа жету жолын талдайды, бақыт адамдардың қасиеттерімен жақсы және ізгілікті әрекеттерімен жүзеге асады.

Зерде, бақыт, ізгілік, «еркіндік», «теңдік», «әділеттілік» ұғымдары сияқты, Фараби дүниетанымында – интеллектуалды тектілер де адам болмысына имманентті тән. Бұл құндылықтар білімді растайды: ақылды, ізгі, еркін, бақытты болу үшін білімді және білікті болу қажет. Білім – құндылықтарды іске асыру құралы, игеру құралы, жеке адам мен бүкіл қоғам жетілуінің басты шарты.

Әл-Фараби бұл жерде адамның танымдық қабілетін өте жоғары бағалап, адам танымына ешқандай шек қоюға болмайтындығын, философия дүниені тану, сезіну екендігін, оның бар ғылым саласына қатысы бар екендігін дәлелдеп отыр. Әл-Фараби философиясының ең құнды жақтарының біріне парасат жайындағы ілім жатады. Ол парасаттылық, парасатты адам дегенде, мұны интеллект, интеллекция актісі деп түсінеді. «Парасаттылыққа сенім керек»,

ал сенім дегеніміз – қайырымдылық. Парасатты деп қайырымды адамды, жақсылыққа асық, жамандыққа қашық адамды айтады. Оның ойынша, пайымдауынша, қайырымды, ақылды, тапқыр адам өзінің бұл қасиеттерін мадақтауға тұрарлық деп саналады. Парасатты адам осындай.

Осыны қалай түсінетіндігіне қарай адамдар екі топқа бөлінеді: оның бірі наным жоқ адам парасатты бола алмайды, ал жаман адам, егер ол өзінің тапқырлығымен жамандықты ойлап шығару қабілетіне жеткен болса, онда ол парасатты деп аталуға лайықты бола алмайды деген пікірге өзінен-өзі келіп отыр.

Екінші топтағылар тегі не істесе де тапқырлық көрсетсе болғаны, оны парасатты адам деп атайды. «Ал Аристотельдің түсінігінше ұғыну дегеніміз қажет, кезінде және ыңғайы келгенде лайықты іс істеуге тапқырлық жасау деген сөз. Демек, парасатты адам сонымен бірге қайырымды адам болып табылады» [6], – деп атап көрсетеді философ.

Адамның қоғамдағы орнын белгілей келе, әл-Фараби адам саяси бірлестіктерге енгенде өзінің «саяси» немесе «азаматтық» орнын белгілеп алғанда ғана өзінің алдына қойған мақсатына жету мүмкін дейді. Адам ақыл-парасатының, әрекетінің, қабілетінің, жоғары дәрежеге көтерілген жағдайында ғана ақыл-парасаттың биік сатысына көтеріле алады.

«Ақыл-парасат күшінің жәрдемімен адам ғылымдар мен өнерлерді меңгереді және мінез-құлықтар мен әрекеттердің жамандарынан жақсыларын ажыратады. Осының көмегімен ол нені істеу, нені істемеу керек екенін пайымдап, сонымен бірге пайдалы мен зияндының, жағымды мен жағымсыздығы айырмасын танытын болады» [7], – деп ұлы ғалым адамдарды білімге, ақыл-парасаттылыққа, адамгершілікке шақырады. Ұлы ғұлама адам ақыл-ойының жан-жақты дамып, табиғат пен қоғам сырын толық біліп алуына мүмкіндігі бар екенін айта келіп, адамзат қоғамдағы барлық мәселелерді шешуде, танып білуде қабілетті ең басты ақыл-күш парасаты деп білді.

Адамдардың бір-бірінен айырмашылығы олардың интеллектуалдылығында. Сондықтан кейбір өмір салаларында зерделілігімен ой тұжырымы әбден жетілген адамдар істердің сол салалары бойынша үлкен беделге ие болады. Беделді дегеніміз: адам бір мәселе жайында пікір айтса да, оның пікірі даусыз қабылданады және тексеруді қажет етпейді. Адам бұл қасиетке тек

ұлғая келе ие болады, өйткені жанның бір бөлігі ұзақ тәжірибені керек етеді, ал тәжірибе тек ұзақ уақыт бойында жинақталады және ол адамда ілгеріде айтылған ой қорытындыларымен нығая түседі.

Әл-Фараби философиясы – өзгеше сипаттағы философия. Әл-Фарабидің ғылымдар тарихына қосқан үлесін жоғары бағалай келіп, белгілі фарабитанушы ғалым М.С. Бурабаев былай дейді: «Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы ерекше кең ауқымды әртүрлі болып келеді. Ол ғылымның бар саласы бойынша еңбектер жазып, өз дәуірінің рухани мәдени мұраларының жетістіктеріне тұжырым жасады. Сөйтіп, әлеуметтік-философиялық, этика-эстетикалық және жаратылыстану ғылымдары саласына өзінің өте құнды үлесін қосты» [8].

Әл-Фараби қарастырған «кәмелетті адам» концепциясы (әл-инсаний әл-камили) кейінгі қазақ философиясындағы «толық адам» немесе «кісі» ұғымдарында жалғасын таба білді деп айтуға негіз бар. Өйткені, бұл ұғымдар адам мен қоғамдағы үйлестіру талпыныстарынан туады. Осы мәселеге әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактатын арнаған.

«Адам, – дейді әл-Фараби, – қаншама кісілік қасиеттерді бойына қондырғанымен – қоғамның ажырамас бір бөлшегі. Ол қоғамнан тыс өмір сүре алмайды, өйткені белгілі бір топтың мүшесі. Адам өмір сүру үшін көптеген нәрсеге мұқтаж болады. Мұның бәрін ол жалғыз өзі жасай алмайды, сондықтан да ол басқалармен қарым-қатынасқа түсуі қажет. Адам өсіп-өне келіп, түрлі топтарға, қоғамдастыққа бірігеді. Осындай қоғамдардың бірі толық, екіншісі толымсыз, яғни толық емес қоғам деп аталады. Толық қоғамның өзі үшке бөлінеді. Олар: үлкен, орта және кіші қоғам. Үлкен қоғам – жер бетін мекендеуші барлық адамдардың қауымдастығы. Орта қоғамға белгілі бір халық, тайпалар бірігеді. Ал кіші, шағын қоғамға жекелеген қалалардың тұрғындары, ондағы көшелер мен жеке үй тұрғындары кіреді. Мұндай қоғамның ең шағын түріне отбасы жатады» – дейді [9].

Әл-Фарабидің пікірі бойынша, нағыз кісі тек «ізгілік қаласында» өмір сүре алады. «Адамдар, – деп жазды Фараби, – бақытты болу үшін біріне-бірі көмектесіп отыру мақсатымен бірлескен қала ізгі қала болады. Халқы бақытқа жету үшін өзара көмектесіп отырған қоғам да ізгі қоғам болады. Қалалардың бәрі бақытқа жету жолында біріне-бірі көмектесіп тұратын халық ізгі халық

болады. Сол сияқты халықтардың бәрі бақытқа ұмтылып, біріне-бірі көмектесіп отырса, бүкіл жер жүзі ізгі болар еді» [10].

Өз бойына кісілік қасиеттерді қондырған, жетілген адам мәселесі қазақ мәдениетінде терең түп-тамыры бар және кең тараған философиялық тақырып және басқа да ұлттық философиялармен байланысты келеді. Осы ілімдерге терең мән беру міндетіміз.

Жалпы кісілік құндылықтарды қорытатын болсақ адам бойынан табылатын абырой, ар-ұят, мақсат, тектілік, ізгілік, борыш, имандылық, салауаттылық, әдептілік, намыс сезімдерін

қалаптастыруды, ұлттық және адами намысты қорғай білуді, алға талпыну ісін қолдауды көздейді. Біз осы дәстүріміздің жалғасы кісілік қасиеттерді дамыта беруге міндеттіміз.

Жалпы мақаладағы әл-Фараби идеяларындағы үлгілі адам мұратын қорытындылай келе қазіргі таңдағы жастарға беретін тәрбиелік мәні зор десек қателеспеспіз. Әл-Фарабидің үлгілі адам мұратына жету үшін, адам өз бақытына толыққанды болу керек. Яғни қоғам құндылықтарымен бірге әлеуметтік өз игіліктерінен мойынсұнбай жете түсіне білу керек. Сонда ғана адам өз мұратына жетеді.

Әдебиеттер

- 1 Әл-Фараби. Философиялық трактаттары. – Алматы: Ғылым, 1997. – 446 б.
- 2 Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттары. – Алматы: Ғылым, 1975. – 380 б.
- 3 Қазақ халқының философиялық мұрасы // Қазақ этикасы мен эстетикасы. – Астана: Аударма, 2007. – XII том. – 480 б.
- 4 Жарықбаев Қ., Алдамұратов Ә., Ғабитов Т. Әдеп негіздері. – Алматы: Мұраттас, 1997. – 114 б.
- 5 Нысанбаев Ә. Адам және ашық қоғам. – Алматы: Қаз. энцикл., 1998. – 328 б.
- 6 Мәжиденова Р.М., Симбиева Ш.Б. Әл-Фараби мен Шәкәрім арасындағы рухани сабақтастық // Әл-Фараби және рухани мұра. – Алматы, 1994. – 265 б.
- 7 Қазақ даласының ойшылдары / ред. Ә.Н. Нысанбаев. – Алматы: ФСИ, 2001. – 2-ші кітап. – 283 б.
- 8 Ғабитов Т.Х. Мақсат, мақсаттылық және мұрат. – Алматы: Қазақстан, 1985. – 112 б.
- 9 Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы. – Алматы: ҚазМУ, 1998. – 202 б.
- 10 Кішібеков Д. Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең. – Алматы: Ғылым, 1999. – 233 б.

References

- 1 Al-Farabi. Filosofijalyk traktattary. – Almaty: Gylym, 1997. – 446 b.
- 2 Al-Farabi. Aleumettik-jetikalyk traktattary. – Almaty: Gylym, 1975. – 380 b.
- 3 Kazak halkynyn filosofijasy murasy // Kazak jetikasy men jestetikasy. – Astana: Audarma, 2007. – XII tom. – 480 b.
- 4 Zharykbaev K., Aldamuratov A., Gabitov T. Adep negizderi. – Almaty: Murattas, 1997. – 114 b.
- 5 Nysanbaev A. Adam zhane ashik kogam. – Almaty: Kaz. jencikl., 1998. – 328 b.
- 6 Mazhidenova R.M., Simbieva Sh.B. Al-Farabi men Shakërim arasyndagy ruhani sabaktastyk // Al-Farabi zhane ruhani mura. – Almaty, 1994. – 265 b.
- 7 Kazak dalasynyn ojshyldary red. Nysanbaev A.N. – Almaty: FSI, 2001. – 2-shi kitap. – 283 b.
- 8 Gabitov T.H. Maksat, maksattylyk zhane murat. – Almaty: Kazakstan, 1985. – 112 b.
- 9 Gabitov T.H. Kazak madenietinin tipologijasy. – Almaty: KazMU, 1998. – 202 b.
- 10 Kishibekov D. Kazak mentaliteti: keshe, bygin, erten. – Almaty: Gylym, 1999. – 233 b.

- Адам мақсатына өзін-өзі жетілдіру арқылы жетеді.
- Мінез-құлық міні – рухани кеселге жатады.
- Өзгенің пікірін иемденіп кету – надандық һәм ниеті қара адамға лайық іс.

Әл-Фараби

Дуанаева Ш.Е.,
Әділбаева Ш., Капасова Д.
**Діни тұлғаның қалыптасуы
және ерекшелігі**

Ұсынылып отырған мақалада біздің қоғамымыздың және әлеуметтік өміріміздің ажырамас бөлігіне айналған дін және діндегі тұлғамәселесі көтеріледі. Діндегі тұлғаның қалыптасу ерекшеліктеріне аса мән беріледі. Кез келген тұлғаның әлеуметтенуі оның отбасынан басталатыны белгілі. Олай болса, діни тұлғаның қалыптасуының негізгі факторы және алғышарты ретінде оның тәрбиеленген өз отбасын аламыз. Психологиялық тұрғыдан қарастырғанда, болашақтағы бала тұлғасының діншіл болып қалыптасуына отбасында берілген тәрбиенің және ата-ананың әрекет моделі қалай ықпал етеді деген мәселе көтеріледі. Сонымен қатар, мақалада, діншілдік психологиясын зерттеудегі өзекті мәселелердің бірі болған: діни тұлғаның психологиялық ерекшеліктері, діни тұлғаның өзіндік санасы мен құндылықты бағдарлары деген тақырыптарда зерттеушілердің пікірлеріне талдау жасалынады.

Түйін сөздер: діншілдік, діни тұлға, діни орта, діни сенім, діни сана.

Duanayeva Sh.E.,
Adilbayeva Sh, Kapasova D.
**Formation and features of the
religious personality**

In the present article the question of the religion which became an inseparable part of our society and social life, and the personality in religion is considered. The main attention is paid to features of the personality forming in religion. It is known that socialization of each personality begins in a family. So, as a baseline we took the family which brought up the child. Here the question of forming of the child's religious personality in the future, and how it is influenced by the education received in a family and a behavioral model of parents from the psychological point of view is considered. Besides, in article the analysis of researchers' opinion on which became one of the most urgent nowadays is made. The issues of personal consciousness and valuable reference points of the religious personality are observed.

Key words: religion, religious environment, religious belief, religious consciousness.

Дуанаева Ш.Е.,
Адилбаева Ш., Капасова Д.
**Формирование и особенности
религиозной личности**

В предложенной статье поднимается вопрос религии, ставшей неотделимой частью нашего общества и социальной жизни, и личности в религии. Особое внимание уделяется особенностям формирования личности в религии. Известно, что социализации каждой личности начинается в семье. А значит, за основной фактор и предпосылку формирования религиозной личности мы берем воспитавшую его семью. Здесь рассматривается вопрос, каким образом на формирование в ребенке религиозной личности в будущем влияет полученное в семье воспитание и поведенческая модель родителей с психологической точки зрения. Кроме того, в статье делается анализ на мнение исследователей по темам, ставшим одними из самых актуальных при исследовании религиозной психологии: личностное сознание и ценностные ориентиры религиозной личности.

Ключевые слова: религиозность, религиозная среда, религиозная вера, религиозное сознание.

ДИНИ ТҰЛҒАНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ ЖӘНЕ ЕРЕКШЕЛІГІ

Дінді әлеуметтік ортадан бөлек окшауланған, жабық жүйе ретінде қарастыра алмаймыз. Қоғам бар жерде дін бар, ал дін бар қоғамда сол дінге еруші адамдар бар, қарапайым заңдылық.

Біздің көтеріп отырған мәселе, қазіргі таңдағы біздің әлеуметтік қоғамымызда өз үлесін алып отырған – діни тұлғалардың өзіндік ерекшеліктері және олардың діни тұлғасының қалыптасуы.

Адам туылғанда діни сеніммен туылмайды, ол әлеуметтік ортадағы қарым-қатынас процестері арқылы белгілі бір діни сенім иесі болып қалыптасады. Әлеуметтануда және әлеуметтік психологияда тұлғаның макро ортасын ажыратып алады, яғни, осы тұлғаның дәл қазіргі кездегі өмір сүру жөне әрекет жасайтын әлеуметтік қатынастар жүйесін. Сонымен қатар, тұлғаның микро ортасын да анықтау маңыздылығы бар, яғни, бұл ортадағы адамдармен ол тікелей жүйелі түрде қарым-қатынаста болады. Бұл әлеуметтік ортаны отбасы, туысқандары, достары және әрдайым контактіге түсіп тұратын топтар құрайды. Қандай да бір индивидтің діни тұлға болып қалыптасу себебіне оның әлеуметтік микро ортасы, атап айтқанда, діни отбасының және діни топтардағы белсенділердің тигізер ықпалы айтарлықтай бар [3].

Маңызды мәселелердің бірі ретінде, алдын қалыптасып қойған діни тұлғаның әлеуметтік-психологиялық ерекшелігін зерттеуді де қосуымыз қажет. Мұндағы қозғалатын мәселе – діни сенімі бар тұлғалардың спецификалық қажеттіліктері, әрекет мотивтары, құндылықты бағдарлары мен олардың санасындағы және әрекеттеріндегі стереотиптері. Сонымен қоса, айта кету керек жағдай, діни тұлғалар әлеуметтік-психологиялық сипаты жағынан алғанда бір текті емес. Діни тұлғаның әлеуметтік-психологиялық типтерінің бірнеше түрі бар. Олар дінге деген қатынасы бойынша әлеуметтік және құндылықты бағдарларымен ерекшеленеді [5].

Бұл сұрақтардың барлығы дерлік тек теориялық деңгейдегі зерттеумен шектеліп отыр. Осы мәселелерге қатысты нақты материалдарды әлеуметтік және психологиялық жағынан зерттеу қажет.

Жоғарыда атап өткеніміздей, діни тұлғаның қалыптасуына оны қоршаған микро ортасының ықпал етуі айтарлықтай зор. Жалпы алғанда тұлғаның қалыптасуы оның отбасынан бастау алады. Дәл осы ортада оның адами сипаты, индивидтің қоршаған ортаға қарым-қатынасы, сонымен қатар, оның әлеуметтік және дүниетанымдық бағдарлануының негізі құрылады. Бала мен оның ата-анасының қарым-қатынасы тікелей әлеуметтік-психологиялық контактің алғашқы формасы ретінде дамып, оның мазмұны осы баланың болашақта әрі қарай дамуына тікелей әсер етеді [6].

Шетелдік дінтанушылардың мойындауы бойынша, баланың діни тұлға болып қалыптасу процесіне оның отбасының алатын орны ерекше. В.Трилльхааздың айтуынша, баланың отбасы себебінен алған діни әсерлері «болашақтағы діни өміріне тигізер ықпалы негізгі мәнге ие болады» [9]. Әлеуметтік психологтар М. Аргайл және Б. Бейт-Халламидің пікірлеріне келер болсақ, ата-ананың діни ұстанымдары – жаңа діни буындардың қалыптасуына алып келетін негізгі фактордың бірі. Олар осы мәселеге қатысты АҚШ студенттерінен алған сауалнама мәндерін көрсетеді, онда студенттердің айтуларынша, олардың діни тұлға болуына ата-аналарының ықпалы айтарлықтай жоғары болған. Балаларының діни ұстанымдарына ата-ананың әсерін көрсететін тағы бір факт, балалардың көпшілігі ата-анасы ұстанған конфессияларды сақтап қалады. Мысалы, американдық әлеуметтанушы В. Старктің мәліметтері бойынша, АҚШ-та 1963 жылы 85% жас католиктер, 71% жас протестанттар және 65% иудаизмді ұстанушы жастар өз ата-аналарының діни сенімдерін сақтап қалған [9].

АҚШ психологы С. Нанн отбасындағы тәрбие беру мен балалардың діни сенімінің байланысы бар екендігін көрсететін арнайы зерттеу жүргізді. Ол өзі зерттеген отбасыларды төрт типке бөлді: бірінші тип – өз балаларының дұрыс емес әрекеттерін құдай жазалайды деп үйрететін отбасылар, екінші тип – тек анасы осылай тәрбиелейтін отбасы, үшінші тип – мұндай тәрбиені тек әкесі тарапынан алатын отбасы, төртінші тип – ата-ананың екеуі де баланың дұрыс емес әрекеттерін жазаланатындығын айтып тәрбиелемейтін отбасы. Зерттеу нәтижесінде белгілі болған мәселе, бірінші типті отбасында тәрбиеленген 73% жоғарғы жастағы балалар және 84% кіші жастағы балалар дұрыс емес әрекеттер үшін «құдайдың жазасынан» қорқу қажет деп анық сенеді. Ал төртінші типтегі

отбасындағы бұл көрсеткіш бар болғаны 53% және 61% құрайды [9].

Жоғарыда көрсеткен мәліметтерді бағалай келе, АҚШ және өзге де капиталистік елдерде отбасының діни сенімі, баланың әлеуметтік микро ортасымен: мектеп, бұқаралық ақпараттар көздерімен сәйкес келеді. Ал біздің елдердегі мұндай жағдайдың көрінісі өзгеше. Мұнда баланың әлеуметтік микро ортасы жүйесінде атеистік және дінсіздік факторларының әсер ету ықтималдығын жоққа шығара алмаймыз [8].

Айта кететін жағдай, көрші Ресей еліндегі прогрессивті жүріп отырған секуляризация процесі өз іздерін әр қандай сферада табу да, әсіресе, діни тәрбие беретін отбасылардың үлес салмағы азайды. М.Ф. Калашникованың мәліметтеріне қарасақ, жоғарғы мектепке дейінгі жастағы балалардың тек 1,7% ғана өз отбасыларында діни тәрбие береді екен, бірақ олардың 10,6%-ның ата-аналары діни, олар өз балаларына діни тәрбие беруге тырыспайды.

Балалардың өз отбасыларында діни тәрбие алуларына қарамастан, отбасының жаңа ұрпақтың діни тұлға ретінде қалыптасып, дамуына жетекші фактор ретінде ықпал ету мәселесі бүгінгі күннің негізгі шешілмеген проблемаларының бір екендігін айта отыру қажет. Осы тұста, М.Г. Писманиктің келтірген деректеріне назар аударар болсақ, олар келесідей нәтижелерді көрсетті: Перм облысында 83% тұрғын бала кезінен діни сенімі қалыптасқан, Өзбекстанда – 85%, Белоруссияның батыс өңірлерінде – 93%, ал Молдавияда – 96% құрайды екен [10]. Ал егер, индивид бала кезінен діни тәрбиемен өскен болса, онда оның тұлғасының діни болып қалыптасуына отбасының рөлі және отбасындағы жалпы атмосфераның әсері бірінші кезекте тұр деп айта аламыз.

Көптеген зерттеулердің негізінде, психологтардың айтуынша, мектепке дейінгі балалар өз ата-аналарын абсолютті авторитет деп санайды. Бала әрдайым, бейсаналы тұрғыда өз ата-анасының әрекет модельдерін өздеріне қабылдап алады. Діни отбасыларда, ата-анасы құлшылық жасайтын, құдайдың ең жоғарғы абсолюттігі туралы түсініктер айтатын отбасыларда бала тұлғасының діни болып қалыптасуына алып келетін жалпы әлеуметтік-психологиялық жағдай жасалынады. Балалардың діни дағдыларының интенсивті түрде дамуы, осы отбасындағы ересектердің дінді балаға арнайы түсіндіруі және құлшылықтар мен кітаптарын бірге оқулары баланың тұлғасының діни сипатқа ие болуына тікелей ықпал етеді [11].

Діни тәрбие берудегі қиындық тудыратын жағдай, діни сенімнің дұрыс қалыптасуына жағдай жасау кезіндегі бала психикасының өзіндік ерекшеліктері мен заңдылықтарын білмеуде. М.Ф. Калашников осындай ерекшеліктердің бірнеше түрін бөледі. Мектепке дейінгі жастағы балаларда қорғансыздық және ересектерге деген абсолютті тәуелділік сезімі бар. Сондықтан, мұндай жас ерекшелік кезеңінде ата-анасы тарапынан болатын қандай да бір діни әсерлерге қарсы тұру мүлдем орын алмайды. Осы жас кезеңінде баланың өзіндік тәжірибесі мен білімдер жүйесі болмағандықтан, балалар ата-анасының үйреткен барлық ақпараттарын сынсыз қабылдайды. Оларға осы кезеңде еліктеу тән. М.Ф. Калашниковтың айтуы бойынша, еліктеу «сырттан ішкі әлемге және еріксізден ерікті әлемге ауысуда қиын жол жүріп өтеді» – дейді [9]. Еліктеу негізінде, балада діни әрекеттердің тек стереотиптері ғана қалыптаспай, сонымен қоса қарапайым діни бейнелер мен білімдер де қалыптасады.

Балалар әсершіл келеді, олар сырттан келетін кез келген тітіркендіргіштерді белсенді түрде қабылдап, оларға терең мән береді. Бұл өз кезегінде, діни бейнелер мен діни әрекеттерді меңгеруіне ықпал етеді. Сонымен қатар, балалар өте сенгіш, олар өз ата-аналарының талаптары мен нұстауларына сынсыз сенеді. Бұл ерекшелік те баланың діни тұлға болып қалыптасуына алғышарт бола алады.

Осы көрсетілген классификациядағы бала психикасының ерекшеліктерін қаншалықты толық бере алды деген талдауға кіріспей, бала психикасының ерекшелігінде діни сенімнің алғышарты бола алатын жағдайлардың тек методологиялық принципі алынғандығын айта өтеміз. Дегенмен, олар міндетті детерминанттар болмауы да мүмкін.

Ерте балалық шақта түпнұсқалық діншілдік болмайды, яғни, шынайылық. Мектепке дейінгі бала, шынайылықты фантастикалықтан ажырата алмайды, олардың діни дағдылары сыртқы формалық сипатқа ие.

Бала тұлғасының діни болып қалыптасу процесіне оны қоршаған ортадағы тілдік жағдайдың алар үлесі ерекше. Бала ерте жас кезінде тілді өзіне сіңіреді, игереді. Сонымен қатар, діни тәрбие беретін отбасыларда діни мазмұнды білдіретін сөздер де кездесуі мүмкін. С.Опардың зерттеулері көрсеткендей, «құдай», «періште» деген сияқты ұғымдар бала санасына сигматикалық функциямен, яғни, анықтау функциясымен қабылданады. Бала осы тәрізді

сөздердің мағынасын анық түсіне бермейді, дегенмен, діни ата-аналарының әсерімен осы сөздердің беретін мағынасына және оның шынайылығына бала сенеді. Бұл жағдай болашақта баланың дінге деген қатынасына өз әсерін тигізеді [9].

Дінге қатысты ұғымдар дінсіз, тіпті атеистік отбасыларда да қолданылуы мүмкін, бірақ, баланы дінде тәрбиелеу үшін әуел бастан осы ұғымдардың мағынасын түсіндіріп, бала санасына тәрбиемен енгізіп отыру қажет.

Психологтардың айтуынша, авторитарлы жүйе бойынша берілетін тәрбие, яғни, бала психикасының ерекшеліктері мен индивидуалды ерекшеліктерін ескерместен қатал талаптарды қою, баланың діни тұлға болып қалыптасуына жағдай туғызады. З.В. Балевицаның тұжырымына мән берер болсақ, «ерте шақтан бастап балаға – бейсаналық, интуитивті және бала санасын сапалы басқару – оның ішкі діни сенімін орнатуға негіз болады» деген пікірін айтады. Бірақ мұндағы «негіз» дегеннен қарағанда, «алғышарт» немесе «жағдай» деп қарастыру дұрысырақ [4]. Мұндай психологиялық белсенді діни ықпал ету, тек тәрбие барысында сырттан, ата-ана тарапынан жүргізілген кезде ғана өз көрінісін табады.

Кей ата-аналар, өздерінің діни тәжірибесіздігіне қарамастан, баланы «құдай жазалайды» деп қорқыту, баланың теріс қылық танытпауына және адамгершілікті дамытуына көмектеседі деп санайды. Дегенмен, «жазалаушы құдай» идеясы, тәжірибелер көрсеткендей, іс жүзінде өте төменгі дәрежеде ғана өз әсерін тигізеді екен, керісінше, қалыптасқалы жатқан баланың нәзік психикасына үлкен соққы болуы мүмкін. Біріншіден, баланың санасында үрей мен қорқыныш орын алады және «күнәлі әрекет істеу» қорқынышы баланың күнделікті эмоциясына кері ықпалын тигізеді. Бұлар бала бойындағы қызығушылықты және қабілетті арттырмайтыны түсінікті.

Екіншіден, «жазалаушы құдай» идеясы, адамгершілік ережелерін де бекітпейді. Осы тұста американдық психолог К. Наинның бала адамгершілігін тәрбиелеудегі «жазалаушы құдай» идея турасындағы зерттеулерін айта кеткеніміз дұрыс. Оның зерттеуінің нәтижесі келесідей қорытынды жасауға алып келеді: «құдаймен жасалған коалица... баланың ішкі адамгершілік құндылықтарын қалыптастырушы фактор болып табылмайды, бірақ, нормаларды, талаптарды орындатуға және сыртқы бақылауды күшейтуге мүмкіндік береді» [4].

Ендігі кезекте діншілдік және діни тұлға бойындағы ерекшеліктерге тоқталатын боламыз. Бұл мәселені зерттеушілер әрқандай ракурстан қарастырғандығын байқайтын боламыз.

Айта кету керек, діни тұлға немесе діншілдік феноменін зерттеу әртүрлі аспектілермен сабақтасты. Д.О. Смирнов діншілдікті діни белсенділік контекстінде қарастырды. Мұндағы діни белсенділік деп отырғаны, субъектінің қоршаған ортадағы діни инстенциясы, құдірет күшке сенудегі нуменозді әрекеттері мен мақсаттарын сипаттайтын күрделі, көп компонентті психологиялық құрылымдар [12].

И.М. Богдановская тұлғаның діни тәжірибесін зерттеп, оны бірнеше түрге бөлген: «теистикалық» (Құдаймен жеке диалогтық қатынас), «тілдік» (табиғатпен, космоспен, Құдаймен бірігу арқылы оларға әсер ету), «техногенді мифологиялық» (әлем заңдылықтарына беймәлім жағдайлар және тұлғаның өзіндік қасиеттері), «экстремалды діни тәжірибе» (трансценденттілікпен өзара қатынас) [2]. Автор мына жағдайларға аса мән береді: заманауи адамдар үшін тұлғаның ішкі әлемі, субъективті діни ориентациялануы тән; оның білімі дінінен ажырамас тұтас жүйе: Құдайға экзистенционалды сенім; Құдай, табиғат және адамның тұтастығы; өз тұлғасының және әлемдегі беймәлім заңдылықтардың қасиеті; өз күшіне деген сенім; заманауи діншіл тұлға діни оқулардың концептуалды аспектілеріне және ұғымдарына аса мән береді.

И.М. Богдановская дінге бет бұрудың негізгі мотивтерін үш топқа бөлді:

Біріншісі, тұлғалық – «тәубеге келу», «рухани бос әлемді идеалмен толықтыру», «жеке дінді іздеу» бұлар көбіне ересектікке жеткен және өмірінің ортасына келген психологиялық негізделген кризистегі тұлғалардың сипаттамасы.

Екіншісі, әлеуметтік-тұлғалық – «ғұрыптарды қайта құру», «шынайы дінге қайта оралу» бұлар әлеуметтік талаптардың және тұлғалық өзгерістерге деген қажеттіліктен, сонымен қатар, мәдени-тарихи өзіндік идентификацияға деген қажеттіліктерден туындайды.

Үшіншісі, сыртқы-әлеуметтік – «қазір осы тиімді», «саяси ойын» бұл әлеуметтік жағдайлардың өзгерісіне сай тұлға әрекетінің сыртқы қажеттіліктерден туындайды [2].

Діндарлық ұғымын О.В. Сучкова «тұлға әрекетінде және санасында көрінетін тұлғаның әлеуметтік-психологиялық қасиеті, субъективті бейнесі, дін элементтерін қабылдау деңгейі» деген анықтамамен түсіндіргісі келеді [13].

Зерттеушілер діни тұлғаның ерекшеліктерін анықтау мәселесіне аса назар аударады. О.А. Бобровская және Н.Г. Осухова діни тұлғалардың келесідей ерекшеліктерін бөліп көрсетеді: эмпатия дамуының жоғарғы деңгейі, өзгелерге деген позитивті қатынастары, өзін қоршаған адамдармен эмоционалды, сенімді, ашық қарым-қатынасы, бақылау тобымен салыстырғанда әлемге деген «жылы», «қайырымды» қатынастары, әрекеттеріндегі нақтылық, бағыттылық деген қасиеттерге ие [1].

Л.Н. Грошева діни тұлғалардың (христиандық православтар мен мұсылмандар және атеистер) әлеуметте көрініс табатын қорқыныштарымен күресуін және оны басқару механизмдерін зерттеу арқылы діншілдер атеистерге қарағанда қорқынышқа берілгіш келеді екен. Олар, атап айтқанда, жоғалтып алу қорқынышы, сәтсіздік қорқынышы, ұтылыс қорқыныштары. Олардың діндері оларды жұбатады, бірақ қорқыныштан құтқармайды. Белгілі бір конфессионалды дінде болу, қорқыныш пен үрейдің көрінісін азайтады, сонымен қатар, оларды басқарудың технологиясын анықтауына көмегін тигізеді. Мысалы, діннің ритуалды жағы арқылы православтар мен мұсылмандардың осы бір қорқыныштың жеңіл өтуіне ықпал етеді екен [4]. О.В. Сучкованың келесі бір зерттеулерінде анық болғанындай, діншілдік, діни жастар үшін қауіпсіздік сезімінің жоғарылауына өз әсерін тигізеді екен. Діншілдік, психологиялық қорғаныс сезімімен (өзін субъективті қорғаныс сезімінде болуы, тұрақты позитивті күй) және субъективті амандық күйлерімен байланысты. Діни сенімі бар адам өзін қорғанған күйде сезінеді және өз мүмкіндіктерін жоғары бағалайды, өзін эмоционалды комфортты сезінеді. Діншіл жастар, өзін қоршаған кіші топтарға (отбасы, достары) позитивті сезіммен қарап, өздерін осы топ мүшесі ретінде санап, сол топты құрайтын өзге де индивидтерге сенімді әрі ұнамды қатынаста болады [13].

Ю.П. Тобаловтың зерттеуінде, діни тұлғалардың өмірдегі қиын жағдайларды басқаруын қарастырып, анық болған нәтиже, христиандық православтар – әлеуметтік қолдау және өзіндік басқару стратегияларына жүгінсе, мұсылмандар – туындаған қиын жағдайды жоспарлы түрде шешу және өзіндік басқару деген стратегияларға жүгінетіні зерттеуден көрінді [14]. Келесі өзекті зерттеулердің бірі – діншіл тұлғалардың өзіндік санасының ерекшелігін зерттеуге бағытталған. К.В. Храмованың жұмысы – мұсылмандар мен Иегова куәгерлерінің өзіндік санасының көріну

ерекшелігін зерттеуге бағытталған. Анық болған мәселе, бұл діни топтардың мүшелері құндылықты бағдарларын өз діндерінен алған [15].

Н.В. Моздордың жұмыстарынан келесідей мәліметтер алынды: теологиялық білімдер студенттердің өмір мәнін түсінулеріне, сонымен қатар, өз өмірлерін саналы талдауларына, өзіндік дамуына және өз шешімдеріне деген жауапкершілікті сезінулеріне позитивті әсер береді. Зайырлы білім алатын студенттердің білім мазмұндарына мақсатты түрде әсер ету-

лер болған жағдайда өмір мәнділік ориентация алуларында, өмірлік мақсатты таңдауда және өз өміріне деген жауапкершілікпен қарауда қарама-қайшылықтар көрініс тапты [7].

Осылайша, эмпирикалық зерттеулерді талдаудан кейін, дәстүрлі діншіл тұлғалардың келесідей ерекшеліктерін бөлуге мүмкіндік туындады: құндылықты бағдарланудың жоғарғы көрсеткіші, өзіне деген сенім мен өзін қабылдаудың жоғары болуы, агрессияға деген төзімділік және эмоциялық.

Әдебиеттер

- 1 Бобровская О.А. Исследование психотерапевтических функций христианства [Текст] / О.А. Бобровская, Н.Г. Осухова // Психологический журнал. – 1995. – Т. 2. – № 8. – С. 128-139.
- 2 Богдановская И.М. Смысловая организация современного религиозного опыта личности [Текст]: дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01 / И.М. Богдановская. – СПб., 2002. – 187 с.
- 3 Волков Е.В. Преступный вызов практической психологии: феномен деструктивных культов и контроля сознания [Текст] / Е.В. Волков // Журнал практической психологии. – 1996. – № 2. – С. 87–94.
- 4 Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 39.
- 5 Двойнин А.М. Ценностно-смысловые ориентации личности в контексте религиозной веры [Текст]: дис...канд. психол. наук: 19.00.01 / А.М. Двойнин. – М., 2007. – 215 с.
- 6 Кирсанова В.Г. Психологические особенности членов нетрадиционных религиозных организаций [Текст]: дис. ... канд. психол. наук: 19.00.07 / В.Г. Кирсанова. – М., 2005.
- 7 Моздор Н.В. Влияние современной образовательной среды на формирование смысло-жизненных ориентаций у студентов [Текст] / Н.В. Моздор // Высшее образование сегодня. – 2007. – № 2. – С. 48–49.
- 8 Ольшанский Д.В. Психология терроризма [Текст] / Д.В. Ольшанский. – СПб.: Питер, 2002. – 215 с.
- 9 Писманик М.Г. Личность и религия, с. 26.
- 10 Trillhaas W. Grundzüge der Religionspsychologie, S. 97.
- 11 Сидоренков А.В. Христианские ценности и социализация в молодежной среде [Текст] / А.В. Сидоренков // Вопросы психологии. – 2000. – № 5. – С. 48–56.
- 12 Смирнов Д.О. Религиозная активность в структуре интегральной индивидуальности [Текст]: дис...канд. психол. наук: 19.00.01 / Д.О. Смирнов. – Пермь, 2001. – 186 с.
- 13 Сучкова О.В. Психологическая функция религии – обеспечение безопасности для верующей молодежи [Текст] / О.В. Сучкова // Современные проблемы науки и образования. – 2008. – № 3 – С. 84–89.
- 14 Тобалов Ю.П. Совладение с трудными жизненными ситуациями у верующих: на материале православных христиан и мусульман [Текст] :дис. ... канд. психол. наук: 19.00.05 / Ю. П. Тобалов. – М., 2004. – 192 с.
- 15 Храмова К.В. Особенности самосознания современной молодежи с различной религиозной ориентацией [Текст] :дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / К. В. Храмова. – Уфа, 2004. – 153 с.

References

- 1 Bobrovskaja O.A. Issledovanie psihoterapevticheskikh funkcij hristianstva [Tekst] / O.A. Bobrovskaja, N.G. Osuhova // Psihologicheskij zhurnal. – 1995. – T. 2. – № 8. – S. 128-139.
- 2 Bogdanovskaja I.M. Smyslovaja organizacija sovremennogo religioznogo opyta lichnosti [Tekst] :dis. ... kand. psihol. nauk: 19.00.01 / I.M. Bogdanovskaja. – SPb., 2002. – 187 s.
- 3 Volkov E.V. Prestupnyj vyzov prakticheskoj psihologii: fenomen destruktivnyh kul'tov i kontrolja soz-nanija [Tekst] / E.V. Volkov // Zhurnal prakticheskoj psihologii. – 1996. – № 2. – S. 87–94.
- 4 Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 39.
- 5 Dvojnin A.M. Cennostno-smyslovye orientacii lichnosti v kontekste religioznoj very [Tekst]: dis...kand. psihol. nauk: 19.00.01 / A.M. Dvojnin. – M., 2007. – 215 s.
- 6 Kirsanova V.G. Psihologicheskie osobennosti chlenov netradicionnyh religioznyh organizacij [Tekst]: dis. ... kand. psihol. nauk: 19.00.07 / V.G. Kirsanova. – M., 2005.

- 7 Mozdor N.V. Vlianie sovremennoj obrazovatel'noj sredy na formirovanie smyslozhiznennyh orientacij u studentov [Tekst] / N.V. Mozdor // Vysshee obrazovanie segodnja. – 2007. – № 2. – S. 48–49.
- 8 Ol'shanskij D.V. Psihologija terrorizma [Tekst] / D.V. Ol'shanskij. – SPb.: Piter, 2002. – 215 s.
- 9 Pismanik M.G. Lichnost' i religija, s. 26.
- 10 Trillhaas W. Grundzüge der Religionspsychologie, S. 97.
- 11 Sidorenkov A.V. Hristianskie cennosti i socializacija v molodezhnoj srede [Tekst] / A.V. Sidorenkov // Voprosy psihologii. – 2000. – № 5. – S. 48–56.
- 12 Smirnov D.O. Religioznaja aktivnost' v strukture integral'noj individual'nosti [Tekst]: dis....kand. psihol. nauk: 19.00.01 / D.O. Smirnov. – Perm', 2001. – 186 s.
- 13 Suchkova O.V. Psihologicheskaja funkcija religii – obespechenie bezopasnosti dlja verujushhej molodezhi [Tekst] / O.V. Suchkova // Covremennye problemy nauki i obrazovanija. – 2008. – № 3 – S. 84–89.
- 14 Tobalov Ju.P. Sovladienie s trudnymi zhiznennymi situacijami u verujushhih: na materiale pravoslavnyh hristian i musul'man [Tekst] :dis. ... kand. psihol. nauk: 19.00.05 / Ju. P. Tobalov. – M., 2004. – 192 c.
- 15 Hramova K. V. Osobennosti samosoznaniija sovremennoj molodezhi s razlichnoj religioznoj orientaciej [Tekst] :dis. ... kand. filos. nauk: 09.00.11 / K. V. Hramova. – Ufa, 2004. – 153 s.

Үш-ақ нәрсе адамның қасиеті: ыстық қайрат, нұрлы ақыл,
жылы жүрек.

Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,
Сонда толық боласың елден бөлек.

Абай Құнанбаев

Елубаев Б.Қ.,
Рамазанова А.Х.

**Абай философиясындағы
антропологиялық мәселелер**

Абайдың шығармашылық мұрасы терең философиялық ой-аңсарға толы: ол өзі үшін философияның негізгі мәселесі – адам мәселесін байыптылықпен өткір түрде алға тартып, адамның өнегелі қасиеттері туралы ілімді дамытады, адам баласының иман тұрғысынан жетілуінің адами қағидаларын қозғайды, философиялық, эстетикалық, этикалық тұрғыдан адамның таным қабілеттері мәселелерін қарастырады.

Абай философиясының ортасында адам, сондықтан ойшылдың бүкіл рухани ізденістері мен ойлары соған бағытталған. Ойшыл адамның рухани қалыптасуының жолдарын іздей тұра осы мақсатты адам экзистенциясының басты мәселесі ретінде түсінеді. Абай адам болмысының мәнін білімде көреді, әсіресе, жүре келе танитын ақиқатты білімде. Ақиқатты білім тек рационалды біліммен шектелмейді, ғылыми танымнан бөлек адамға рухани таным қажет, ізгілікті тани білуі керек.

Түйін сөздер: жан, ар, руханилық, ұят, ақыл, ғылым.

Yelubayev B.K.,
Ramazanova A.H.

**Anthropological issues in
philosophy Abay**

The creative legacy of Abai richly philosophical ideas he put forward the forward main philosophical doctrine for him – this is the human philosophy, he studied the spiritual and moral values of the person, and also spoke about the spiritual exaltation of man, considered the problem of the philosophical, ethical, aesthetic knowledge.

The main subject of philosophizing of Abay is the person, to it spiritual searches and reflections of the thinker are reduced. The philosopher painfully looks for a way of formation of the person spiritual, this purpose is defined by it the main maintenance of a human ekzistention. Abay defines essence of the person, his nature and appointment in knowledge, and first of all in knowledge of truth that is the acquired quality of the person. The knowledge of truth isn't limited to purely rational knowledge as except scientific knowledge are necessary penetration of the moral beginning, knowledge of virtue here.

Key words: Soul, honor, spirituality, conscience, reason, science.

Елубаев Б.Қ.,
Рамазанова А.Х.

**Антропологические проблемы
в философии Абая**

В своем творческом наследии Абай рассматривает основную проблему философии – проблему человека, он размышляет о его духовно-нравственных ценностях, а также духовном возвышении человека, рассматривает проблемы философского, этического, эстетического познания.

Главным предметом философствования Абая является человек, именно к нему сводятся духовные поиски и размышления мыслителя. Философ мучительно ищет путь становления человека духовного, данная цель определяется им главным содержанием человеческой экзистенции. Сущность человека, его природу и назначение Абай определяет в знании, и прежде всего в знании истины, что является приобретаемым качеством человека. Знание истины не ограничивается чисто рациональным знанием, так как, кроме научных познаний, здесь необходимы проникновение нравственного начала, знание добродетели.

Ключевые слова: душа, честь, духовность, совесть, разум, наука.

**АБАЙ ФИЛОСОФИЯ-
СЫНДАҒЫ
АНТРОПОЛОГИЯЛЫҚ
МӘСЕЛЕЛЕР**

Өмір, дүние, адам, уақыт туралы ойлаудан әрбір қазақ бағыт сілтер принциптерді бүкіл әлемдік әдебиеттен, даналықтан іздейтіні анық. Сонымен бірге ол, ең алдымен, қазақ даналығына, қазақ философиясына, ақын-жыраулар, би-шешендер мұрасына ден қоюы да заңды. Бәрі өзгеріп, жаңарып жатса да, адамның да, қоғамның да аяғынан тік тұрып, ілгері басуы үшін ғасырлар бойы қалыптасып, ұрпақтан ұрпаққа тарап келе жатқан өмір заңдылықтары бар. Олар өзгермейді, жойылмайды, құндылығын сақтап қалады. Осындай ережелер, қағидалар қазақ мәдениетінде де баршылық. Біз, ең алдымен, соларды игеріп, бойымызға сіңдіруіміз керек. Осы мақсатта Абай шығармашылығына тағы да үңілу қазіргі уақыт талабына сай, оларды тағы да сараптау біз үшін өмірлік қажеттілік болып табылады. Қазір жаһандану заманында қазақ қандай идеяны, идеологияны бетке ұстауы керек? Қайткен күнде қазақ маргинал халық болмай, ХХІ ғасырдағы ұлы көшке қазақ күйінде, дербес халық күйінде, өз тілімен, ділімен, әдет-ғұрпымен, мәдениетімен, өнерімен ілесе алады. Бұл қазіргі кездегі алдымызда тұрған ең өзекті мәселе, әлеуметтік тапсырыс. Осы сұрақтардың жауабын қазіргі заман мәдениетін, ғылымын, білімін, өнерін меңгерген Абай мұрасынан таба алады. Абай мұрасы бүгінгі, ертеңгі қазақ үшін ғұмыр бойы оқып үйренетін сабақ болатын оқулық іспеттес.

Данышпан ойшыл, өз заманынан озық туған ғұлама ХІХ ғасырдың өзінде жалпыадамзаттық құндылықтардың мәні жайлы терең ой түйіп, біртұтас қазақ этносының, ұлысының тұтастығы, оның ұл-қыздарының тағдыр-талабы бірлікте және татулықта болуы жайлы толғанды. Ол қазақ даласына еніп келе жатқан кез келген қоғамның таптық бастауы болады деген догмалық қағидаға қарсы үн көтерді. Бұл қағида бойынша қоғам қарама-қарсы таптардан, қанаушылар мен қаналушылардан ғана тұрады, мұндай жағдайда ұлттық бірлікті іздеуді ақылға сыймайды делінді. Сөйтіп мұның өзі мемлекеттік үстемдік құралы ретінде пролетариат диктатурасы мүддесін туғызды. Осы бір әлеуметтік әділетті, бейбіт және адамгершілікті қоғам құруды мақсат тұту Қазақстанда шексіз қасіретке, байырғы тұрғындардың жаппай қырғынға ұшырауына, зұлматқа әкеп соқтырды. Әрқашан таптық импе-

ративтерге, олардың үстемдігіне қарсы болған Абай осы зобалаңды алдын ала көре білді. Ақын туындысы қатаң таптық көзқарас негізінде қарастырылды, оның шыққан тегі ақынды кедейшіл немесе жұмысшы жазушылары сапында қарастыру мүлдем жоққа шығарды. Абай шығармашылығын жалпыадамзаттық тұрғыдан зерттеуге көшу оның философиясының әлеуметтік-мәдени және дүниетанымдық негіздерін түсінуге, шығармаларының тылсым сырлы бояулары мен қайнар көздерін ашуға, ұлы ұстаз ұсынған идеялардың құпия сырларын танып білуге, қазақ халқының шынайы тарихындағы, тағдыры мен дамуындағы ақынның орны мен рөлін, маңызын пайымдауға мүмкіндік береді. Бүгінде Қазақстан басқа да тәуелсіз елдер сияқты тарихи жол айрықта тұр. Абай өмір сүрген ғасыр XIX ғасыр ортасындағы қасіреттен құтылудың жолын нұсқаған «Қара сөздері» өсиеті мен асыл ойлары бүгінгі XXI ғасыр табалдырығында тұрған осы кезеңде, оның экономикалық, саяси және рухани жағынан шиеленіскен сәтінде де өз мәнін жойған жоқ. Демек, таптық көзқарастан, тоталитарлық идеялогиялық мұраттарынан бастау алған, жалпыадамзаттық құндылықтарды жоққа шығарған дүниетанымдық ұстындарымыздың түбірімен өзгертуіміз керек. Мұнда қазақ халқының ауыз әдебиеті, жазба мұралары, араб, парсы және түрік мәдениеті, орыс поэзиясы мен прозасы, Еуропа мәдениеті, әлеуметтік ғылымдар мен философия маңызды рөл атқарады. Дүниетанымның бұл сан-салалы қайнар көздері қазақтың жаңа ағартушылық философиясының негізін салды. Өз философиясының Батыс пен Шығыс дүниетанымымен қанықтырған Абай алғаш рет қазақтың қоғамдық ой тарихында даму және қозғалыс идеясының мәнін түсінді. Бұл көзқарас тұрғысынан ол өз халқының тағдыры мен болашағын, қазақтардың мәдени-шаруашылық нұсқасын өзгерту мүмкіндіктерін, ондағы көшпенді, отырықшы және жартылай көшпенді шаруашылық әдістерінің орнын пайымдады, қоғамның рухани, саяси, экономикалық өмірін қатаң сынға алды. Келешекте қазақ этносының даму жолдарын болжап, ғылым мен білімнің қоғам дамуындағы орны, еңбектің тіршілік көзі ретіндегі маңызы жайлы ойларын халық талқысына салды. Өз халқының тағдыры, ұлттық рухы, бостандығы, мінез-құлқы ұлы ақынды ерте толғандырды. Ол қазақты мақтанш тұтты және оған көңілі толмай налыды, этностың имандылыққа жетуі жайын ойлап мазалан-

ды. Абай философиясының негізгі мәселесін Батыстағыдай сана мен материаның, болмыспен ойлаудың арақатынасы түрінде қабылдаған жоқ, бұл оның жалпыадамзаттық көзқарасын айқындап берді. Ол үшін философияның негізгі және басты мәселесі – адам. Бұдан оның философиялық жүйесінің антропологиялық сипатын шынайы адам өз дүниетанымының тірегі еткенін көреміз. Абай адамды бүкіл дүниенің қуатты қайнар көзі деп білді, сондықтан оны бүкіл философияның мәні мен шыңы деп таныды. Ол тіптен адамды құдайға бағалап және жеке адамды жан-жақты жетілген әмбебап, толық адам деп қарастырды. Абай үшін адам мәселесі негізгі философиялық мәселе болып табылады, осыдан оның ізденістерінің этикалық бағытын түсінеміз. Толық, жетілген адам – арлы, адамгершілік қасиеті жоғары, еңбекқор, білімді, сабырлы, иманды, қанағат пен ұятты білетін, танымды, игі жүректі болуға тиіс. Ол өз халқын осыған шақырды, адамдарды өзім деп, жат деп, бай мен кедей деп бөлмеуге, іріткі салмауға, жалпыадамзаттық ізгілікке үндеді. Адамдар арасындағы достық пен сүйіспеншілік – құдай алдында жауап беретін пенде үшін ең басты қасиет. Ол діннің маңызын, әсіресе шарифатты мойындады. Әйтсе де, оның құдайы өз жүрегінде ұялады, түйсік тереңінде болды. Сондықтан да, ол діннің мәнін түсінумен, шарифат шарттарын орындаумен шектелмей, тереңдеп жүйелі оқуға ұмтылуды уағыздады.

Исламның қазақ даласындағы жетістіктері мен нығаюына орай жаңа заманға байланысты араб, парсы, түрік тілдеріндегі білім көздеріне Абай ерекше көңіл аударды. Өзінің айырықша қабілетінің арқасында өз бетімен жүйелі түрде оқып, араб, парсы тілдерін игереді. Отырардан шыққан және Шығыстың екінші ұстазы атанған алғашқы кәсіпқой философ, ғұлама ғалым әл-Фараби философияның барлық саласы бойынша 164 трактат жазған. Біз олардың отыз шақтысын ғана білеміз, қалғандары әлемнің әр түкпірінде шашылып жатыр. Осыған байланысты орта ғасырлық араб-парсы тіліндегі философиялық еңбектер мен араб мәдениетінің, жалпы араб-мұсылман Шығысының Абайдың дүниеге деген көзқарасын қалыптастырып, дамытуда соңғы кездерге дейін абайтануда қалыптасқан пікірден әлдеқайда елеулі болғандығын ерекше атау орынды. Бұл тұрғыда біздің рухани арналарымыздың, негізгі көздерінің бірі – араб-мұсылман Шығысымен арадағы алтын көпір секілді деп есептеуге боларлық «Әл-Фараби және Абай» сынды келелі тарихи сабақтастық

мәселесінің белгілі үндестіктер табылатындығы хақ. Қазақ даласындағы ой тарихы үздіксіз жүріп жатуы заңды процесс.

Соңғы уақытта бұл мәселені тереңдей оқып-білуге ұмтылыс байқалуда. М. Мырзахметовтың еңбегі үлкен қызығушылық туғызады. Зерттеуші көбінесе Абайдың философиялық көзқарасының қайнар көздері Шығысқа көбірек саятынын атап көрсетеді, «Шығыс ойшылдары мен ақындарының идеяларын игеру Абайдың көзқарасының гуманистік жақтарының қалыптасуына әсер етті». «Әл-Фараби және Абай» проблемасының қойылуы маңызды әрі қажетті болып табылады.

Араб мәдениеті, арабтық-мұсылмандық Шығыс – бұл әл-Фараби мен Абай үшін бірдей рухани бастау, олардың арасын жалғастырар арқау, үндестік, кейбір идеяларының бір-біріне тіл қатып тұрғандығы, байланыстылық болғандығын растайды. «Әл-Фарабидің этикалық ойлауының бастауы сұлулық пен бақытқа адамның жетуі...» [1]. Атап айтсақ, Абайдың және барлық қазақтың ағарту ісінің этикалық-әлеуметтік тұжырымдамасы өз бастауын адамды бағалау, оның бақыты мен адамдық болмыстың мәнін қарастырудан алды. Абай мұрасы «ұлы ақынның шығармашылығының өзегінде жатқан әсемдікке ұмтылумен бейнеленеді», – деп академик Ә. Х. Марғұлан әділ бағалаған болатын.

Әл-Фараби мен Абайдың жердің жаратылуы туралы ойлары, космогониялық және космологиялық түсініктері үндес. Әл-Фараби өзінің математикалық трактаттарында «8» санына баса назар аударған, ал Абай «Сегіз аяқты» жазған. Әл-Фараби: «Әрбір адамның әлемде (дүниеде) өз орны бар» десе, Абай оны жаңғыртады: «Сенде бір кірпіш дүниеге» [2]. Идеялардың мұндай өзектестігін жалғастыруға болады «Әл-Фараби және Абай» проблемасын зерттеумен шұғылданушы А. Машанов екі ойшылдың арасын тарихи сабақтастықпен жалғастырушы әл-Фарабидің философия, музыка, жаратылыстану ғылымдары туралы трактаттарына кеңірек тоқталған мұсылман-діншіл Шахабутдин Маржани деген пікірге келеді. Ш. Маржанидің шәкірттері Абайға медреседе оқыған жылдарында дәріс берген. Абайдың Маржаниды көп оқығандығы жөнінде мәліметтер бар [3]. Бұл мәселе нақтылауды әрі байыпты зерттеуді талап етеді, бірақ оның қойылуының өзі маңызды және қажетті, өйткені араб-мұсылмандық Шығыстың, сондай-ақ әл-Фарабидің Абай дүниетанымына ықпалы – проблеманың әлі жете зерттелмеген жағы.

Абайдың шығармашылығында философиялық, этикалық, танымдық және әзіл-сықақ, кеңес беру түрінде жазылған қара сөздер маңызды орын алады. Онда ойшылдың мәні мен мақсаты, адам тіршілігінің негізі туралы түсініктері іштей қабысқан. Мұнда философ ақын адамдардың рухани толысуын, адамдық қасиеттер жүйесін, әлеуметтік этика мен қоғамды көркейтудің жолдарын көрсетпекші болды. Таза философиялық терминдерге бой ұрмай әлеуметтік топтағы адамдарға жетілуді түсінікті түрде ұғындырып, қоғамдық сананы айқын да бейнелі түрде жеткізді. Оның сөздері қазақтың жүрегіне өтімді, өйткені ол ұлттық психологияның негізіне, барлығын да тарихи жадында сақтап қалған халықтың ойына бағытталған. Абай ойы қазақ арасында зор мәнге ие болып, күнделікті өмірде қолданылатын мақал-мәтел дәрежесіне көтерілді. Абай шығармашылығындағы адам мәселесі зерттеу барысында әлеуметтік философияға айналды. Ақынның қоғамға, оның құрылымына көзқарасы, ұлттық бірлік туралы зерделі ойы, рулық, тайпалық жаулықты жою, сайлау, билер соты жайлы, пікірлері ұлттық сананың өсуіне өріс ашты. Өзінің ағартушылық философиясына сәйкес ол әлеуметтік жаңару тек білім арқылы ғана мүмкін болады деп есептеді. Білімді адам әрқашан парасатты, жақсы-жаманды ажыратады, ал надан адам әкесін, шешесін, барлық туысы мен жақынын арқасынан бір қаққан алғашқы орыс чиновнигіне сатып жібереді. Абайдың мұраттары мен мүдделерін одан әрі дамытып, жаңа қоғамдық саяси жағдайға толықтырып, нақтылап, өмірлік істерінде ұдайы қолданған көптеген шәкірттері болды. Олардың ішінде көрнектілері: Шәкәрім Құдайбердіұлы, Әлихан Бөкейханов, Міржақып Дулатов, Ахмет Байтұрсынұлы және басқалар.

Абу Хайян ат-Таухиди айтқандай «адам, адам үшін мәселеге айналды». Бұл, әрине Абай философиясына антропологиялық сипат береді, бірақ Абайдың философиялық антропологиясының өзіндік сипаты бар ерекше философиялық ілім, жүйе болып табылады. О.А. Сегізбаев Абайдың антропологиялық философиясын Фейербахтың философиялық жүйесімен салыстыра отырып, екеуінің де философиясының ең басты мәселесі адам болғанымен, арасында ұқсастықпен қатар сапалық айырмашылық бар екендігі туралы ой-тұжырымға келеді. Л. Фейербах «Гегель философиясына сын» деген еңбегінде: «Табиғат асқазанның жай ғана шеберханасын жасап қойған жоқ, сонымен қатар ми сарайын орнатты, ол тіл ғана берген жоқ, дыбыстардың

үйлесімділігін есту үшін құлақ, жарық көру үшін көз берді» [4, 128], – деп айтса, Абай отыз сегізінші сөзінде Алла: «...Адам баласын құрт, құс, өзге хайуанаттар сипатында жаратпай, бұл гүзәл сипатты беріп, екі аяққа бастырып, басын жоғары тұрғызып, дүниені көздерлік қылып өзге хайуандар секілді тамақты өз басымен алғызбай, ыңғайлы екі қолды басқа қызмет еттіріп, ауызына қолы ас бергенде, не ішіп не жегенін білмей қалмасын деп, иісін алып ләззаттанғандай қылып ауыз үстіне мұрынды қойып, оның үстіне тазалығын байқарлық екі көз беріп, ол көздерге нәзіктен, зарардан қорғап тұрарлық қабақ беріп, ол қабақтарды ашып жауып тұрғанда қажалмасын деп кірпік жасап, маңдай тері тура көзге ақпасын деп, қаға беруге қас беріп, оның жүзіне көрік қылып, бірінің қолынан келместей істі көптесіп бітірмекке, біреуі ойы, біреуі ұқтыраралық тіліне сөз беріп жаратты» [5, 87], – дейді. Бірақ Фейербах адам табиғи құбылыс болғандықтан, оның адамгершілік, әдептілік сипаты оның табиғи мінімен анықталады деп есептегендіктен оның антропологиялық философиясы адамнан Құдайға өтеді. Ал хакім Абай үшін адамды жаратқан Құдай болғандықтан, адамның бойындағы адамдық табиғатпен емес, Аллаға деген сеніммен, махаббатпен анықталады. Сондықтан Абайдың философиялық антропологиясы Құдайдан адамға өтеді.

Абайдың философиялық антропологиясының келесі өзіндік ерекшелігі дүниежүзілік философияда, әсіресе Шығыс философиясында кең тараған «әмбебап адам», «жан-жақты жетілген адам» ілімінің көптеген нұсқаларының ішінде (герметизм мен гностицизмдегі Антропос, Каббаладағы Адам Кадмон, маздаизм мен зоростризмдегі Гейомарт, Ежелгі Үндінің діни философиясындағы Пуруша, Ежелгі Қытай философиясындағы шэн жэнь, соның ішіндегі Конфуцийдің элеуметтік идеал болып табылатын цзюнь-цзы, арабтілдік мұсылман Шығыс философиясындағы әл-инсан әл-кәмил және ортаазиялық жәуанмәрттік ілімдер) өзіндік орны бар. Абай адам мен кісі мәселесін жан-жақты, ауқымды қарастыру арқылы, өзінің кісілік философиясы арқылы жан-жақты жетілген «толық адам» тұжырымын негіздеді. «Толық адам» ілімі тұрғысынан Абайдың өзінің қаншама «толық», жан-жақты жетілген адам екендігіне тағы да көзіміз жетеді. Абайдың «толық адам» тұжырымында басқа философиялық жүйелермен сабақтастық, байланыстылық бар екендігін байқауға болады. Мұның өзі оның қаншама жан-жақты білімді, парасатты философ екендігіне

көз жеткізеді. Мысалы, ортағасырлық Шығыс мұсылман философиясының ірі өкілдерінің бірі әл-Газалидің пікірі бойынша, Құранда айтылғандай, адам Алланың көшірмесі, оның көмескі бейнесі. Адам да Алла сияқты көреді, естиді... Абайдың «Қара сөздерінің» 38-сөзінде де осы жайлы айтылады: «... Алла Тағалаға ұқсай алам ба деп, надандық бірлән ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасы бірлән емес, соның соңында болмақ. Оның үшін Алла тағаланың сипаттары: Хаят (тіршілік), Ғылым, Құдірет (күш), Басар (көру), Сәміг (есту), Ирада (тілеу, қалау), Кәләм (сөздер), Тәкин (болу). Бұл сегізінен Алла тағалағыдай кәмәлат – гәзәмәт (жетісу, үлкен) бірлән болмаса да, пендесінде де әр бірінен өз халінше бар қылып жаратыпты» [5, 82-83]. Абайдың пікірінше Аллаға тән негізгі сегіз қасиет бар: тіршілік, ғылым, күш, көру, есту, тілек тілеу, сөз, бар болу. Осы қасиеттер адамға да тән, бірақ олар Алланың бойындағыдай жетілмеген. Егер бұл қасиеттер адамда да жетілген күйінде болса, онда Алла мен адамның арасында айырмашылық болмас еді.

Абайдың пікірінше, жәуанмәрт, яғни, жан-жақты жетілген толық адамға үш негізгі қасиет: шындық, ізгілік, даналық тән болуы керек. Осыған байланысты 38-сөзінде Абай былай деп жазады: «Енді біздің бастағы тағриф (тану) бойынша құдай тағала ғылымды, рақымды, ғадәлетті құдіретті етті. Сенде бұл ғылым, рақым, ғадәлет үш сипат бірлән сипаттанбақ: ижтиһадің (талап) шарт еттің, мұсылман болдың, һәм толық инсаниятың (адамгершілік) бар болады. Белгілі жәуанмәрттік үш хаслат (сипат) бірлән болар деген сиддық (шындық), кәрәм (ізгілік), ғақыл (даналық) – бұл үшінден сиддық, ғадәлет болар. Кәрәм шафағат болар, ғақыл мағлұм дүр, ғылымның бір аты екендігі, бұлар әр адамның бойында Алла табарақа уатағала тәхмин (шама, шамамен) бар қылып жаратқан. Бірақ оған рауаж (реттеу, пайдаға асыру) беріп гүлдендірмек, бәлкі адам өз халінше кәмәләтқа жеткізбек, жеһәтінде болмақ» [5, 91].

Ал пенде мәселесіне келетін болсақ, ол Абайдың айтуынша, өз басында еркі жоқ, барлығына тәуелді – байқұс. Пенденің бүкіл өмір болмысы жан сақтауға бағытталған, оның алдына қойған тілек, мақсаты – мал табу, тамақ пен киім, мансап пен атақ. Пенде жеке басының қамы үшін, жан сақтау үшін арын сатуға дейін барады. Аяқтап келгенде пенденің өмірлік мақсаты – мал табу, тамақ пен жан сақтау үшін арын сатуға дейін барады. Пенденің өмірлік

мақсаты – өзінің қара басының қамы ғана. 38-сөзінде Абай айтқандай, пенденің «толық адам» болуына Алла ерік берген. Бірақ, адам әруақытта да Алланың берген еркін дұрыс пайдалана алмаған, көп жағдайда пендешілік жасап, шайтанның торына түсіп отырған. Абай «мұңлы шайтан құдайдың қуған жаны», – деп шайтан дүниетанымына зер салған. Абайтанушы ғалым Ғарифолла Есімнің пікірі бойынша, ақынды қызықтырған шайтанның бейнесі емес, оның мұңға батуы, ал оған кінәлі адам: «Дүниеге мұң әкелген Адам, оған дейін әлемде мұң болмапты. Сонда да адамның болмысында тек адам шындық сияқты ірі қасиеттерден ғана емес, өзгеге мұң әкелген, қайғы әкелген шайтандықтың да болғаны. Шайтан деген ұғым адамға дейін болмаған. Демек, дүниеге ізгілікті де, зұлымдылықты да әкелген – адам» [6, 95]. Сонымен, Абай үшін адам болмысы ішкі қайшылықтарға толы күрделі құбылыс.

Абай өзінің көптеген өлеңдері мен «қара сөздерінде» пендеге тән әдепсіздік, әділетсіздік, надандық, арсыздық, пара және пәлекорлық, мақтаншақтық, менмендік, арамдық және т.б. теріс қасиеттері туралы жиіркенішпен, ренішпен айтса, жан-жақты жетілген толық адамға тән адамгершілік, ізгілік, шыншылдық, білімділік, әдептілік пен әділеттілік, қайраттылық пен төзімділік, имандылық сияқты көптеген қасиеттеріне жан-жақты талдау жасап, адамның өз бойында осы қасиеттерді бар мүмкіндігінше жетілдіру қажеттігін айтады. Неғұрлым тұжырымдалған түрінде Абай осы ойын 38-сөзінде жалғастырады: «... Құдай тағаланың жолы деген жол ниһаятсыз (өлшеусіз) болады. Оның ниһаятына ешкім жетпейді. Бірақ сол жолға жүруді өзіне шарт қылып, кім қадам басты, ол таза мұсылман, толық адам делінеді. Дүниеде түпкі мақсатың өз пайдаңа болса, өзің ниһаятылысың, ол жол құдайдың жолы емес. Ғаламнан жиылсын, маған құйылсын, отырған

орныма ағып келе берсін деген ол деген ынсап? Не түрлі болса да, я дүниеңнен, я малыңнан гадаләт, шапағат секілді біреулерге жақсылық тигізбек мақсатың болса, ол жол – құдайдың жолы. Ол – ниһаятсыз жол, сол ниһаятсыз жолға аяғыңды берік бастың ниһаятсыз құдайға тақырып хасил (жақындық табу) болып хас (нағыз) езгу құлдарынан болмақ үміті бар, өзге жолда не үміт бар?...

Күллі адам баласын қор қылатын үш нәрсе бар. Сонан қашпақ керек: әуелі – надандық, екінші – еріншектік, үшінші зұлымдық деп білесің.

Надандық – білім-ғылымның жоқтығы, дүниеден еш нәрсені оларсыз біліп болмайды.

Білімсіздік хайуандық болады.

Еріншектік – күллі дүниедегі өнердің дұшпаны. Талапсыздық, жігерсіздік, ұятсыздық, кедейлік – бәрі осыдан шығады.

Залымдық – адам баласының дұшпаны. Адам баласына дұшпан болса, адамнан бөлінді, бір жыртқыш хайуан хисабына қосылады.

Бұлардың емі халқына махаббат, халық ғаламға шапқат, қайратты тұрлаулы, гадаләт ісінің алды-артын байқарлық білімі, ғылымы болсын» [5, 98-100].

Абай философиясының негізгі мақсат-мүддесі – әр пендені адам ету, оны пенделік жолдан құтқару. Абайдың пікірі бойынша, адамның кісі ретінде қалыптасуында орта және тәрбие өте үлкен рөл атқарады.

Абайдың «толық адам» ілімі – адам, адамилық, адамгершілік принциптеріне негізделген. Абайдың осы мәселені өзінің терең мағыналы философиялық жүйесінің орталық, өзекті мәселе ретінде алуы оның өз халқының бойында адамилықты дамыту, тәрбиелеу, адамның өмірінің соңына дейін өзінің адамдық қалпын сақтай алуы, бір сөзбен айтқанда «адам болуын» тілеген ой-толғанысының, жүрек қобалжуының нәтижесі деп қарау керек.

Әдебиеттер

- 1 Мұхамеджан Қ.Ш. Философия. Семинар сабақтарға және өзіндік жұмысқа әдістемелік нұсқау. – Алматы: АЭЖБИ, 2007.
- 2 Философия: Жоғары оқу орындарының студенттеріне арналған оқулық // құраст. Т. Ғабитов; ауд. Б. Сатершинов. – Алматы: Қаржы-Қаражат, 2002. – 352 б.
- 3 Философиялық сөздік / Ред. кол. Р.Н. Нұрғалиев, Ф.Ф. Ақмамбетов ж.б. – Алматы, 1996. – 480 б.
- 4 Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. – М., 1956. – Т.1.
- 5 Абай. Қара сөз. Поэмалар. – Алматы, 1993.
- 6 Есім Ф. Абай ағартушы болған ба?// Есім Ф. Сана болмысы. – Алматы, 1996.

References

- 1 Мұхамеджан Қ.Ш. *Filosofija. Seminar sabaqtarға zhөne өзindik zhұmysқа әdistemelik nұsқаu.* – Almaty: AJeZhBI, 2007.
- 2 *Filosofija : Zhоғарғы оқu оryndaryнұң studentterine арналған оқулық // құрастырған Т. Fаbitov аударған В. Satershinov.* – Almaty: Қарзhy-Қарazhat , 2002. – 352 b.
- 3 *Filosofijalyқ sөzdik.* –/ Red.kol: R.N. Nұrғaliev, F.F. Ақmambetov zh.b. – Almaty, 1996. – 480 b.
- 4 Fejербah L. *Izbrannye filosofskie proizvedenija. V 2 t.* – M., 1956. – T.1.
- 5 Abaj. *Қара sөz. Pojemalar.* – Almaty, 1993.
- 6 Esim F.. *Abaj ағartushy болған ба?// Esim F. Sana bolmysy.* – Almaty, 1996.

Сұлулық, әдептілік, білімділік, сезімділік, ерлік, даналық – бәрі де жеке адамның меншігінде емес, ең алдымен, елдің, халықтың еншісі.

Өзі таза адам өзгеге күйе жаға алмайды. Күйе жағу үшін өзінде күйе болу керек.

Адалдық: өзі алданса алданар, өзі ешкімді алдамас.

Ғабит Мүсірепов

Қалдыбай Қ.Қ.,
Абдрасилов Т.Қ.

**Дін философиясындағы
тұлға мәселесін зерттеудің
алғышарттары мен
праксеологиялық бағдарлары**

Kaldybay K.K.,
Abdrassilov T.K.

**Praxeological movements
and directions in the study of
personality in the philosophy of
religion**

Қалдыбай Қ.Қ.,
Абдрасилов Т.Қ.

**Перспективы и
праксеологические
направления в изучении
проблемы личности
в философии религии**

Бұл мақалада қазіргі заманғы дін философиясындағы зерттеу бағдарларын және шешілуі тиіс өмірмәнділік мәселелердің алдағы уақыттағы келбетін құрастырдық: қоғамдағы діннің орны мен қызметтері қайта қаралуы тиіс; дінге сенген тұлға келбеті қандай болуы қажеттігінің заманауи үлгісі зерттелуі тиіс; қазіргі заманғы кванттық физика, кванттық психология, синергетика ілімі, әлемнің голограммалық моделі т.б. ашылған ғылыми жаңалықтар мен ұстанымдар дін философиясындағы адам мәселесіне қатысты жаңа мәселелерді шешу; діни сенімге қатысты қайшылықты мәселелерді, діндегі тұлға туралы күрделі ұстанымдарды, зайырлы қоғам мен діннің арақатынасындағы келіспеушіліктер мен шешілуі тиіс сауалдарды т.б.

Түйін сөздер: дін, философия, адам, руханилық, моральдық құндылықтар.

In this article we have developed research directions in modern philosophy and image problems of meaning in life, which needs to be addressed in the future: to be reviewed the role of religion and its services in a modern society; should address new issues relating to human problems in the philosophy of religion and related to new scientific discoveries and positions, such as, modern quantum physics, quantum psychology, the theory of synergy, a holographic model of the world, etc.

Key words: religion, philosophy, human, spirituality, moral qualities.

В данной работе рассматриваются исследовательские направления в современной философии и образ проблем смысла жизни, которые требуют решения в будущем: должно быть пересмотрено место религии и ее услуг в современном обществе; следует решить новые вопросы, касающиеся проблемы человека в философии религии и связанные с новыми научными открытиями и позициями, такими как современная квантовая физика, квантовая психология, учение о синергетике, голографическая модель мира и т.д.

Ключевые слова: религия, философия, человек, духовность, моральные качества.

**ДІН ФИЛОСОФИЯ-
СЫНДАҒЫ ТҰЛҒА
МӘСЕЛЕСІН
ЗЕРТТЕУДІҢ
АЛҒЫШАРТТАРЫ МЕН
ПРАКСЕОЛОГИЯЛЫҚ
БАҒДАРЛАРЫ**

Кіріспе

Адамзат руханиятының эволюциясы тұтастай алғанда дүниені тануға бағдарланған интенционалды беталыс болып табылады. Бұл үдерісте өзін орталық алаңға шығарған адами сана мен рух таным объектісін екіге ажыратқандығы белгілі, біріншісі сыртқы дүние болса, екіншісі, адамның өзі. Осы ұстаным көне дәуірлердегі мифологиялық кезеңнен бастап, бүгінгі күнге дейін сақталып келе жатқан мәңгілік бағдар деуге де болады. Философия мен дін тарихының өн бойына сіңірілген адам туралы пайымдаулар бүгінгі заманға дейін толастаған жоқ және өзектілігін жоймайтындығы хақ. Дегенмен, әрбір кезең адамды әр қырынан қарастырды. XX ғасыр философиясындағы адам мәселесі де өзіндік жаңаша пайымдаулар мен әртараптанған бағыттар бойынша түптеп келгенде, бір арнаға келіп тоғысты: адам өмірінің мәні мен оның сыртқы ортада өмір сүруі.

Олай болса, біз қарастырып отырған тақырып – дін философиясындағы адам мәселесі тарихи тұрғыдан талданған және қазіргі кезең бойынша таразыланған тұжырымдарды негізге ала отырып, болашақта бұл мәселе қандай бағыттар бойынша өрбуі тиіс екендігі туралы пайымдаулар жасауымызға болады. Бұл тұста, біз алдымен, дін философиясындағы тұлға мәселесін зерттеудің перспективаларының тиімді және күрделі тұстарын ашып көрсетуіміз қажет. Тиімді қырлары, біріншіден, бізге, діни философия тарихы бойынша адам мәселесінің зерделенген тұстары дискурстық-сұхбаттық түрде құрылған рухани қор болып табылады. Екіншіден, соңғы жылдардағы зайырлы қоғам үлгілері дінді бейтараптанған рационалды түрде таразылауға мүмкіндіктер ашады. Үшіншіден, философиядағы жалпы адам мәселесі туралы толғаныстар бүгінгі күнге дейін әртараптанған бағдарда өрбігендігіне байланысты оның сан түрлі қырларын ашуға әдіснамалық мүмкіндіктер ашылып отыр. Төртіншіден, соңғы уақыттардағы футурологиялық зерттеулер мен болашақтың модельдерін жасаудың ғылыми технологиясының қарыштап дамуы біз қойып отырған мәселені толығырақ аша түсуге ыңғайластырылады.

Ал күрделі қырларын былайша тиянақтап көрсетуімізге болады. Біріншіден, адамзаттың руханияттық тарихында діни философия қарыштап дамығанмен, дін философиясы онымен салыстырғанда айтарлықтай деңгейде дами алмағандығына байланысты қиыншылықтар туындайды. Екіншіден, зайырлы қоғам үлгісі құрылғанмен, қоғамдық бұқаралық, тіпті теориялық санада да діни пайымдаулар жеткілікті, бірақ дін туралы пайымдауларға ашық жол беріле бермейді, нақтырақ айтқанда, дін әлі толық сынауға және парасатты-бейтарап тұрғыдан талдануға мүмкіндігін аша алмай отыр. Үшіншіден, үш әлемдік дін мен әр түрлі ұлттық діндердің, бұлардың ішіндегі сан түрлі діни бағыттардың пайда болуы, тіпті оның ішінде дәстүрлі емес секталық бағыттардың өрбуі, біз үшін қайсысын таңдау мүмкіндігімізді тым кеңейтіп жібереді. Төртіншіден, қазіргі адамзат қоғамында, біздің елімізде де, жалпы дін туралы пайымдаулардың қайсысы болмасын сынға ұшырауға бейім болып келеді.

Дегенмен, осындай қайшылықты-күрделі жағдайларға қарамастан, жоғарыда айтылғандай тиімді қырларын негізге ала отырып, қойылып отырған мәселемізді әрі қарай зерделеудің бағдарларын былайша анықтап алуды жөн көрдік:

– болашақтағы діннің даму аясындағы адам мәселесінің ішінен тұлғалық келбетті ажыратып ала отырып, оны қоғамдық өмірмен, заманауи өзгерістермен байланыстыра қарастыру;

– қойылып отырған мәселе бойынша футурологиялық болжамдар жасау;

– осындай талқылануы тиіс тұғырларды праексеологиялық негізде талдау, яғни, өмірмәнділік-тәжірибелік қырларын үнемі назарға алып отыру т.б.

Осы мәселелерді талқыламас бұрын, әлемдік діни сана мен теориялық пайымдаулардың бүгінгі күнгі беталысын анықтап алуымыз қажет.

1. Қазіргі таңдағы философия, оның ішінде қазақстандық философиялық дискурстарда жалпы дін философиясы туралы ізденістер әлі күнге дейін өзектіленбей келеді. Себебі, ізденушінің өзіне қатысты алғанда, феноменологиялық тұрғыдан келгенде, діни сана дінге философиялық қырынан келумен ыңғайласа бермейді. Сондықтан да, ізденушілер діни философияны дамытумен немесе апологетикамен, діни идеологиямен шұғылданады.

2. Діни сана мен дінге сенуші тұлға дінді өзінің өмірмәнділік-экзистенциалдық шарттарына ыңғайластырып жібергендей беталыстар-

ды байқауға болады. Адамзат діни ережелердегі қарапайым этикалық ұстанымдарды мойындағанмен, оны сол қалпында толықтай жүзеге асырып отыруға әлі де қауқарсыз болып отыр. Бұны жер бетінде қазіргі өркениеттік адамзат қоғамындағы әр түрлі қақтығыстардан бастап, іргелі соғыстардан-ақ көруге болады.

3. Дінге сенуші тұлға дін мен ғылым, дін мен өркениеттік талаптар, дін мен ұлттық дәстүрлер арасында ауытқып, түрлі қайшылықтарға кездеседі [1]. Бұл түптеп келгенде, психоанализдік тұрғыдан келгенде, адасу мен оқшаулануға жуықтайтын адамның дағдарыстанған діни көңіл-күйін беріп отыр. Тұлға дін мен басқа руханияттық салалармен өмірлік тәжірибелер арасындағы үйлесімділіктің толық нұсқаларын таба алмай отыр деуге де болады.

4. Діни мәтіндер қазіргі қоғамдағы ақпараттардың көптігіне байланысты көпшілікке түп нұсқадан таныс бола алмай отыр. Герменевтикалық тұрғыдан келгенде, діни ақпараттарды таратушылар мен діни идеологтар діни мәтіндерді өзінің түсінгеніндей деңгейде таратып отыр. Себебі, бұқаралық сана діни мәтіндермен толықтай түп нұсқадан танысуға құлықсыз немесе уақыт ағымының тығыздығына байланысты мүмкіндігі жоқ деуге де болады. Сондықтан да, діндегі тұлға дінді насихаттаушылардың үлгісіндей болуы қажеттігімен ғана шартталған.

5. Тұлғаға тек дін ғана емес, бүгінгі таңда басқа да ықпалды ақпарат көздері де ықпал етеді. Сондықтан да тұлға, дінге деген сенімнің өзіндік үлгісін жасап алуға тырысуда. Бұл тіптен, атомарлық түрде әрбір тұлғаға сай келетін әр түрлі сенім үлгісін құрумен айналысуына алып келеді. Олай болса, жалпы діни қағидаттар мойындалғанмен, әркімнің ішкі жан-дүниелік сенімдері бар [2]. Мысалы, ахимсаны ұстанған үнді халықтарындағы таза дін иелері, сенімге берілген дәулеттілер мен сол елдегі күнкөріс жағдайының төмендігіне байланысты аштан өліп жатқандарды салыстырып көруге болады.

Бұл беталыстарды қорытындылай келе, біз мынадай түйін жасай аламыз: «діндегі тұлға бүгінгі күні де толықтай өз орнын таба алмағандығына байланысты, дін философиясы бұл мәселені әлі де тереңірек зерделеп нақтылай түсу қажет». Бірақ бұл тұста, дін философиясындағы адам мәселесінің жалпы теориясы мен діндегі адамның нақты тәжірибелік қыры тұтас қарастырылуы қажет екендігін ескеріп отыруымыз қажет. Сонымен қатар, бұл өзекті мәселе тым жалпы, өйткені оның нақты және әмбебаптанған

абсолютті дұрыс үлгісі құрылуы мүмкін емес дегуге де болады.

Сондықтан, біз мынадай зерттеу үлгісін ұсынамыз.

1. Дінге деген сенімнің, діндегі адамның орнының, дін мен адам, дін мен қоғам қатынасының, зайырлы қоғам үлгісінің жалпы нұсқалары философиялық тұрғыдан негізделуі қажет [3]. Нәтижесінде аталған мәселелер бойынша іргелі тұжырымдама жасалуы қажет. Бұл тұжырымдама, біріншіден жалпы әдіснамалық-теориялық бағдар болуы тиіс. Екіншіден, заңдыққықтық түрде міндеттелмеген, бірақ мораль ретінде адамның ішкі дүниесінің талаптары бойынша орындауға тиістілігімен өлшенуі тиіс. Үшіншіден, бұл тұжырымдама ғылыми дискурс үшін ашық болуы қажет.

2. Қоғамдағы діннің орны мен қызметтері қайта қаралуы тиіс. Мысалы, діннің адамдар арасындағы қатынастарды реттейтін қызметі бүгінгі таңда өзінің ролін толықтай атқарып отырма деген сауалды негізге алсақ, іргелі ізденістер сұраныстарына кезігеміз. Біз осы тұста, мысал үшін, діннің қоғамдағы руханияттың барлық саласын үйлестірушілік қызметін ұсынар едік. Атап айтқанда, қоғамдық өмір мен ғылымды, тұлғаның қалыптасуы мен өмір шындығындағы қайшылықтарды т.б. дін өзара және дін өзімен байланыстыра отырып, үйлесімділік жасайды деп пайымдауымызға болады.

3. Дінге сенген тұлға келбеті қандай болуы қажеттігінің заманауи үлгісі зерттелуі тиіс. Жоғарыда атап өткендей, қазіргі тұлға дінге сенімнің қандай дәрежеде болуы тиіс екендігін өзі таңдап алады, сол себепті дінге деген сенімнің деңгейіне байланысты тұлғаралық келіспеушіліктерден бастап, әр түрлі топ аралық, тіпті мемлекет аралық түсінбестіктер мен шиеленістер туындауда. Сондықтан, дін философиясы діндегі қазіргі заманғы тұлғаның орнын ашып беру бойынша ізденістер жүргізуі тиіс.

4. Қазіргі заманғы кванттық физика, кванттық психология, синергетика ілімі, әлемнің голограммалық моделі т.б. ашылған ғылыми жаңалықтар мен ұстанымдар дін философиясындағы адам мәселесіне қатысты жаңа мәселелер тауып беріп отыр. Атап айтқанда, адамның жаны мен рухы, о дүние, азап шегу т.б. көне дәуірлерден бері толғанылып келген мистикалық мәселелер постпозитивистік тұрғыдан алғанда, мистикалық «қабығынан босанады». Сондықтан да, болашақтағы дін философиясындағы адам мәселесі осындай

күрделі ахуалдарды шешуді жолға қоюы тиіс деп санаймыз.

5. Діни сенімге қатысты қайшылықты мәселелерді, діндегі тұлға туралы күрделі ұстанымдарды, зайырлы қоғам мен діннің арақатынасындағы келіспеушіліктер мен шешілуі тиіс сауалдарды т.б. «жабық» қалдырмай, оны ашық философиялық дискурс алаңына шығару керек. Мысалы, «дінге деген сенімді ұлғайту мен күшейту фанаттыққа алып бара ма, егер алып баратын болса, онда неліктен діндер қоғамдық өмірде насихатталып отыр, әлде сенімнің өзіндік формасы бар ма?» Біз осы тұста, ислам діні бойынша бірнеше мысалдар келтіре аламыз: «бала намазды бүгінгі қоғамда неше жас-тан бастап оқу керек», «ислам діні мен ұлттық дәстүр арасындағы кейбір сәйкес келе бермейтін тұстарды қалай шешуіміз қажет», «біздің зайырлы қоғамның ұлттық үлгісі қандай болуы тиіс» т.б.

Зайырлы қоғам үлгісі бойынша тұлға қалыптастыруда жалпы бағдарлар белгілі болғанмен, нақты ұстанымдар жоқ дегуге де болады және әлі шешілмеген түйінді тұстар да бар. Мысалы, «буддизмдегі нирвана, христиандық монахтар, исламдағы сопылық т.б. аскеттік өмір бүгінгі таңда қандай деңгейде болуы тиіс, әлде ол баршаға тұтас қажетсіз тек қана санаулы адамдарға тән тұрмыс қалпы болуы тиіс пе, адамзат тұтастай аскеттік идеалға түссе не болмақ, онда оны неге насихаттаймыз» деген сияқты түйткілді мәселелер легі туындайды. Дін болмысы жөнінен қашан да, өзін насихаттауды қажет етеді және оны сұранып тұрады, ал зайырлы қоғам тұлғасы оны насихаттамауы тиіс. Бұл қайшылық қалай шешімін таппақ.

Келесі кезекте, дін философиясындағы тұлға мәселесін зерделеудің праексеологиялық бағдарларына тереңірек ену қажеттігі туындайды.

Мен-Тұжырымдама негізінде. Дін философиясы тарихында, тұлға мен діннің арақатынасын үйлестіруге ұмтылған және тұлғаның кемелденуін дінмен тығыз байланыстырған әр түрлі бағыттар мен көзқарастар қалыптасқандығы белгілі. Бірақ кейбір идеялар тұлғаның діннен азат болуы туралы қорытындыға келіп, еркін-ойға, тіпті атеизмге қарай бет бұрған еді. Кейбір ұстанымдар бұның жеңілдетілген келісімді үлгісін паш етті. Осы тұста, біз қандай жолды таңдап аламыз деген нақты және күрделі сауалдар туындайды.

Эпикурдың тұлға үш қорқудан азат болуы қажеттігі оның ішінде құдайдан қорықпау туралы «атеизмнің жұмсартылған үлгісі» деп айтуға болатындай ұстанымы қазіргі адамзат қоғамында

«айтылмайтын-жасырын» кейіпке түскен тәрізді. Нақтырақ айтқанда, қазақы түсінік бойынша пайымдасақ, «күдайдан қорықсаңшы» деген императив орындала бермейтін тәрізді. Бұған қазіргі заманғы моральдік құлдыраулар мен әділетсіздіктер, әр түрлі шағын қақтығыстардан бастап, соғыстарға дейінгі зұлымдықтар мысал бола алады. Біз әрине, барша адамзатқа сауалнама жүргізбесек те, жалпы алғанда, бір қарағанда қазіргі таңда дінге сенбейтін тұлға жоқ деуге де болады[4]. Бірақ адамзаттың рухани-моральдік құлдырау беталысы нақты объективті беталысқа айналып отырғандығы жасырын емес. Бұл шындап келгенде, «күдайдан қорықпағандықтың» көрінісі болып саналады.

Осыдан Мен-Тұжырымдамадағы идеалды-Мен және Нақты-Мен арасындағы сәйкессіздік туындайды. Бұның ислам дініндегі жағымсыз мағынасы мұнафықтық деген арнайы атаумен беріледі. Сондықтан да келешектегі дін философиясының праексеологиялық қыры – Идеалды Мен болмағанмен де Нақты-Меннің өзінің бұндай екіге айрылуын зерделеу және оның шешімін ұсыну болып табылады.

Кемелденген тұлға бейнесі бойынша. Қазіргі таңда әлемдік руханиятта тұлғаның құндылығы мен мәртебесі хақындағы ойтолғамдар мен ұсынылған пікірлер, тұжырымдар саны да артып келеді. Сондықтан да, дін философиясы бойынша тұлғаны қалыптастырудың тәжірибелік-өмірмәнділік қырлары қандай деген іргелі сауал туындайды. Егер де, діни персонализм оны діни философиялық негізде ашуға беталған болса, келесі кезекте, дін философиясы тұрғысы сұранып тұрған қажеттіліктердің бірі болып отыр. Біздің ұлттық таным түсінігімізде тұлғаның өзіндік бір келбетін жасау мұраттары бар, оның өзін дінмен байланыстырылған және таза діни деп екіге бөлуімізге болады. Ал жалпылама түрде жіктесек, саяси-әлеуметтік тұлғалар (хан, би т.б.), физиологиялық-биологиялық тұлғалар (баһадүр), діни-рухани тұлғалар болып ажырайды.

XX ғасырдың басында педагог Н. Манаев тұлға бойынан табылуы тиіс көркем мінездерді: Аллаға илану, тәуекел қылу, уәдеге тұру, сабырлы болу, мәрт болу, ұятты болу, шын сөзді болу жинақтауына дейінгі ой-пікірлер ислам дінімен орайластырылған таза діни сипатта болса, әл-Фарабидің қайырымды қала тұрғынынан бастап, Абайдың Адам бол идеясына дейінгі ойтолғамдар таза діни емес, бірақ ислами дәстүрлерден мүлде тыс та қарастырылмайды. Осыдан-ақ, қазіргі заманғы тұлға үшін ұсынылған бірнеше

нұсқалар бар екендігін көруге болады: сопылық ағымдағы таза діни тұлға, діннің қағидаттарын алған көркем мінезді тұлға, дінді мойындай отырып, басқа да рухани қасиеттерді жинақтаған тұлға, дінге қатыссыз алынған жалпы адами тұлға. Мәселе, осы тұста өрби түспек. Ендеше, біз мынадай түйін шығара аламыз: осы тұлғалардың келбетін біріктіре, тұтастандыра отырып, реконструкциялап, аралық буын мен зайырлы қоғам үлгісіне сай келетін тұлғаны жасап шығару мұраттарын жолға қою қажет және жоғарыда айтылған «діни кемел тұлға» бейнесін әлемге паш етіп, өзіміздің ұлттық нұсқамызды барша адамзатқа үлгі ретінде ұсыну.

Сонымен қатар, басқа да діндерде тұлға бейнесін жасауға деген талпыныстар болған жоқ емес. Мысалы, буддизм, индуизм сенімдерінде де тұлғаның өзіндік руханиланған-толерантты пішімін сомдау және ол тәжірибеде еркін қолданылатындай болуын қадағалау, тіпті осы мұраттар бойынша қазір де үнді халықтарында оны өмір салтына айналдырып, сақтап отырғандар жетерлік. Дұрыс кіріспе, дұрыс ой, дұрыс сөз, дұрыс әрекет, дұрыс өмір салты, дұрыс назарға алу. Бұл жол, жүру керек жолды көрсететін ой өрісін береді, білім береді, ол таулыққа, жоғары білімділікке алып барады.

Интеллектуалды тұлға бойынша. Қазіргі таңдағы адамзаттық өркениет «адам ресурсы», «адам капиталы» деген сияқты тұлғаның таза прагматикалық тұрғыдан құрылған қоғам үшін маңызды субъект екендігін паш етуде. Бұнда тұлғаға қажетті аса маңызды сапалардың бірі – интеллектуалдылыққа қарай беталыс басты орынға шығарылады. Бұл үрдіс бүгінгі Қазақстан қоғамында интеллектуалды ұлт қалыптастыру саясатымен келіп ұштастырылады. Әйтсе де, осы тұста, діннің орны, дінге деген сенім дәрежесі, білім мен дінді ұштастырудың тым болмаса жалпы бағдарлары толық арнайы тұжырымдама ретінде қарастырылмаған деуге де болады. Жалпы алғанда, «интеллектуалды тұлға» ұғымының мазмұнына көп жағдайда, интеллект, ақыл, зиялылық, білімділік, ғылыми пайымдаушылық т.б. енгізілгенмен, руханилық, оның ішінде діни жағы қарастырылмаған деуге де болады. Себебі, зайырлы қоғамда дін мемлекеттен бөлінгендіктен, діниден басқа әлеуметтік институттар діни сана мен сенім мәселесімен шұғылданбайды. Бірақ, діннің мемлекеттен бөлінуі, зайырлы қоғам дінді аластататын «жасырын атеизм» де емес екендігі белгілі жайт. Олай болса, тәжірибелік және осы өмірге лайықталған, заман талабына сай келетін

интеллектуалды тұлғаға келесі кезекте, діни сенім қырын қалай кіріктіруге болады деген маңызды сауал туындайды. Өйткені, рухани-адамгершіліксіз дайындалған интеллектуалды тұлға жалпы қоғам үшін аса қолайлы емес, тіпті кей жағдайда қауіп те тудыруы ықтимал. Бір қарағанда бұл мүмкін емес модель сияқты болып көрінеді, бірақ осы тұста, орта ғасырдағы түркі ойшылдарының дін мен білімді, дін мен ғылымды, дін мен өмірлік мақсаттарды кіріктіре білген нұсқаларын қайта еске түсіруімізге болады. Бұдан, дәл сол орта ғасырдағыдай нұсқаны ұсыну қажет деген ұғым тумайды, рухани интеллектуалды тұлғаны қалыптастырудың үлгілері болуы тиіс екендігі және бар екендігі туралы пайымдаулар жасауға болады. Жалпы әлемдік руханияттық кеңістігіне шолу жасасак, дүниежүзілік ғалымдар мен философтардың көпшілігі дінді жоққа шығармаған екен. «Философия адамды бақытты қылатын іс-әрекеттен тұрады. Егер де дәрі денеміздегі жараны жақсартпағанға дейін оның ешқандай пайдасы болмағаны сияқты, рухымыздағы қайғы-қасірет пен ауруларды жоқ етпегенге дейін философия еш нәрсеге жарамсыз болмақ», – деп пайымдалған пікірлерді назарға алсақ, бұл тұста философияның, оның ішінде біз талдап отырған дін философиясының ролінің зор екендігін бағамдай аламыз [5].

Осыдан интеллектуалды тұлғаның қандай діни сенімді таңдау керектігіне, оның көп мүмкіндіктерінің бар екендігіне байланысты *дінаралық толеранттылық бойынша тұлға мәселесі* туындайды. Тұлға мәселесімен айналысатын гуманитарлық ғылымдар да, барлық діндер де пайда болғаннан бастап, тұлға мәселесін назардан тыс қалдырған жоқ. Дегенмен, жалпы адамзатқа идеал ретінде ұсынылатын және баршамен келісілген тұлға келбеті бүгінгі күнге дейін жасалған жоқ деуге де болады. Оның дінге қатысты себептерінің бірі – көп түрлі діннің болуы және олардың канондарында тұлғаны әр түрлі сомдау. Түптеп келгенде, қазіргі адамзаттық діни руханияттық әр түрлі сенімдегі тұлғаға қатысты – діни толеранттылық туралы түйінге келді. Бұл үлгі бүгінгі таңда Қазақстанда мультикультурализм аясында өрбіп келеді [6].

Бірақ бұл бір қырынан нақты, әрі оңтайлы, конвенционалистік ұстаным болғанмен, екінші бір қырынан алғанда, абстрактілі болып келеді. Себебі, толеранттылық қай кезде төзу керек, қай кезде төзбеу керек екендігінің үлгісін айтып бере алмайды. Сондықтан да ол, кей сәттерде этиканың өзіне қайшы келеді. Мысалы, «намыс»

пен төзімділіктің кей тұстарда қайшы келетін жақтары да бар. Бұл дінге қатысты айтқанда да қылаң беретін ахуал.

Бірақ «Түсіністік философиясы» бойынша толеранттылықтан басқа жол жоқ болып табылды. Әрине, қазіргі өркениетті қоғамда тарихтағыдай крест жорығы сияқты іргелі қақтығыстар жоқ деуге де болады, бірақ діннің жат бағытта тармақталуынан әлеуметтік қақтығыстар туындап отырғандығы жасырын емес. Бұл дінаралық толерантты тұлға бейнесін оның өкілдерінің мойындай бермейтіндігіне алып келеді. Осыдан, біз, қандайма болмасын дінге деген бетбұрыс басталған сәттен-ақ, алдымен, тіпті ең алдымен, діни толеранттылық қасиетке ие болуға басымдылық беруіміз қажет екендігін көре аламыз. Бұдан мынадай логикалық түзілім алынады: «діни тұлға – діни толеранттылыққа міндеттелген тұлға». Яғни, шеткі тәртіппен айтқанда, толеранттылықты үнемі ұстануға өзіне-өзі бұйрық бере алмаған дінге бет бұрған болашақ сенім иесі – сенім иесі ретінде мүлде мойындалмауы тиіс немесе ол сенім иесі емес. Демек, болашақта дінге деген сенім күшейген сайын, дін қоғамда қуатталған сайын, соғұрлым діни толеранттылық да қуатталатындай қатар жүріп отыруы тиіс, бір-бірінен ажырағысыз ұстанымдарға айналуы тиіс.

Волюнтаризмдік ұстаным бойынша тұлға келбеті. Адам еркі мен еркіндігі де дін мен философияның пайда болуымен, өркендеуімен қатар жүріп отырған іргелі мәселелердің бірі. Бірақ көп жағдайда, діни философия адам еркі мәселесін көбірек қозғаса, дін философиясы адам еркіндігі туралы пайымдауларға жақынырақ болған еді. Бүгінгі таңда еркіндік шеңберін кеңейткісі келетін адам, дін мен оның шарттарынан, талаптарынан да азат болуды қалайды. Сондықтан, әлеуметтік уақыттың тездеуіне, заманның ықпалына, бос уақыттың құндылыққа айналуына т.б. бейсаналы түрде байланыстырған адам еркі мен еркіндігі діни ережелер мен шарттарды толықтай орындай бермейді. Бұл баршаға ортақ жалпы адамзаттық көрініс болмаса да, беталыстық сипаты бар және шешімін табуды қажет ететін дилеммаға айналуы ықтимал құбылыс. Яғни, «дінге сенім деңгейі, оның орындалуы тиіс шарттары адам еркіндігін шектей ме, шектемей ме – шектесе, дінге сенімнің дәрежесі төмендей ме, ал шектемесе, неліктен діни салттарды орындау қуатталмай жатыр» деген мәселелер пайда болады. Бұл – «сеніммен еркіндік (уақыт)» – қатынасын тудыратын праксеологиялық мән адамның абсолютті

еркіндікке ұмтылысы мен дін арқылы шектелген еріктің адам болмысына тағайындалған қатынасының бар екендігін білдіреді [7]. Демек, болашақта ғылым мен техника дамып, адамзат өркениетке ұмтылған сайын, адам еркіндігін кеңейткен сайын, дінге сенім қандай формаларға ауысуы ықтимал екендігін тиімді тұрғыдан шешіп беретін діни өмір салтындағы өзіндік ережелер құрылуы тиіс деп айта аламыз.

Келесі кезекте, бұндай тәжірибелік мәселелерді шешуді жалпы әдіснамалық бағдарларын былайша тиянақтап көрсетуімізге болады:

1. Интеграциялық-дифференциациялық. Дін философиясымен басқа салалар бірігіп, мәселені ғылымдар интеграциялық тұрғысынан шешу. Мәселені нақтылай қоя отырып, ғылыми дифференциация тұрғысынан шешу, яғни, дін философиясын, тіпті, оның тереңдетілген салаларын тереңдету.

2. Экстерналистік-интерналистік. Дін ғылымның дінді зерттеуіне діни тұрғыдан ықпал етсе, ғылым дінді зерттеуде өзіндік ғылыми бағдарынан да айнымайды. Дінді зерттеу алдымен, діни білімдерді қажет етеді, бұл тұста, осы білім экстерналистік сипат алады, дін иесі де дін туралы ғылыми тұжырымдар айту үшін ғылымды меңгеру керек, бұл ғалымдардың интерналистік бағдарын күшейте түспек.

3. Сциентизмдік-антисциентизмдік. Ғылымды танымның абсолютті биік мәртебесінен түсіруге бет бұрған постпозитивизм бағыты руханияттың басқа да салаларын онымен қатар қояды да, олардың арасындағы иерархиялық қатынастардың жалған екендігі туралы пайымдаулар жасауына сәйкес, дінді де, оған сенімді де мәртебелі құндылық ретінде бағалай отырып, дін мен қоғамдық ғылымдардың өзара кіріктірілген, үйлестірілген ұстанымы бойынша зерделеу.

Қорыта айтқанда, діннің рухани және материалдық практикалық мақсаттарын шешуді қолға алатын осындай *инструменталистік* ұстаным әсіресе, дін философиясының дін психологиясымен, дін әлеуметтануымен, дін феноменологиясымен т.б. салаларымен бірлесе отырып, қолға алатын праексеологиялық бағдарлар және шешімін табуы тиіс заманауи ахуалдар болып табылады. Бұл тұста, шешімі табылмайтын не-

месе метафизикалық мәселелердің өзін нысанаға ала отырып, оларды верификациялап-фальсификациялау қажеттігі маңызды іс. Бұл позитивистік верификациядан кейінгі қайта верификациялау болуы тиіс. Мысалы, жоғарыда айтқандай, мәңгі «жан» ұғымы болашақта қайта зерттелуі тиіс проблема болса, «құдай бар ма, жоқ па» деген сауал метафизикалық проблема болып шығады. Яғни, проблемалардың қойылуы мен оларды верификациялауда ғылым этикасы қолданылуы тиіс. Бұл сайып келгенде, нақтырақ айтқанда, «дін философиясындағы адам мәселесін зерделеудегі ғылым этикасы» деген арнаға келіп тоғысады да, сенімді құндылық ретінде құрметтеу және дін иелерімен конвенционалистік ұстаным арқылы екі тарапты өзара бітістіретін болады. Олай болса, толеранттылық екі жақты өзара тараптардың бір-біріне деген төзімділігі арқылы жүзеге асуы тиіс.

Қорытынды

Бұл тарауда ХХ ғасырдағы дін философиясы туралы пайымдаулардағы адам мәселесінің қарастырылуына талдаулар жасалып жүйеленді. Қазақстандағы дін философиясындағы адам мәселесін зерделеу барысында, алдымен қазақ дүниетанымы тарихындағы ойшылдардың қойылып отырған мәселеге қатысты идеялары сарапталды. Содан соң қазіргі Қазақстан қоғамындағы дін философиясының өзекті мәселелері ұсынылды.

Дін философиясындағы адам мәселесі жай ғана теориялық зерттеулер емес, ол бүгінгі таңдағы қоғамдық өмірдің көптеген мәселелерін шешуге ықпалдасатын маңызды ізденістер екендігін негізге ала отырып, «оның болашақтағы бағдарлары қандай болуы тиіс» деген сауалдар тастап, зерттеу бағдарының бірнеше нұсқалары көрсетілді. Бұл қойылып отырған мәселелердің тұрмысмәнділік және праексеологиялық болуына баса назар аударылды. Бұлар бір қырынан, дін философиясындағы адам мәселесін зерттеудің болашақтағы мәселелер ауқымын ұсынса, екінші бір қырынан қоғамдағы келешектегі туындауы ықтимал құбылыстар ескеріліп, іргелі әлеуметтік мәселелерді шешудің бағдарлары ретінде ыңғайластырылды.

References

- 1 Bulekbayev S.B., Kaldybay K.K., Abdrasilov T.K., Nassimov M.O., Paridinova B.Zh., The Role of Religion and Security in the World of East and West. World Applied Sciences Journal 25 (4): 568-573, 2013. ISSN 1818-4952© IDOSI Publications, 2013 DOI: 10.5829/idosi.wasj.2013.25.04.13300.568-573 p. Scopus.
- 2 Abdrasilov T.K., Kaldybay K.K., Nassimov M.O., Paridinova B.Zh. Security of Religious Aspects: Main Problems. Middle-East Journal of Scientific Research 16 (6): 828-832, 2013
ISSN 1990-9233© IDOSI Publications, 2013 DOI: 10.5829/idosi.mejsr.2013.16.06.11838
828-832 p. Scopus.
- 3 Kaldybay K.K., Abdrasilov T.K., Nassimov M.O., Paridinova B.Zh., Bulekbayev S.B. Spiritual and Moral Component of World Religions in the Education of Modern Youth. World Applied Sciences Journal 24 (12): 1605-1609, 2013. ISSN 1818-4952© IDOSI Publications, 2013. DOI: 10.5829/idosi.wasj.2013.24.12.23292.1605-1609 p. Scopus.
- 4 Damien Keown. Buddhist Ethics A Very Short Introduction. Published in the United States by Oxford University Press Inc. – New York, 2005. – 143 p.
- 5 Taylor A.E. Epicurus. – London, 1911. – P. 121 p.
- 6 Hick J. Philosophy of Religion, Englewood Cliffs. – New Jersey: Prentice – Hall, 1990. – 339 p.
- 7 Thomas G.F. The Relation of Philosophy and Religion // The Philosophical Review. – 1946. – 55 p.

Ким Л.М., Борецкий О.М.

**Понятие интеллекта
у аль-Фараби и современность**

В статье рассматривается проблема интеллекта и его видов в трактате «Рассуждения Второго Учителя аль-Фараби о значениях (слова) интеллект» выдающегося мыслителя арабского Востока. Авторами подчеркивается актуальность анализа аль-Фараби смысла и сущности интеллекта в контексте современности. В этой связи возникает главный вопрос, на который необходимо найти правильный ответ – о различиях между сознанием (мышлением) и разумом (интеллектом). Авторы показывают, что разум (интеллект) нацелен на поиски того, что необходимо и даже неизбежно в определенном смысле, а мышление (сознание) способно «конструировать в воображении», следовательно, свобода имеет две формы: осознанную необходимость и осознанную возможность. Человек разумный и Человек мыслящий – не синонимы, данный тезис приобретает сегодня особую значимость для различения понятий «интеллектуальная нация» и «мыслящая личность».

Ключевые слова: интеллект, разум, рассудок, мышление, виды интеллекта, способности интеллекта, интеллектуальная нация, мыслящая личность.

Kim L.M., Boretsky O.M.

**Definition of Intellect by
al-Farabi and Modern Times**

This article reviews the issue of intellect and its types in the work of the outstanding thinker of the Arabic world «Reasoning of the Second Teacher Al-Farabi on the meaning of (the word) intellect». The authors highlight the relevance of Al-Farabi's analysis of the meaning and gist of intellect in the modern context. The main question the correct answer to which is to be found is the difference between the consciousness (thinking) and the intellect. The authors demonstrate that the intellect is aimed to search for what is needed and even inevitable in a way, whereas the consciousness is capable to «build constructions in one's mind», accordingly, freedom takes two forms which are the conscious necessity and the conscious opportunity. A homo sapiens and a thinking individual are not synonyms. Nowadays this thesis has a special meaning to distinguish between the meanings an «intellectual nation» and a «thinking individual».

Key words: intellect, brain, mind, thinking, types of intellect, intellectual capacity, intellectual nation, thinking individual.

Ким Л.М., Борецкий О.М.

**Әл-Фараби іліміндегі
интеллект ұғымы және
қазіргі кезең**

Мақалада Шығыстық араб ойшылының интеллект және оның түрлері туралы жазылған «Екінші ұстаз әл-Фарабидың интеллект сөзінің мағынасы туралы» трактаты қарастырылады. Авторлар әл-Фарабидың интеллектің мәні туралы талдауларының қазіргі кезеңдегі өзектілігін атап өтеді. Осыған орай сана (ойлау) мен ақыл (интеллект) арасындағы айырмашылық туралы сұрақ туындайды. Авторлар ақыл (интеллект) нақты ұғымда қажетті және міндетті болатынды іздеуге бағытталғандығын, ал ойлау (сана) «елестетуді құраушы» екендігін көрсетеді, олай болса еркіндік екі форма иеленеді: саналы түрдегі қажеттілік және саналы түрдегі мүмкіншілік. Саналы Адам мен ойлаушы Адам – синонимдер емес, берілген тезис қазіргі күні «интеллектуалды ұлт» және «ойлаушы тұлға» ұғымдарын айыра білу үшін ерекше маңызға ие.

Түйін сөздер: интеллект, ақыл, ой, ойлау, интеллектің түрлері, интеллектің қызметі, интеллектуалды ұлт, ойлаушы тұлға.

ПОНЯТИЕ ИНТЕЛЛЕКТА У АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В теоретических исследованиях известного арабского философа аль-Фараби весьма интересным представляется трактат под названием «Рассуждения Второго Учителя аль-Фараби о значениях (слова) интеллект» в переводе Б.Я. Ошурович. Насколько актуально понимание видов («способностей») интеллекта аль-Фараби сегодня? Чем отличается интеллект от мышления? Вопросы эти далеко не схоластические, поскольку, проходя сквозь призму идеологии, задают приоритеты государственной политики и формулируют желаемые с позиции власти человеческие способности.

Для начала приведем примеры интерпретации слов «интеллект» в некоторых изданиях:

1. Интеллектуальный – лат. Духовный, умственный, разумный, противоп.вещественный, плотский, телесный, чувственный (В. Даль. Толковый словарь. – М.: Гос.изд-во и нац.словарей, 1955. – Т. 2. – С. 46).

2. Интеллект (от лат. *Intellectus* – познание, понимание, рассудок) – способность мышления, рационального познания, в отличие от таких, например, душевных способностей, как воля, чувство, интуиция, воображение и т.п. (Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – С.210).

3. Интеллект – мыслительная способность, умственное начало у человека (С.И. Ожегов. Словарь русского языка. – М.: Рус.яз., 1987. – С. 204).

4. Интеллект (от лат. *Intellectus*) – ум, рассудок, разум; мыслительная способность человека (Современный словарь иностранных слов. – М.: Рус.яз, 1992. – С. 240).

Во всех приведенных примерах есть общий признак – интеллектом называется духовное свойство человека, которое синонимично понятиям «мышление», «ум», «рассудок», «разум», в противоположность эмоциям, чувствам, воображению, интуиции и т.д.

Аль-Фараби считает, что «слово *интеллект* употребительно в различных значениях. Первое, которым пользуются в просторечии, когда говорят о человеке, что он разумен. Второе – то, о котором постоянно спорят мутакаллимы, каждый понимая его по-своему... Третье... интеллект содержится в трактате Аристо-

теля «Доказательство». Четвертое – упоминается им же в шестой книге «Этики». Пятое – в трактате «О душе». Шестое – в «Метафизике» [1, с. 18].

Аль-Фараби подробно анализирует перечисленные значения слова «интеллект». Попробуем проследить логические построения мыслителя и провести параллели с современным пониманием интеллекта.

1. В обыденной речи, по мнению аль-Фараби, человека называют разумным (интеллект – разум) или неразумным. Разумна только добродетельная личность, обладающая верой, которая максимум своего поведения считает добро и не принимает зла. Если человек понимает, что такое добро и сознательно избегает зла, он «разумен», «сообразителен».

Аль-Фараби тонко подмечает, что некоторые люди не считают разумным того, кто совершает неблагоприятные поступки, творит зло, кто хитер и коварен, но это неверно, так как «сообразительность, проявленная во всем, что ему следует делать вообще», и есть разумность. Значит и нехорошие поступки разумны. Но, тем не менее, «...чаще всего в просторечии применяют слова «обладающий интеллектом» в смысле разумный и разумение в понимании Аристотеля – это «сообразительность к тому, что достойно делать в нужное время и в подходящих случаях. Следовательно, разумный является вместе с тем и добродетельным» [1, с. 19-20].

Не согласиться с данными выводами невозможно. Действительно, сегодня в обыденном мышлении бытует именно такое понимание – человек разумный тот, кто соответственно проявляет себя в различных жизненных ситуациях. Но что касается слова «интеллект», то оно больше связано с понятием «богатый знаниями, обладающий широким кругозором, умный».

2. У мутакаллимов свое отношение к слову «интеллект», утверждает аль-Фараби. С точки зрения религии высший разум способен принимать, утверждать, допускать, отстаивать то, что установлено большинством. Потому разумность понимается как нечто всеобщее, то есть как общепризнанное мнение.

И сегодня мы наблюдаем похожее отношение к разумности человека и его поступкам – конформизм, соглашательскую позицию. Быть, как все, не идти против, ведь «большинство не может ошибаться». Подчинение большинству – закон для многих людей, своего рода «стадный инстинкт». А ведь еще Сократ критически относился к мнению большинства, так как оно не всегда является верным.

3. В произведении Аристотеля «Доказательство» интеллект трактуется как «...способность души, благодаря которой человек получает достоверное знание универсальных, истинных и необходимых посылок... не путем аналогии и размышления, а от врожденной смекалки... не осознавая, откуда и как это к нему пришло» [1, с. 20]. Не вызывает ли данное положение у современного философа ассоциации с миром идей Платона, с врожденными идеями Дж.Локка, с априоризмом И. Канта? В полной мере.

Далее аль-Фараби пишет: «Эти-то послышки и являются основами умозрительных знаний». Человеку «врождена» способность к получению знаний, называемая любознательностью. Представляется возможным провести определенную аналогию с тем пластом человеческих знаний, которые носят название «фронезис» (по Аристотелю), то есть здравый смысл. Именно он и является базой, основой для получения и усвоения знаний более высокого (теоретического) порядка.

4. В «Этике» Аристотеля под интеллектом подразумевается «...та часть души, которая возникает из постоянного приложения ее к соответствующему ей ряду объектов. Это происходит со временем, с опытом» [1, с. 21]. Именно данная часть души позволяет оценивать достоверность или ложность знаний и имеет принципиальное значение для разумного человека. В таком понимании интеллекта важным является то, что в течение жизни, постоянно стремясь к познанию вещей, люди становятся более разумными, обогащаются все новыми и новыми знаниями, постигая суть вещей, стремясь «превзойти в том отношении друг друга». В конечном итоге, накопление знаний приводит к появлению авторитета, то есть к мнению такого человека безоговорочно прислушиваются, следуют его советам [1, с. 22].

Но, подчеркивает аль-Фараби, авторитет приобретается человеком только к старости, поскольку для процесса приобретения авторитета необходимо длительное время, то есть его надо заслужить путем упорного труда. Данный вывод неоспорим, уважение и даже благоговейный трепет вызывает человек интеллектуально развитый, духовно богатый, многознающий и многоопытный.

5. В трактате Аристотеля «О душе» им выделяются «четыре вида интеллекта: 1) потенциальный, 2) актуальный, 3) благоприобретенный, 4) деятельный» [1, с. 23].

Аль-Фараби последовательно разбирает эти виды интеллекта, попробуем проследить за ходом его мыслей.

Во-первых, «потенциальный интеллект – это некая душа, часть души, одна из способностей души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи» [1, с. 23]. Возможность абстрагировать, создавать нематериальные идеальные формы, по аль-Фараби, это процесс возникновения в потенциальном интеллекте «умопостижимых объектов интеллекции (ноумены)», которые становятся формами в самом этом интеллекте. Потенциальный интеллект – это «...субстанция, в которой реализуются эти формы».

Вероятно, можно сравнить потенциальный интеллект со способностью отражающей системы человека познавать (первая ступень), то есть отражать объективную действительность с помощью органов чувств. В гносеологии принято выделять три основные формы данной ступени познания: ощущение, восприятие и представление.

Во-вторых, когда умопостижимые объекты интеллекции становятся актуальными объектами интеллекции, потенциальный интеллект преобразуется в актуальный. Умопостижимые объекты интеллекции есть определенные формы в материальном мире, но, превращаясь в актуальные объекты интеллекции, они сами и их бытие меняются. Можно провести аналогию с современной теорией отражения, предположив, что аль-Фараби имел в виду, характерную особенность отражающей системы (разумный человек в данном случае) – она способна выделять нужную информацию об источнике воздействий и элиминировать ненужную информацию, тогда правомерно, что полученный в ходе осуществления этих двух сопряженных операций результат (категориальные характеристики актуальных умопостижимых объектов интеллекции) переосмысливается.

Далее, аль-Фараби отмечает: «в природе... существующих вещей заложена способность постигаться интеллектом и реализоваться в качестве форм этой сущности» [1, с. 27-28]. Таким образом, утверждается мысль о познаваемости мира.

В-третьих, благоприобретенный интеллект, рассматриваемый со стороны субъекта, выступает как реализация его способностей постигать, превращать форму внешних предметов в собственные формы. Актуальный интеллект – субстрат и субстанция благоприобретенного.

Аль-Фараби продолжает: «Наше утверждение, что данная вещь была вначале умопостижимой, означает, что материальные формы аб-

страгировались от своей субстанции, приобрели иное бытие, чем то, которое они имели прежде» [1, с. 30].

Переводя на современный язык, скорее всего здесь подразумевается способность человека с помощью разума создавать понятия с определенными значениями – знаково-символическая деятельность человека. И затем, на следующем этапе познания, осознание их сущности, вхождение в «мир смыслов», ведь «...то, что состоит их нематериальных форм, когда постигается интеллекцией, является бытием в себе и оно умопостижимо для нас» [1, с. 31].

Таким образом, аль-Фараби высказывает предположение о том, что благоприобретенный интеллект позволяет субъекту познания приблизиться к общечеловеческому, к культуре.

В-четвертых, деятельный интеллект «...представляет собой некую абстрагированную форму, которая никогда не была в материи и с нею совершенно не связана» [1, с. 33]. Благодаря деятельному интеллекту потенциально умопостижимые объекты интеллекции становятся актуальными и умопостижимыми. Значит деятельный интеллект «превращает» потенциальный интеллект в актуальный и в то же время он является и особым видом благоприобретенного интеллекта.

Деятельный интеллект является важным фактором, способствующим пониманию благоприобретенного интеллекта как уникальной познавательной активности человека, подтверждением творческого характера познания.

Следовательно, аль-Фараби провел анализ разделения мышления на рассудок и разум, которое наметил еще Аристотель (пассивный и активный разум).

Все вышеназванные четыре типа (вида) интеллекта тесно взаимосвязаны друг с другом, находятся в иерархическом единстве, обеспечивают человека необходимым набором возможностей для того, чтобы стать и быть разумным.

Позже И. Кант писал о трех стадиях познания: чувственности, рассудке и разуме. Органы чувств дают возможность отражать окружающий мир в ощущениях, восприятиях и представлениях. На этом основании рассудок создает понятия. Но, чтобы постичь объективную суть вещей, необходим разум, который не в состоянии в конечном итоге познать «мир вещь в себе». Таким образом, И.Кант четко разграничил функции рассудка и разума [2].

Аль-Фараби в своих размышлениях о способностях интеллекта гениально предвосхитил

великого немецкого философа, по существу раскрывая сущность тех же ступеней познания, что и И. Кант, но, называя их по-другому, – видами интеллекта. Однако, в отличие от И. Канта, аль-Фараби не противопоставляет рассудок и разум и верит в неограниченные возможности разумного познания объективной действительности.

Для современной теории познания размышления философов о рассудке и разуме имеют непреходящее значение. В гносеологии постепенно устанавливаются общепринятые различия данных категорий, под рассудком понимается умение последовательно и логически мыслить, правильно систематизировать и классифицировать разрозненные факты и явления, а под разумом, прежде всего, понимается активность, деятельный характер человеческого мышления – выявление противоречий в старой устоявшейся системе знаний и выдвижение новых идей, нахождение новых творческих решений.

В исследованиях способностей интеллекта аль-Фараби содержатся гениальные догадки о тождестве бытия и мышления, о двух ступенях познания (и переходе от чувственного познания к рациональному), о процессе формирования абстрактных понятий (о переходе от наглядно-образного к словесно-логическому мышлению).

Несмотря на то, что исходные основания учения аль-Фараби и его трактовки интеллекта носили в большей степени идеалистический характер, а также наблюдались противоречия и колебания между материализмом и идеализмом, тем не менее, в результате логических построений аль-Фараби пришел к важному выводу о вечности (бессмертии) разума (интеллекта) и его возможностях.

Аль-Фараби считает разум=интеллект универсальным свойством человека, которое способно прогрессивно развиваться, но из-за несовершенства современной философу науки и сильного влияния религии на все стороны жизнедеятельности людей той эпохи, аль-Фараби не смог довести до логического конца свое учение о познавательных способностях человека. Тем не менее, подчеркивая факт наличия неограниченных умственных способностей индивида и отстаивая возможность прогрессивного развития разума в течение всей жизни человека, а также предложив свою интерпретацию интеллектуальных способностей, аль-Фараби внес неоценимый вклад в современную науку.

Сегодня, в начале XXI века, вопрос о сущности интеллекта и отличии интеллекта от мышления возникает в связи понятием «интеллекту-

альная нация» в современной идеологической системе государства.

В этой связи необходимо отметить, как точно заметил Вацлав Гавел, что любая идеология – это объяснение действительности с позиции власти. Власть создает идеологемы и лексику, которые делают саму власть значимой и привлекательной в глазах широких масс.

Одна из основных задач власти – скрыть и смягчить те противоречия, которые делают ее неэффективной, в то время как главной ее задачей является как раз не скрытие, а реальное разрешение реальных противоречий конфликта интересов и поиск компромисса. Исходя из этой задачи – сокрытия и смягчения – власть и политическая идеология выполняют в общественно-иллюзорно-компенсаторную функцию, в некоторых случаях почти сливаясь с деятельностью религиозных институтов. Трансляция данного иллюзорного контента массовой аудитории осуществляется властью по отработанным (официальным) медийным каналам.

Важно отметить, что одной из идеологем (и мемом) политической риторики последнего десятилетия, впервые предложенной Президентом Н.А. Назарбаевым в 2008 году, стало понятие «интеллектуальной нации» [3]. В этой связи возникает вопрос о различии понятий «интеллект» и «мышление». Это различие неизбежно возникает, если открыть философию в её глубинном и подлинном измерении как науку о мышлении.

Для любого человека, не поверхностно постигающего сущность философии, вполне очевидно, что она занимается самой способностью мыслить в условиях, при которых мышление в принципе возможно. Также очевидно и то, что философ – это не киник с его экзотическим *arsvital*, а платоник, мыслитель в чистом виде. История философской мысли дает огромное число примеров таких мыслителей, на любой вкус и для всех поколений: Платон, Августин, Кант, Гегель, Ницше, Хайдеггер, Сартр, Бодрийар...

В первом приближении разница между сознанием (мышлением) и разумом (интеллектом) заключается в том самом противоречии, в котором, по Гегелю, и состоит критерий истины. Сознание может и должно себе противоречить (человек весь состоит из таких противоречий и парадоксов, включая главный экзистенциальный парадокс человека – это двойственность или амбивалентность – его природа), человек почти всегда не бывает тем, кто он есть, он может быть лучше или хуже себя, слабее или силь-

нее. В свою очередь, разум исключает любое противоречие, он «хомо-номичен», просчитывая все шансы и возможности. Именно поэтому его атрибут – вычисление. В то время как атрибутами мышления (сознания) являются изображение и воображение. Человеческий мир как мир свободного, спонтанного сознания, это мир воображения, иллюзий и грёз. Иллюзорное сознание, способное к самоактуализации – есть Человек. И поэтому любой Художник-творец как носитель определенного типа самоактуализирующегося иллюзорного сознания является в искусстве тем провокатором, который возвращает человеку человеческое, не позволяя умереть его антропологической способности к воображению, а значит, и к мышлению.

Разум (интеллект) – способность к целеполаганию, он аналитичен, расчётливо-математичен. Он находит средства и достигает цели. Разум способен помочь и помогает человеку выжить и обрести счастье. В наше прагматическое, утилитарное и меркантильное время Разум правит миром. Хотя не во всём и не всегда обладает возможностью предвидеть и предугадать, и всё чаще возникают серьезные проблемы, которые создаёт «заблуждающийся разум». Разум стремится к тому, чтобы знать, в то время как сознание – это то, чего нельзя знать заранее (М.К. Мамардашвили). Разум (интеллект) ищет необходимость, мышление (сознание) представляет себе возможность. Отсюда – две формы свободы: осознанная необходимость и осознанная возможность.

По точному выражению З.М. Какабадзе, человек есть его собственная возможность. Он живет на фоне возможности будущего иначе-действия, а значит в нем заложена онтологическая способность (и потребность, правда не всегда осознаваемая, рационально обоснованная) к ломке штампов и стереотипов. В этом смысле философия и является разочарованием, разрушением шаблонов и алгоритмов, иллюзий и соблазнов. Человек может мыслить, поскольку он имеет для этого возможность. Эту возможность ему дают фантазии, грёзы и мечты. Умение воображать, конструировать собственную реальность присуще нам в полной мере в отличие от животных, именно данная уникальная способность является мощным стимулом для развития науки, техники, производства. И в этом смысле – мечтать не только не вредно, но и крайне полезно.

Одна из немногих истин, к которой пришла философия XX века, состоит в том, что чело-

век – существо грезящее, воображающее. Не биологическое и не социальное, а асоциальное, не языковое, а сознательное. Оказалось, что сознание (мышление) по своей природе никак не связано с языком. Язык существует как способ социализации индивидов. Само же мышление, по замечанию М. Фуко, – это проблематизация предела, до которого возможно мыслить иначе. Если раньше, в историко-философской традиции мышление интересовали законы, основания и сущности, то сегодня оно мыслит о пределах возможного. Мышление из субстанциального стало (точнее, должно стать) виртуальным, из понятийного – парадоксальным, что очень важно для самой возможности и развития мышления.

Сегодня у нас очень много людей религиозных и очень мало людей верующих. И точно также – много людей разумных и очень мало людей мыслящих. Разум очень быстро подменил мышление так же, как цивилизация подменила культуру. Прагматика очевидности вытеснила хаос грёз. Повседневность и «духовная буржуазность» (Н. Бердяев) победили метафизику. Метафизика стала бесполезной. Мышление как плавание в океане недисциплинированной фантазии стала угрозой надёжности реального счастья, что в своё время предвидел Кант, употребив термин «мизология» (нелюбовь к мышлению), сад радостей земных на мышлении не построишь, для этого нужен интеллект.

В понимании природы мышления (не говоря уже о культуре мысли) человек за последние 200 лет не продвинулся ни на шаг вперёд. 24 глава «Критики чистого разума» так и остаётся «тёмными аллеями» в этом вопросе. На чём держится трансцендентальная схема (как её называет И. Кант), с помощью которой категории рассудка «переваривают» человеческий опыт, до сих пор остается тайной, загадкой. В полной мере ясно лишь то, что схема работает благодаря продуктивной способности воображения. Именно она «питает» и наши чувства и наш рассудок. Но вразумительного толкования способности воображения, её онтологии, нет ни у И. Канта, ни у последующих мыслителей, включая М. Хайдеггера.

И если принять воображение за отправную онтологическую характеристику человека (Человек – существо воображающее), то быстрее и во всём ее разнообразии феноменологию воображения можно найти в современной массовой культуре, и, прежде всего, – в кинематографе, которую вслед за известным произведением Терри Гилиама, можно назвать «Воображари-

умом доктора Парнаса». Феноменологии здесь действительно много, но философской рефлексии – никакой. По сути, весь воображаемый мир, который во всех красках и виртуальных образах создал и продолжает нам создавать кинематограф, есть лишь повод обратиться к потайным истокам человеческой природы, воображения и мышления. Пока же мы смотрим «как сквозь тусклое стекло», гадательно и вероятно,

оставаясь той «ночью мира», которой Гегель и определил человека.

Указывая на отличие интеллекта от мышления как двух различных в своем качестве способностей, мы тем самым ставим вопрос, на который важно найти ответ сегодня: предполагает или исключает установка на формирование интеллектуальной нации наличие в культуре и обществе мыслящей личности?

Литература

- 1 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 429 с.
- 2 Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2015. – 880 с.
- 3 Глава государства инициировал проект «Интеллектуальная нация – 2020» // <https://www.zakon.kz/103061-glava-gosudarstva-iniciiroval-proekt.html>

References

- 1 Al'-Farabi. Estestvenno-nauchnye traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – 429 s.
- 2 Kant I. Kritika chistogo razuma. – M.: Jeksno, 2015. – 880 s.
- 3 Glava gosudarstva iniciiroval proekt «Intellectual'naja nacija – 2020» // <https://www.zakon.kz/103061-glava-gosudarstva-iniciiroval-proekt.html>

О человеке говорят, что он разумен и что он понимает, когда в нем сочетаются две вещи: 1) то, что он отлично различает действие, которые следует предпочитать или избегать, и 2) то, что он использует самое превосходное из всего, что познал благодаря отличной (способности) различия.

Человек не достигает счастья при обстоятельствах, которые имеют место повлечь за собой (либо) похвалу, либо порицание. Он достигает счастья при совокупности обстоятельств, которые влекут за собой и похвалу и порицание.

Эл-Фараби

Құранбек Ә.А., Қайратұлы С.

**Қазақстандағы
фарабитанудың мәселелері
мен міндеттері нақында**

Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы – әлемдік философияның шексіз мұхитына айналған рухани қазына. Әл-Фараби мұрасының зерттелуінде көптеген мәселелер шешімін тапты десек те, назар аударуды қажет ететін тұстары да аз емес. Осы орайда, Қазақстанда фарабитанудың жай-жапсарына ойлана көңіл бөлсек, зерттеу ісінде ғалымдарды сан толғанып, сан түйін жасатқан ғылыми пайымдаулар жөнінде біраз деректер жүйеленіп берілді. Бұл бағдарлы зерттеулердің жүзеге асуындағы басты міндет – Фарабидың рухани мәдениет кеңістігінің көкжиегіне бойлап, мәнін ашу, рухани, ғылыми, гуманистік тағылымын тану, деректілік өзегін ғылыми тұрғыда дәлелдеу болып табылады.

Мақалада Қазақстандағы фарабитанудың өзекті мәселелері мен міндеттерін жан-жақты айқындау алға қойылған.

Түйін сөздер: әл-Фараби мұрасы, философия, фарабитану, методология, руханилық, тарихи сана, интеллектуалдық дәстүрлер, ұлттық бренд.

Kuranbek A.A., Kayratyly S.

**About problems and tasks of
farabi study in Kazakhstan**

The article widely discussed actual problems and tasks of Farabi study in Kazakhstan. In the framework of the topic studied actual problems of the contribution al-Farabi in the development of the Turko-Islamic culture and world civilization in terms of determining the basis of formation of intellectual traditions; identifying the contemporary meaning of the basic ideas, principles and theoretical basis of social-philosophical views presented in the works of al-Farabi in a context of world philosophy and science; disclosure of the historical and philosophical origins of the formation and development of the spiritual world of modern Kazakh people, the study of the philosophical heritage of al-Farabi; use methodological content of the ideas of al-Farabi and humanitarian values in his work in innovative educational processes and scientific research.

Key words: heritage of Al-Farabi, philosophy, Farabi study, methodology, spirituality, historical consciousness, intellectual traditions, national brand.

Құранбек А.А., Қайратұлы С.

**О проблемах и задачах
фарабиеведения в Казахстане**

В статье широко рассмотрены актуальные проблемы и задачи фарабиеведения в Казахстане. В рамках данной темы изучены актуальные проблемы вклада аль-Фараби в развитие тюрко-исламской культуры и мировой цивилизации в аспекте определения основ формирования интеллектуальных традиций; выявления современного содержания основных идей, принципов и теоретических оснований социально-философских взглядов, представленных в трудах аль-Фараби в контексте мировой философии и науки; раскрытия исторических и мировоззренческих истоков формирования и развития духовного мира современного казахского народа в рамках исследования философского наследия аль-Фараби; использования методологического содержания идей аль-Фараби и общегуманитарных ценностей его творчества в инновационных образовательных процессах и актуальных научных исследованиях.

Ключевые слова: наследие аль-Фараби, философия, фарабиеведение, методология, духовность, историческое сознание, интеллектуальные традиции, национальный бренд.

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ
ФАРАБИТАНУДЫҢ
МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН
МІНДЕТТЕРІ ҒАҚЫНДА***

Ұлттың жоғалмайтын жадын түзуде, тарихын таразылауда бұрындары ескерілмей қалып кеткен қабаттарын қатарға қосып, жаңаша бағамдау, сын тезінен өткізу – бүгінгі ұрпақтың өз мәдениеті алдындағы киелі парызы. Бұл тұрғыда көрнекті жазушы Әбіш Кекілбаев: «Біздің тарих – тақсіретті тарих. Сондықтан да оның ащы-тұщы тағлымы мол. Дәурендеген замандарымызды айтып дарақыланбай, дәурен тайған замандарымызды айтып қаралай сарыуайым сапырмай, оның қалай болып, қалай қойғанын терең пайымдап, озған тұстарымыздан өнеге тауып, опық жеген тұстарымыздан қорытынды шығарып, жан-жақты тағлым алмайынша, бүгінгі жасампаздық керек салиқалы ұлттық санаға қол жеткізе алмаймыз», – деп салмақты пікір ұсынса, Ағын Қасымжановтың да: «Әл-Фарабиді адамзат ұрпағының рухани ағартушысы ретінде түсіну – оның творчествосының негізін түсіну болып шығады. Қандай да болмасын күрделі, дерексіз мәселелермен айналысса да ойшыл басты мақсатты көре білді. Ғылымның әрбір саласы өзінше «бастаманың бастамасын, себептің себебін» іздей отырып бір нәрсеге – адамның теориялық және практикалық жетілуіне, бақытына қызмет етеді. Ақиқатқа жетудің теориялық қажеттілігінің өзі де адамның іс-әрекетіне келіп тіреледі: жақсылық пен сұлулыққа, жалпы ізгілікті

* 2015 жылы сәуір айында Халықаралық Фараби Форумы өткеннен кейін Философия және саясаттану факультетінің деканы, профессор Әлия Масалимова осы мақала авторларына осынау айтулы іс-шара, университеттегі жалпы Фараби мұрасын зерттеудің өзекті мәселелеріне байланысты ұсыныстарын жазбаша түрде беруін сұраған еді. Бұл мақала осы ұсыныс әзірленіп, жіберілгеннен соң, авторлардың оған дейін де Фараби мен оның замандастарының мұрасынан ой түйю, Фараби еңбектерін қайтадан баспаға әзірлеу, Фарабитанушылардың еңбектерін зерделеу, шетелдік фарабитанушылардың зерттеулерімен танысу негізінде жазылып, бір жарым жылдай уақыт жатып қалды. Мақаладағы кейбір қозғалған мәселелер өзекті болып табылмауы мүмкін дегеннің өзінде, бұл авторлардың Фараби мұрасын зерделеу мен танытуға байланысты өздеріне түйген ойлары екендігін және онда тұтас ақиқатты көрсету мақсаты қойылмаған. Еліміздегі көрнекті фарабитанушы ғалымдарымыздың зерттеулерінде отандық ғалымдардың алдында тұрған фарабитанудың басқа да көптеген мәселелері анықталып көрсетілген.

адамгершілікке талпынбайынша, ақиқатқа, даналыққа жету мүмкін емес. Ал жақсылықтың өзі ақыл-парасатсыз, іс-әрекетке сын көзбен қарамайынша іске аспайды», – деп байыпты байлам жасауы ойландырады.

Жазушы Әбіш Кекілбаев пен философ Ағын Қасымжановтың түйіндеген тұжырымды ойлары мақаламыздың идеялық мәні мен мазмұнын айқындап беріп отырған секілді. Сондықтан дүниежүзілік фарабитану емес, отандық фарабитану тарихы мен оның қазіргі түйткілді мәселелері туралы сырымызды шертіп, шерімізді тарқату үшін кішігірім ізденіс жемісі осы мақаламызды назарларыңызға ұсындық.

Қазақстандағы фарабитану ғылымының академиялық биік тұғырында Ақжан Машани ақсақал тұрғанын еске алмасақ, қазақ фарабитануына жасаған қиянатымыз болар еді. Фибратты ғұмырын рухани салаға арнаған ғұлама ақсақалдың ғылымдағы жанкешті еңбегін қазір біреулер білсе, өкінішке орай, біреулер білмейді. Өзінің қайталанбас қаламгерлік мол мұрасымен талант даралығын таныта білген Машанидің «фарабитану бойынша 16 томдық еңбегі жинақталып, ол түгелдей 2011 жылы оқушысына жетті [18]. Ұлттың сарқылмас тарихын түгендеп, тоқтамдар айту үшін де зерделі білім, азаматтық дидар керек екені айқын. Бұл ғалымның парасат кеңдігімен ұлт алдындағы азаматтық парызын өтеуіндегі текті еңбегі деп білеміз. Ұлт алдындағы, Ұстаз алдындағы да парызын адалдықпен атқарған, кеше ғана арамьздан бақилыққа аттанған марқұм ғалым Шәмшиден Әбдіраман ағамызды да құрметпен еске аламыз.

Фарабитануға Ағын Қасымжанов: «Фарабитану – әлемдік ғылымда ХІХ ғасырдың екінші жартысында қалыптасып, Қазақстанда жетпісінші жылдардан бастап дамыған ғылым саласы. Фарабидің дүниежүзілік мәдениет пен ғылымға қосқан үлесін зерттеудің маңызын алғаш рет шет ел ғалымдары Г. Сартон, Д. Беркал және А. Койре негіздеп берді», – деп анықтама береді [2]. Алайда математик-фарабитанушы Ауданбек Көбесов Фарабидің ғылыми мұрасын зерттеу қажеттігіне ертеден-ақ көңіл бөліне бастағанын, 1000 жыл бойына дүние жүзінің әртүрлі халықтарынан шыққан ғалымдар Фараби еңбектерін тынбастан зерттеумен келе жатқанын айтады. «Олардың ішінде араб-парсы тілдерінде жазған Ибн әл-Надим (995), әл-Байхаки (1169), Ибн әл-Кифти (1241), Хаджи Халифа (1657), латын тілінде Веника (1484), Камерариус (1638), француз тілінде Козегартен (1840), неміс тілінде

Генрих Зутер (1902), ағылшын тілінде Георг Сартон (1927), түрік тілінде Ч. Үлкен (1950), орыс тілінде С.Н. Григорьян (1958), өзбек тілінде М. Хайруллаев (1963), қазақ тілінде М. Ысқақов (1967)», – деп фарабитануды тұтас қарап, тарихын кеңейте түседі [3].

Дегенмен Ағын Қасымжанов та, Ауданбек Көбесов те Фараби мұраларымен тікелей және жанама түрде болса да қазіргі қазақ даласында өмір кешкен ойшылдар таныс екенін кеш білсе керек. Мәселен, Өтейбойдақ Тілеуқабылұлы [4], Қазыбек бек Тауасарұлы [5], Абай Құнанбайұлы [6-8], Мағжан Жұмабайұлы [9], Мұстафа Шоқай [10], Мұхтар Әуезов [11] және басқа да дегдар тұлғаларымыз.

Отандық академиялық фарабитану тарихына түбегейлі зер салып, қолға тиген мәліметтерді тарқата баяндалық. 1967 жылы 16 қарашада Қазақ ССР Ғылым академиясының Президиумы болып өтеді. Академик Шахмардан Есенов басқарған Президиумда Қазақ ССР Ғылым академиясының Философия және құқық институтының жанынан Фарабидің ғылыми мұраларын зерттеу тобын құру мәселесі көтеріледі [12].

«Осыған байланысты Қазақ КСР Ғылым академиясының төралқасы әл-Фараби ғылыми мұрасын зерттеу бойынша Қазақ КСР Ғылым академиясының төралқасы жанында комиссия ұйымдастыру туралы қаулы қабылдады; оның құрамы: ҚазКСР ҒА академигі Ж.С. Тәкібаев (төраға), ҚазКСР ҒА корреспондент мүшесі А.Ж. Машанов (төраға орынбасары), ҚазКСР ҒА академигі С.Б. Балмұқанов, ҚазКСР ҒА академигі Ө.А. Жәутіков, ҚазКСР ҒА академигі А.Қ. Жұбанов, ҚазКСР ҒА академигі С.З. Зиманов, ҚазКСР ҒА академигі А.Н. Нүсіпбеков, физика-математика ғылымдарының докторы Д.А. Рожковский, философия ғылымдарының кандидаты А. Қасымжанов (хатшы).

ҚазКСР ҒА корреспондент мүшесі А.Ж. Машановтың басшылығымен әл-Фараби ғылыми мұрасын зерттеу бойынша Философия және құқық институтының әлеуметтік және философиялық ой тарихы бөлімі жанынан 1968 жылдың 1 қаңтарынан бастап проблемалық топ құру шешілді.

Әл-Фараби ғылыми мұрасын зерттеу комиссиясына Философия және құқық институтымен және басқа институттармен бірге олардың жұмыс жоспарына әл-Фараби ғылыми мұрасын зерттеу бойынша тақырыптар енгізу туралы ұсыныстар дайындау; әл-Фараби ғылыми мұрасын зерттеу бойынша құрылған топтың ғылыми жұмысының бағытын анықтау; әл-Фарабидің туылғанына

1100 жыл толуын атап өту және оны мәңгі есте сақтау туралы ұсыныстарды дайындау; 1970 жылы әл-Фарабидің бір томдық таңдамалы еңбектерін және ол туралы ғылыми мақалалар жинағын басып шығару тапсырылды [13].

Ғылымды тұтас арнаға түсіріп, бағамдап, реттеп отыру ғалымдардың еншісінде болса, осы ретте Фараби еңбектерін әлем кітапханалары мен мұрағаттарынан іздеу, көшірмелерін алу, алып келу сынды күрделі үдеріс басталып та кетеді. «Академик С. Балмұқанов Түркияның Анкара қаласынан әл-Фарабидің екі кітабын, академик Ш. Есенов Канададан бір кітабын, А. Көбесов астрономиялық, физика-математикалық еңбектерінің көшірмелерін алдырған болса, А. Машанов Париж қаласынан музыка кітабын, А. Қасымжанов Чехословакияның Братислава университетінің кітапханасынан логикаға байланысты сегіз кітабын алдырды. Соның арқасында ғалымдардың топшылап жүрген әл-Фарабидің жүзден астам ғылыми еңбектерінің елуден астамы Қазақ КСР Ғылым академиясының фондына келіп түсті» [12]. Фарабитану мен оның қазыналы қорын саралаған сындарлы ой иелері – фарабитанушылар тарихы көрсеткендей-ақ сол жүктелген тапсырмалардың барлығына қол жеткізілген еді. Мәселен, 1975 жылы әл-Фарабидің туғанына 1100 жыл толуына орай «Әл-Фараби және Шығыс халықтарының ғылымы мен мәдениетінің дамуы» атты халықаралық конференция болып өткенін осы күнгі қауымдастық біледі. Сол конференцияның қандай деңгейде өткенін мына деректен аңғаруға болады: «Конференция жұмысына РКФСР, Қазақстан, Орта Азия республикаларынан, сонымен қатар ГДР, Венгрия, Румыния, Чехословакия, Иран, Ирак, Йемен, Кувейт, Ливия, Судан, Мароккодан келген 800-ге жуық ғалымдар қатысты» [14].

Сонымен, зерттеу тобы құрылды. Енді оның құрылымы қандай болды, жұмысы қай бағытта өрбіді деген сауалдардың жауабына аздап тоқталып, шолу жасап өтелік. Фарабитанушы Ауданбек Көбесов 1969 жылы берген сұхбатында: «Фараби еңбектерін жинастырып, зерттейтін топтың құрылғанына оншама көп уақыт өткен жоқ. Сөйтсе де осы салада бірқатар міндеттерді белгілеп алдық. Қазір жұмысты екі бағытта жүргізудеміз. Бірінші, Фарабидің қоғамдық ғылымдар саласындағы еңбектерін жинап, зерттеу. Бұл топқа философия ғылымдарының докторы Ағын Қасымжанов жетекшілік етеді. Екінші, Фарабидің табиғат ғылымдары саласындағы еңбектерін жинап-зерттеу. Фараби физика, математика, астроно-

мия-астрология ғылымдары саласында бағалы еңбектер жазған. Бұның бәрі де араб тілінде жазылған. Өкінішке орай, араб тілін білетін математик ғалымдар аз», – деп баяндай отырып, мәселе көтереді [15]. Шынтауайтында, Ақжан Машани мен Ауданбек Көбесовтің бастамасымен, табанды ыждағатымен қолға алынған әл-Фарабидің жаратылыстануға қатысты баға жетпес мұраларын зерттеу барысы осы күнде тоқтап қалғаны, ол салада мамандардың тапшы екендігі жасырын емес. Ал «А.Х. Қасымжановтың жетекшілігімен басталып, М.С. Бурабаевтың жетекшілігімен жалғасқан әл-Фарабидің мұрасын аудару және ғылыми-зерттеу жөніндегі жұмыстар қазіргі кезде ... ойшылдың жаңа трактаттарын тәржімалаумен, оның мұрасына арналған жаңа ұжымдық монографияларды жариялаумен ғана шектеліп қоймай, «Әл-Фараби» атты философиялық-саясаттанымдық және рухани-танымдық журналды шығарумен толықты. ... Қазақстанда әл-Фараби сияқты әлемдік деңгейдегі ұлы ойшылға деген қызығушылықтың өшпей, қайта ұлғая түсуі – негізінен республиканың фарабитанушыларының жемісті еңбегінің нәтижесі» [16, 6-7 б.]. Бұған зерделі зерттеудің өзіндік жолын салып, зейін аударған қазіргі ҚР БжҒМ Философия, саясаттану және дінтану институтындағы «Фарабитану» секторының меңгерушісі Ғалия Құрманғалиеваның фарабитану бойынша ерен еңбегі, оның бүкіл ғұмырын сол салаға арнап келе жатқаны дәлел болса керек.

Фарабитану бойынша жарты ғасырлық тарихы бар академиялық орталық ғалымдарының ізденістері терең тарихқа айналғаны сонша, өзекті ахуалды дәл танытатын осы күнге дейін жарыққа шыққан жекелеген және ұжымдық монографиялар мен антологияларды кешенді қорытып, зерделеу ауқымды ғылыми талаптар мен еңбектерді қажет етеді. Бұл ойымызға қатысты академик Әбдімәлік Нысанбаевтың сана сүзгісіне салған толымды пікірін ескермеске болмайды, ол академиялық топтың, отандық фарабитанудың шығармашылық эпицентрінің тарихын, зерттеу әдіснамаларын орынды түрде жүйелейді: «Қазақстанда әл-Фараби мұрасын зерттеуді тарихи динамикада қарастыра отырып, бірінен-бірі дүниетанымы және зерттеу әдістемесі бойынша байыпты ерекшеленетін, екі тарихи кезенді атап өтуге болады. Біріншісі, марксистік-лениндік дүниетаным мен диалектикалық материалистік әдістеменің тоталдық үстемдігімен байланысты, бұл орайда ол әл-Фарабидің мұрасына қатысты көрініс тапқан дүниетанымда материалистік

бағдарды іздеу және онтологияда, гносеологияда, әлеуметтік философияда, жан ілімінде және т.б. идеализмге қарай жіберілген шегіністерде. Осындай дүниетанымдық тұғырнама және зерттеу әдістемесі бүкіл кеңестік философияға, оның 70 жылдан артық тарихына тән, сондықтан мұны қазақстандық фарабитану да аттап өте алмады.

XX ғасырдың сексенінші жылдарының соңынан және тоқсаныншы жылдардан бастап, тоталитаризмнің қирауы мен Қазақстанның тәуелсіздікке жетуіне байланысты, әл-Фарабидің энциклопедиялық мұрасын зерттеудің екінші, түбегейлі жаңа кезеңі басталады. Ол өзгерген әлеуметтік-саяси жағдайлармен-лениндік әдістеменің және дүниетанымның тоталдық қысымынан кетумен, бұрын қазақстандық фарабитануда қолданылмаған, жаңа әдістемелік тәсілдерді пайдаланумен, әл-Фарабидің философиялық мұрасын зерделеудің объективті факторы болып табылатын исламдық дүниетаным мен исламдық руханилық кең мәтінінде зерттеумен себептелген» [17, 426-427 б.]. Бұл ретте Зифа-Алуа Әуезова келесідегідей жайттарға назар аудару қажеттілігін маңызды санайды. Біріншіден, «Қазақстан және кеңірек алғанда, пост-кеңестік кеңістіктегі әл-Фараби мұрасын зерттеудегі іркіліске әл-Фараби дүниетанымында көрініс тапқан *интеллектуалды дәстүрді зерттеу үшін* кеңестік философиялық дискурста *идеологиялық кеңістіктің қалмауы себеп* болғандығы айқын. Кеңестік гуманитарлық ғылымның саяси-тәрбиелік риторикасының сарынымен әл-Фараби мұрасын зерделеуде бірінші кезекке оның әлеуметтік көзқарастары шығарылды және ол көбіне-көп ойшылдың жалпы «әлем суреттемесінен» тыс түсіндірілді» [18]. Екіншіден, шетелдік, соның ішінде батыстық зерттеулерге де мән беру және толыққанды сұхбаттастықты жолға қою. Зерттеушінің өз сөзімен келтіргенде: «әл-Фараби еңбектерін талдауды Аристотель, Платон, жаңаплатоншылардан бастайтын және ойшылдың жалпы «Ғалам суреттемесін» тұтас қамтуға ұмтылыс жасайтын батыс зерттеушілерінің еңбектерінен ерекшелігі – кеңестік ғылымда ғалым мұрасының математика, музыка, поэзия, логика сынды жеке тақырыптық салаларына егжей-тегжейлі назар аудару мақсатында оның тұтас дүниетанымын үзік-үзік етіп зерттеу басым болды, зерттеу көп жағдайда мәтінді талдаудан басталып, ары қарай жекеден жалпыға ауысып отырды (дегенмен, әрқашан бұлай болған емес). Батыс пен Шығыс арасындағы ақпарат пен жарияланымды өзара алмасу әл-Фараби мұрасы туралы білімді

арттыруға және сұқбатқа қатысушылардың барлығы үшін оның тарихын тереңдетуге көмектесетіндігі шүбәсіз» [18].

Осы тұрғыда Зифа-Алуа Әуезова әл-Фараби мұрасының жиырмасыншы ғасырдағы кеңестік қоғамдағы зерттелуінің жай-жапсарына қатысты былай деп жазады: «Қазақстанда әл-Фараби есімі XX ғасырдың ортасынан бастап ерекше танымалдылыққа ие болды, бұл ең алдымен, әл-Фараби биографтарының, оның отаны IX-X ғасырларда қазіргі Қазақстан аумағында орналасқан Фараб қаласы болған деп есептеуімен де байланысты еді. Әл-Фараби еңбектерін орыс тіліне аудару бойынша қызу жұмыс басталды, оның мұрасына арналған көптеген мақалалар мен бірқатар көркем шығармалар жазылды, оның есімімен көшелер мен ғылыми орталықтар аталды, алайда кеңес ғылымында жетпісінші жылдардан кейінгі кезеңдердегі оның мұрасына деген бетбұрыс қандай-да бір маңызды жаңалықтарға алып келген жоқ. Жетпісінші жылдардың өзінде жасалған дүние тек философтар мен шығыстанушылардың біраз бөлігі үшін ғана түсінікті болды, бірақ жалпы білім беретін философия тарихы немесе ғылыми атеизм секілді оқу курстары арқылы адекватты деңгейде таратылмады. Мұнда әл-Фараби туралы материал негізінен оның өмірбаяндық мәліметтері мен «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатына» көбірек назар аударып, практикалық философиясына сілтеме жасаумен шектелді» [18]. Расымен, кеңестік кезеңде әл-Фараби мұрасының ресми идеологияға сәйкес насихатталғандығы анық. Алайда философтың кеңестік қалыпқа сай келмейтін еңбектері берілген және ойшыл мұрасын объективті түрде ғылыми бағалаған Мұрат Әуезов пен Болат Тайжанов құрастырған, арнаулы редакторы Ағын Қасымжанов болған «Ұстаздың оралуы. Фарабидің өмірі мен шығармашылығы туралы» [19] кітабының бүкіл тиражы қидаланып, саяси цензураның тыйым таңбасы басылды. Сондықтанда ғалымдарымыздың Фараби мұрасын зерттеуде кеңінен көсілуіне кеңестік идеология тұсау салып отырғандығын тағы да ескергеніміз жөн.

Демек кеңестік кезеңдегі фарабитану бір бағытта өрбіген емес еді. Біздің ойымызша, ойшылдың жаратылыстану саласы бойынша мұраларын зерттеу де идеологиялық иінге қайыспай, объективтілігін сақтады. Мағынасы мазмұндас үш мәселелі деректі сарапқа салып көрелік:

Біріншіден, академик Сайым Балмұханов: «Фараби – табиғаттың дамуын дұрыс түсініп,

таныған ғалым. Кеңістік пен табиғат арасында қандай байланыс бар? Бұл мәселе ерте дүние ғылымында да түйінді проблеманың бірі болған. Табиғаттану ғылымының осындай өзекті мәселесін Фараби өз дәуірінде дұрыс шешіп, нақтылы тұжырымдар жасай алды. Әрине, мұндай құнды тұжырымдар жасау үшін белгілі бір жағдай, орта әсер ететіні белгілі. Сырдария өзенінің бойын ертеректе мекен еткен рулар мен тайпалардың дамыған ғылымы мен мәдениеті болған. Орта Азиядағы Хорезм қаласында Үргеніш академиясының ашылуы да осындай тұжырым жасауға тірек болатын секілді. Ендеше, Фараби үлкен білім орталығында өсіп, өшпес еңбектер жазды деуге хақымыз бар» [20].

Екіншіден, академик Әлкей Марғұлан: «...Фараби өркенді ортада өскендіктен ғана ғылым шыңына көтерілді. Әйгілі ғалым Шоқан демократиялық озық ойлы ортамен тығыз қатынаста болмаса биік сатыға көтерілер ме еді? Ғұлама ғалым Фарабидің тууына да сондай игі орта әсер еткен. Ешқандай өнері, білімі мен ғылымы дамымаған елде мұндай ғалымның өшпес мұралар қалдыруы мүмкін емес. Демек, Фарабидің өмір сүрген дәуірінде Отырар қаласы мен Орта Азия ғылым мен мәдениеттің бесігі болды. Фараби мұраларын тиянақты зерттеп, кәдеге жарату Қазақстан жерінде білім мен мәдениеттің, ғылымның ешқандай үлгілері болмай келген еді деген кейбір пікірлерді жоққа шығарады. Өнер мен ғылымның айдыны кен «Отырари» деген жазулар орта ғасыр жазбаларында өте көп кездесіп отырады. Ондай кітаптарды оқығанда бір Отырар қаласында ғана емес, сол тұстағы мәдениет үлгілеріне тегіс көз тастап, жан-жақты зерттеген пайда» [21].

Үшіншіден, Ауданбек Көбесов: «Фарабидің өз еңбектерімен қоса оған ұстаз және шәкірт саналатын Шығыс пен Батыстың көптеген оқымыстыларының еңбектерін онымен байланысты зерттеу міндеті қойылады. ... Фараби мұраларын зерттеу, жинақтау барысында жүзеге асыратын қиындықтар аз емес. Оның ең бастысы – ғылым кадры мәселесі. Ескі араб тілін және басқа тілдерді білетін, ғылымның тарихы мен қазіргі жағдайынан хабардар маман зерттеушілердің жоқтығынан фарабитану тобына белгіленген көрнекті штатты толық пайдалана алмай отырмыз. Осы мәселеге айрықша назар аударып, мамандар санын көбейту жағын ойластырмай болмайды. Ол үшін мамандар дайындауды таяу уақытта қолға алу керек шығар. Фараби тобына арнап жыл сайын ғылым тарихы бойынша аспиранттар қабылдап отыруы-

мыз қажет. Біздің кейбір ғалымдарымыздың осы уақытқа дейін ғылым тарихына селқос қарайтындығы байқалады. «Ғылым тарихының керегі қанша?» дейтіндер де бар. Бүгіндері республикамызда ғылым тарихымен айналысатын ғалымдар жоқтың қасы. Еске алатын бір жәйт, қоғамдық негіздегі ғылым мен техника тарихы жайлы республикалық комитет әлі күнге дейін құрылмай келеді. Бұл туралы бұдан біраз жыл бұрын Одақтағы ғылым мен техника жөніндегі комитет біздің ғылым академиямызға хат жолдаған болатын. Ол хатты алғаннан кейін де еш нәтиже шықпады. Ғылым тарихын зерттегенде біз жалғыз Фарабимен шектеліп қала алмаймыз. Бір ғана Отырардың өзінен бірнеше ғалымның шыққаны қазір белгілі болып отыр. Олар – көрнекті математик Ғаббас Жаухари, атақты тіл маманы Исмаил Жаухари және басқалар. Ғаббас Жаухаридың математикалық бір еңбегі Стамбулда сақтаулы екен. Ал Исмаил Жаухари болса, араб тіліндегі көлемді түсіндірме сөздіктің авторы. Жамал Түркістани дейтін бір автордың математикалық қолжазбасы Ленинградта сақталыпты. Бұлардың барлығы – зерттелмеген дүниелер. Біз тек Қазақстаннан шыққан ғылым өкілдерімен ғана шектелуге тиіс емеспіз. Ғылым мен философия тарихын терең зерттеп білу үшін орта ғасырлардағы шығыс ғалымдары еңбектерін бір-бірімен байланыстырып тұтас қарау керек. Бір мысал: басқа ғалымдарды былай қойғанның өзінде IX-XV ғасырларда физика, математика ғылымдары бойынша шығыста ірілі-ұсақты 700-ге тарта автор қалам тартқан. Бұлардың еңбектерінің көбі зерттелмеген күйінде белгісіз боп жатыр. Сондықтан да «Фарабитану тобын» түбінде Орта Азия мен Қазақстан ғылымы тарихын зерттейтін бөлімге айналдыру жағын ойластыруымыз жөн сияқты» [3].

Дегенмен, фарабитанудың алғашқы толқынында көтерілген отырарлық ғалымдар мұраларын жаңғырту мәселесі өз жалғасын осы күнге дейін тауып келеді. Отырарлық ғалымдар ізін қазіргі қазақ ғылымында жаңғырту мәселесінде ерен еңбектерімен ғылыми қауымдастықтың назарын аударып жүрген Әбсаттар қажы Дербісәлі жаңалықтарына өкінішке орай мойын бұрмай келеміз [22]. Ал оқушы кезімізде Ауданбек Көбесовтің жазған «Сөнбес жұлдыздар» [23] атты ортағасырлық Қазақстан мен Орталық Азия ғұламалары туралы танымдық кітабының біраз арман мен қиялға жетелегенін, өкінішке орай, ондай желідегі жазбалардың қазіргі таңда елімізде кенже қалып отырғанын айтқанды жөн санадық.

Отандық фарабитанудағы алғашқы лектің ғылыми өнімін қысқаша қорытындыласақ, тұтас сол топтың даму эволюциясындағы қажырлы аудармашылық еңбектері [24-31] мен көптеген іргелі зерттеулерінің жемісі осы күнге дейін қазіргі фарабитанушылар мен ғалым зерттеушілерге азық боп келе жатқаны жаңалық емес. Осы тұста отандық фарабитануда философ-аудармашы Клара Тәжікованың да жеке энтузиастық аудармашылық жұмыстарын атап өтпеске болмайды [32].

Енді, отандық фарабитанудың және бір арналы ағысына түсіп көрелік. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде 1993 жылдың 1 қаңтарында «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұрасы» атты республикалық ғылыми-зерттеу және оқу-әдістемелік орталық ашылды. «Орталық» жұмысы отандық фарабитануда тәжірибесі мол философ Ағын Қасымжановқа жүктелді, оған кеңес және көмек көрсету мақсатында Ә.Б. Дербісәлі, А.Қ. Көбесов, М.С. Бурабаев, Ө.Н. Күмісбаев, А.Қ. Қасабек, Қ.Б. Жарықбаев, Ж.А. Алтаев сынды университет ғалымдарынан тұратын кеңес құрылды.

Орталықтың алғашқы он жылдығы әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұраларына байланысты көптеген ғылыми-зерттеу жұмыстармен мазмұндалды. Ағын Қасымжановтың «Қазақ халқының рухани мұрасы» (1991), «Қазақ» (1993), «Портреты: Штрихи к истории Степи» (1995, 1997) қазақ және орыс тілдерінде, «Аль-Фараби» (1997) екінші басылымы, «Стелы Кошо-Цайдама» (1998), «Портреты. Степь глазами извне: от Геродота до Гумбольдта» (2001) атты кітаптары жарық көрді. Алайда Ағын Қасымжанов ағамыздай заңғар таланттың шығармашылық ізденіс-табыстарындағы бұл іргелі жобалардың жалғасын таппай бейтарап қалғаны қазақ философиялық қауымдастығынан бұрын өзімізді қынжылтады.

Орталық 1994 жылы 9-10 желтоқсанда «Әл-Фараби Шығыс халықтарының ғылымы мен мәдениетінің тарихындағы орны» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция жұмысын ұйымдастырды. Конференция жұмысына отандық және АҚШ, Әзірбайжан, Иран, Қырғызстан, Қытай, Өзбекстан, Ресей, Тәжікстан, Түркия, Түрікменстан, Украина, Франция мемлекеттерінен келген фарабитанушылар қатысты. 1997 жылы «Әл-Фараби мұрасы және қазақ халқының рухани мәдениеті» атты жалпы университеттік жаңа курс енгізілді.

2000 жылы Ағын Қасымжанов дүниеден озуына байланысты Орталық жұмысын Әнел

Әзімхан өзге форматта жалғады. 2001 жылы 22 наурызда «Зороастризмнің философиялық дәстүрлері: тарих пен қазіргі кезең» атты ғылыми семинар өткізді. Оған отандық және Иран мен Түркиядан келген ғалымдар қатысты. Әнел Әзімханның «Философское приношение аль-Фараби» (2006) атты кітабы жарық көрді. Кітапта фарабитану бойынша жаңа зерттеулер мен батыстық ғалымдардың еңбектері кеңінен сарапталды.

Орталықты 2008 жылдан философ Ағын Қасымжановтың шәкірті Жақыпбек Алтаев жаңа тұрпатта үйлестіріп келеді. Ұстазға тағзым ретінде «Қасымжанов оқуларын» екі жылда бір рет өткізу дәстүрге айналғалы «VI Қасымжанов оқулары» өткен. 2009 жылы 18 наурызда «Әл-Фараби: Философия. Мәдениет. Дін» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция жұмысына Орталық өз үлесін қосты. Алқалы жиында отандық және Ресей, Иран, Мысыр, Түркия фарабитанушылары философия, мәдениет, дін хақында ойлары мен тәжірибелерімен бөлісті. Сондай-ақ 2010 жылы 18 қарашада Қазақстанның ЮНЕСКО-дағы өкілдігімен бірлесе отырып, Париж қаласындағы ЮНЕСКО штаб-пәтерінде «Әл-Фараби және Еуропалық ренессанс» халықаралық дөңгелек үстел жұмысының ұйымдастырылу алқасының мүшесі болды. Дөңгелек үстел жұмысына Франция, Сирия, Испания, Әзірбайжан, Швейцария, Сауд Арабия, Иран, Италия мемлекеттерінің фарабитанушылары қатысты. 2013 жылы 6-7 желтоқсанда әл-Фараби атындағы ҚазҰУ мен Иран Ислам Республикасы елшілігі жанындағы мәдени өкілдік бірлесе отырып өткізген «Әл-Фараби мұрасы және қазіргі заман» халықаралық ғылыми-теориялық конференция жұмысына септігін тигізді. Университетіміздің жаңа Ғылыми кітапханасында Орталық пен Университет музейі жаңа «әл-Фараби» мұражайын салуды ұсынып, ғылыми-концептуалды негіздемесін және экспозициялық жұмыстарын жасақтады. Осының негізінде «Әл-Фараби» мұражайы ашылды.

Орталық ҚР БҒМ қолданбалы зерттеулер жұмыстары аясындағы «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті» (2009-2011), «Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі: элеуметтік-философиялық аспект» (2012-2014), «Заманауи әлемдік және қазақстандық мәдениеттің дамуындағы әл-Фараби мұрасы» (2015-2017) гранттық жобаларын жүзеге асырып келеді.

2014-2015 жылдары университет ректоры, академик Ғ.М. Мұтанов мырзаның қолдауымен

эл-Фараби орталығы халықаралық Абай клубымен бірлесе отырып, кеңестік кезеңде аударылған, академиялық нұсқалары жоқтың қасына айналған эл-Фараби трактаттарын қайта басып шығарды: «Добродетельный город» (2014), «Книга о музыке» (2014), «Книга об аль-Фараби» (2014), «Книга о разуме» (2014), «The Book of Mind» (2014), «Бақыт туралы кітап» (2015).

Орталық – эл-Фараби мұраларын насихаттауға, заманауи Қазақстан қоғамының рухани-адамгершілік және интеллектуалды мәдениетін дамытуға, ойшыл мұраларын елімізде және алыс-жақын шет елдерде танытуға бағытталған эл-Фараби атындағы ҚазҰУ-да 2014 жылы негізі қаланған және әр жыл сайын өтетін, дәстүрге айналған «Халықаралық Фараби оқулары» аясындағы Халықаралық Фараби форумын ұйымдастыру алқасының белсенді мүшесі.

Қазақ ұлттық университетінде «AL-FARABI UNIVERSITY SMART CITY» атты өресі кең, болашағы кемел Қазақстан мен Орталық Азиядағы тұңғыш ғылыми-инновациялық жоба қолға алынып, іске қосылуда. Эл-Фарабидің әмбебап рухани құндылықтар негізінде тұрған әлеуметтік идеал – «қайырымды қала» идеясы осы жобаның маңызды рухани-адамгершілік бастау-бұлағы болып табылатыны сөзсіз [33, 11 б.]. Әрине, бұл «қайырымды қала» идеясы эл-Фараби әлеуметтік идеалдарының бірі ғана болса, оның мемлекеттік-стратегиялық ұстын ретінде жаңғыруы күтіп тұрғандығы анық. Мәселен, кезінде эл-Фараби орталығының қызметкері Әлиев Шаттықтың: «Әбу Насыр эл-Фарабидің өз жерлесіміз екенін біз мақтан тұтамыз. Тек мақтан тұтып қана қоймай, ұлттық бренд ретінде әлемге паш етуіміз қажет» [34], – деген көңілге қонымды идеясы бүгінде біртіндеп жүзеге асып келеді.

Міне, фарабитанушы Ғалия Құрманғалиеваның пікірімен келтіргенде, «Біріншіден, Қазақстан ғалымдарының кәсіби еңбектері мен насихат жұмыстарының арқасында эл-Фараби біздің мәдени рәмізімізге, ал оның мәдени мұрасы тамыры түркі мәдениеті мен руханиятынан бастау алатын қазақ мәдениетінің қайнары ретінде ұлттық мақтанышқа айналды. Екіншіден, ортағасырлық энциклопедистің көпқырлы еңбектерін ең алғаш рет зерттеу жұмыстары барысында айқындалған траектория мен бағыт өз жалғасын табуда. Ол келесі тармақтарға бөлінген: фарабитанудың библиографиялық базасы, ғылыми зерттеу, эл-Фарабидің энциклопедиялық мұраларын на-

сихаттау. Үшіншіден, эл-Фараби мұраларын зерттеу қазақстандық философияға аса маңызды тарихи-философиялық бағыт ретінде енді» [35, 19-20 б.].

Отандық фарабитану аясын сараптай, зерделей отырып, қарымды қадам жасаудағы ендігі игерілер кең ауқымды істерге тереңдей ену барысында ұштай түсетін мәселелер:

- эл-Фараби мұрасы бойынша араб және өзге шет тілдерді білетін кәсіби сала мамандарының тапшылығы мен жаңа сыни аудармалардың жоқтығы, аудармашылар сабақтастығының болмауы;

- Ортағасырлық Орталық Азия ғұламаларының мирастарын және сол тұста білім мен ғылымның қалыптасуына ықпал еткен тетіктерді кешенді түрде зерттеу уақыты пісіп жетілді деп ойлаймыз;

- эл-Фараби мұрасы санқырлы қазына болса, оның рухани шәкірттері мен ізбасарларының мирастары елімізде өз деңгейінде зерттелмей келеді;

- эл-Фараби мұрасын антика және ислам дүниесі аясында кешенді түрде зерттеу жұмыстарын жүргізу маңызы артып отыр;

- эл-Фараби мұрасы шетелдік зерттеулердегі сараптамасын зерделеу маңызды шаралардың біріне айналуы тиіс;

- эл-Фараби мұрасын айшықтай түсуде отандық және шет елдік сипатта пәнаралық зерттеулер мен сұхбаттар жетіспейді;

- эл-Фараби мұрасын жаратылыстану саласы бойынша зерттеу жұмыстарын қайта жаңғырту;

- эл-Фарабидің логикалық мұрасын кешенді түрде зерделейтін кез келді деп ойлаймыз;

- кеңестік академиялық кезеңге дейінгі қазақ рухани жадындағы Фараби есімі мен мұрасы жеткілікті зерделенбей келеді;

- кеңестік академиялық кезеңдегі фарабитану ғылыми електен осы күнге дейін толығымен өткен жоқ;

- тәуелсіздіктің алғашқы жылдарынан осы күнге дейінгі фарабитанудың бағыт-бағдарлары бір қорытындыны талап етеді.

Осы және бұл арнадағы мәселелерді қолға алмасақ Фарабитану саласындағы отандық зерттеулеріміз көш соңында қалып қоятындығы анық. Мұндағы мәселе бақталастық, жарыста емес, ғылыми зерделі зерттеулерде болып тұр. Иә, еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін өткенімізбен қайта қауыштық. Жаңа көзқарас, жаңа методология, жаңаша бағалаудың қажеттігін ғылыми қауымдастық батыл қозғай бастады. Отарланған жер-су, елдімекендер, ұйымдар аттары өзгертіле

бастады. 1991 жылы қазақ жоғары білімінің ордасы ҚазМУ-ге Әбу Насыр әл-Фараби есімі берілді. 1993 жылы ұлттық теңгенің айналымға енгізілуі, ондағы ұлт алыптарының бейнелері сол тұстағы көңілі алаң жұртымызға рухани дем берді. Теңгедегі Әбу Насыр әл-Фарабидің бейнесі мен Қожа Ахмет Иасауи кесенесінің рухани мәні тіпті де айрықша болды. Ұлтымыздың қасиетті тұғырларын қайдан табу керектігін меңзеді. Өткенімізді тануға өзіндік жол сілтеді. Ұлттық идеяға айналды. 2015 жылы еліміздің ғылым мен техника саласындағы ең жоғарғы Мемлекеттік сыйлығы Елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың жарлығымен «Қазақстан Республикасының әл-Фараби атындағы ғылым мен техника саласындағы Мемлекеттік сыйлығы» болып бекітілді. «Екінші Ұстаз» есімі берілген көптеген көше аттары, мекемелер де жетерлік. Елімізде әл-Фараби мұраларын зерттеудің имидждік жақтарының алдыңғы орынға шыққаны дұрыс, бірақ ең алдымен, сапалық негіздеріне жете назар аударылуы тиіс. Мәселен, әл-Фараби энциклопедизмі осы уақытқа дейін жаппай қоғамдық сана қалыптастыра қоймады, мүмкін Фараби мұрасы бойынша әлі де қозғаушы күш керек шығар. Азаматтық көзқарасы айқын философ-публицист Әбдірашит Бәкірұлы: «...қазіргі қазақ философиясының алдында атақты әл-Фараби бабамыздың философиялық мұрасына жаңа уақыт тұрғысынан комментарийлер беру міндеті тұр (кезінде әл-Фарабидің Аристотель іліміне комментарий бергені секілді). Бұл не үшін қажет? Ол, алдымен, әл-Фараби ілімін қазақ даналығымен біріктіру және оның ілімі мен ғылыми тұлғасын «қазақтандыру» үшін қажет. Екіншіден, осы комментарийлер арқылы біз қазақ даналығының «проблемалық тарихына» жол аша алар едік. Қазір болса, біз, қазақ даналығы тарихы (қазақ философиясы тарихы) туралы айтқанда шашыраңқы күйден аспай келеміз. Концептуалды деңгейде әлі де жете алмаудамыз» [36], – деп кеңесі мен сынын қатар ұсынады. Соған сәйкес, фарабитану бойынша орта олқылықтарды ығыстыруда игілікті дйттеген ойымыз жайлы сөз қозғасак:

Біріншіден, әл-Фарабидің қазіргі қазақ топырағынан шыққанын, ғұлама екенін мойындап, қоғамдық сана қалыптастырдық, бірақ оның энциклопедизмі туралы көпшілікке арналған дәйекті жұмыстар атқармай келеміз. Сонымен қатар әл-Фараби есімін бір университет беделін көтерудегі «бренд» ретінде дамытумен ғана емес, мемлекеттік сипаттағы «брендті» көксейтін және ойшылдың игілік идеалдарын

әлеуметтік өмірмен сабақтастыру мерзімі жетті деп білеміз;

Екіншіден, әл-Фараби ғылыми-зерттеу институтын құру мәселесі әлі күнге кейінге шегеріліп келеді. Бұл туралы айтылғалы біраз жылдың көлемі болды. Елімізде әл-Фараби институтын құру өзекті және маңызды, уақыты келгенін, салаға қатысты мамандар даярлау қажеттігін университет ғалымдары, қоғам қайраткерлері ашына айтып келеді. Фараби Форумы барысында бұл мәселе отандық және шетелдік ғалымдар, қоғам қайраткерлері тарапынан жыл сайын көтеріліп келе жатқан мәселе. Мәселен, Түркиялық ғалымдар әл-Фарабидің отанында Фараби мұрасын зерделейтін қуатты ғылыми институттың болуы қажеттілік деп есептейді.

Әл-Фарабиге қатысты еліміздегі орталықтар қоғамдық негізде ғана жұмыс істеп келеді және республикалық мәртебесі болғанымен, бұл іс жүзінде көрініс таппаған. Көпфункционалды ғылыми-зерттеу институтында тілді білетін, дін негіздерін түсінетін отандық фарабитанушы ғалымдардың тобын ұйымдастыруымыз керек. Яғни халықаралық институт фарабитанушы ғалымдар мен Фараби еңбектерінің аудармашыларын және зерттеушілерді де біріктіретін көпфункционалды институтқа айналдырылуы қажет. Уикипедия деректеріне қарағанда 2010 жылғы дерек бойынша әлемнің 96 елінде 322 Конфуций институты мен 369 сыныбы бар екен. Қытай тілі мен мәдениеті курстарын, Қытай еліне арналған ғылыми конференциялар ұйымдастыру, әртүрлі сайыстар мен іс-шаралар арқылы қытай тілі мен мәдениетін насихаттау, қытай тілі бойынша біліктілік тестін өткізу, қытай тілі бойынша оқу әдебиеттерін әзірлеу және т.б. міндеттеріне кіретін бұл институтқа Қытай үкіметі шетелдермен байланыс орнатудағы алтын көпір ретінде қарайды. Шетелдерде қытай тілін таратумен айналысатын Мемлекеттік кеңсе 2020 жылға қарай әлемдегі Конфуций институттарының санын 1000-ға дейін жеткізуді жоспарлап отыр. Елімізде Астана, Алматы, Қарағанды қалаларында Конфуций институты жұмыс істейді. 1951 жылы құрылған Гёте Институтының Германияның өзінде 13 мекемесі болса, әлемнің 91 елінде 149 институты мен 10 ұйымы өз жұмыстарын жүргізіп келеді. Ал «Альянс Франсез» француз орталықтарының 146 еліндегі 1100-ге жуық өкілдіктерінде жарты миллионнан астам студенттер білім алады. Бұл аталған институттардың қызметінің бір саласы ғана. Испанияның Сервантес институты жай-

лы да осыны айтуымызға болады. Бұл дамыған алпауыт елдердің қоғамдық дипломатиясының тұжырымдамасында ұлттық тіл мен мәдениетті шетелдік қауымдастықтарға дәріптеудің тиімді де оңтайлы жолдарын тапқаны ерекше назар аудартады. Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың бастамасымен 1995 жылы Лондонда Халықаралық Абай клубы ашылып, жұмысын жүргізіп келсе, ағылшын елінде 2014 жылы Қазақстанның Бейбітшілік пен келісім үйі ашылды. Соңғы кездері қазақ зиялылары әлем елдерінде осындай орталықтардың санын көбейтіп, мәдениетімізді жан-жақты насихаттауымыз қажеттігін жиі айтып жүр. Үкіметтік делегацияның шетелдегі ресми іс-сапарлары кезінде «Абай» институтын ашу мәселесі көтерілгендігінен де хабардармыз. Дегенмен бұл мәселелердің қандай шешім тапқандығы туралы ақпарат кездестірмедік. Бұл тұрғыда бұл институттың мақсаты, бағыт-бағдары, миссиясы қандай болмақ деген сауалдардың туындайтыны анық. Біздің ойымызша мәдениетіміз бен руханиятымызды зерделеу, насихаттау және тарату тұрғысында көпфункционалды халықаралық әл-Фараби және Абай институттары құрылып және оның тұжырымдамасы, бағыт-бағдарлары анықталып, ғылым мен ел мүддесі үшін жұмыс істесе құба-құп іс болар еді. Демек, мұндағы негізгі мақсат әл-Фараби және Абай есімдерін иеленген орталықтарды қазақ тілі мен мәдениетін жан-жақты насихаттайтын, әлемге танытатын сенімді платформа мен брендке айналандыру болуы тиіс.

Үшіншіден, университетіміздің философия және саясаттану факультеті мен шығыстану факультеті базасында шығыс тілі мен философиясын қатар меңгерген мамандарды даярлау мәселесі кезек күттірмейді. Философия, дінтану, мәдениеттану мамандығының бакалавриат деңгейінде араб тілі мен ағылшын тілін тереңдетіп оқытуды оқу жоспарына енгізу қажет. Мұның барлығы, түптеп келгенде, осы сала бойынша іргелі ғылыми мектеп қалыптастырудың, соның ішінде отандық фарабитанушылардың жаңа буынын қалыптастыруға сеп болатындығы анық.

Төртіншіден, Фараби институтының әлемдік деңгейдегі Хабаршысы мен ғылыми-көпшілік журналын жылына 2 рет шығаруды ұйымдастыру және Институт сайтын кәсіби мамандарды тарту арқылы безендіру, сайтқа жауапты тұлғаларды бекіту керек.

Бесіншіден, Фараби еңбектерін жан-жақты насихаттау жұмысы да қолға алынып, Фара-

би мұрасы мен оның идеяларын жас ұрпақтың санасына сіңіру тұрғысындағы қадамдар жасалуы тиіс. Медиаөнімдер және Фараби өмірі мен шығармашылығы идеяларына негізделген жас өрендер мен балаларға түсінікті хикаялар сериясын жасап шығару қажет. Мәселен, Қытайдың Қашқар аумағында бүлдіршіндерге арналған әл-Фараби туралы хикаялар сериясы жарыққа шыққан. Елімізде Аруна баспасының мектеп оқушыларына арналған танымал сериясының әл-Фарабиге арналған кітабы жарық көрген. Бірақ бұл бір ғана мысалы. Бұл реттегі жұмыстардың тиянақты жалғасын тауып, жүргізіліп отырылғаны жөн.

Алтыншыдан, Фараби ілімі мен идеялары университеттің стратегиясынан бастап, оқытушылар мен студенттердің кодексінде, рухани негізінде, имидждік насихатында, архитектуралық болмысында да көрініс табуы керек (Әл-Фараби ескерткіші. Әл-Фараби кітапханасы. Әл-Фараби мұражайы. Университеттегі әл-Фараби кешені толықтырыла түссе деген ойдан туған жолдар еді. Жақын күндері, 2016 жылдың 15 желтоқсанында ҚазҰУ қалашығында әл-Фараби алаңы, Мәңгілік Ел қақпасынан Әл-Фараби ескерткішіне дейін апаратын әл-Фараби жолы, әл-Фараби ескерткішінің екі жағында шығыстық стильде орнатылған әл-Фараби Шамының ашылу салтанаты болды. Әл-Фараби жолы білім жолы, әл-Фараби алаңы білім мен ғылым алаңы, әл-Фараби шамы (әрқайсысында төрт шамнан), университет түлегінің Ұлы Баба ілімінен, заманауи ғылымнан сусындап, оны әлемнің төрт тарапына тарататындығының нышанын білдіреді. Символдық мәні керемет, өте мағыналы, әл-Фараби ескерткіші, университет қалашығының архитектуралық композициясын толықтыра түсетін дүние болды).

Жетіншіден, 2020 жылы Фараби жылын атап өтуге дайындықты қазірден бастап, үкіметтің қолдауымен әл-Фарабиге арналған деректі фильмдер сериясын, көркем фильм мен мультипликациялық фильмдер сериясын шығару қажет.

Ұлттың арын арлауда, озық үлгілерін насихаттауда алдымызда атқарылар ұлан ғайыр істер күтіп тұр. Ұлт руханиятының, соның ішінде фарабитану бойынша құнды жәдігерлерімізді айналымға қосып, өркендеу жолын, тарихи тағдырын байыппен барлауда қажырлы ізденіс қажет. Баға жетпес рухани бай мұраларымызды ел игілігіне жарата алу, оған өзіндік үлес қосып, келер ұрпаққа келелі іс қалдыруға деген «мұрагерлер парызы» осылай болса керек.

Әдебиеттер

- 1 Әбдіраманов Ш. Әл-Фараби және Ақжан Машани // Қазақ әдебиеті. – 2012. – 18 қазан.
- 2 Қасымжанов А. Фарабитану // Қазақ ССР. Қысқаша энциклопедия. – Алматы, 1989. – 4-том. – 686 б.
- 3 Көбесов А. Фараби және фарабитану жайлы сөз // Қазақ әдебиеті. – 1968. – 25 мамыр.
- 4 Тілеуқабылұлы Ө. Шипагерлік баян. – Алматы: Жалын, 1996. – 18 б.
- 5 Тауасарұлы Қ. Түп-түқияннан өзіме шейін: 1776 жылы жазылған қазақ тарихы. – Алматы: Жалын, 1993. – 148-152 б.
- 6 Көбесов А. Фараби – Дауани – Абай // Қазақ әдебиеті. – 1973. – 6 шілде.
- 7 Машанов А. Әл-Фараби және Абай // Өркен. – 1989. – 17 маусым.
- 8 Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 192 б.
- 9 Жұмабаев М. Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1989. – 446 б.
- 10 Шоқай М. Түркістанның қилы тағдыры. – Алматы: Жалын, 1992. – 51-52 б.
- 11 Әуезов М.О. Абай Құнанбаев: мақалалар мен зерттеулер. – Алматы: Ғылым, 1967. – 170 б.
- 12 Сарғожин Р. Ғалым мұрасы – ұқыпты қолда // Білім және еңбек. – 1973. – №12. – 17 б.
- 13 Об изучении научного наследия аль-Фараби // Вестник АН КазССР. – 1968. – №1(273). – С. 74.
- 14 Академия наук Казахской ССР / сост.: А.К. Куванышев, И.И. Маляр. – Алма-Ата, 1978. – С. 48.
- 15 Көбесов А. Мұрагерлер парызы // Лениншіл жас. – 1969. – №69(7237). – 3 б.
- 16 Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ф. Әл-Фараби мұрасының Қазақстанда зерттелуі // Фарабитану. Жиырма томдық. 16-том. – Астана: Аударма, 2006. – 5-13 б.
- 17 Нысанбаев Ә. Елімізде фарабитанудың қалыптасуы мен дамуы: қорытындылар және болашақ бағдарлар // Фарабитану. Жиырма томдық. 16-том. – Астана: Аударма, 2006. – 423-434 б.
- 18 Ауэзова З.-А.М. Наследие аль-Фараби в двадцатом веке: особенности «репатриации» // Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы және қазіргі заман: халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. 12-13 желтоқсан 2013 жыл. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 45-49 б.
- 19 Возвращение Учителя. О жизни и творчестве Фараби. – Алма-Ата: «Жазушы», 1975. – 200 с.
- 20 Балмұқанов С. Мұрагерлер парызы // Лениншіл жас. – 1969. – №69 (7237). – 3 б.
- 21 Марғұлан Ә. Мұрагерлер парызы // Лениншіл жас. – 1969. – №69 (7237). – 3 б.
- 22 Дербісәлі Ә. Отырар өркениеті және Отырарлық ғалымдар. Әбу Насыр әл-Фараби // Ислам әлемі. – 2000. – №4. – 1-4 б.
- 23 Көбесов А. Сөнбес жұлдыздар. – Алматы: Жазушы, 1973. – 160 б.
- 24 Аль-Фараби. Философские трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.
- 25 Аль-Фараби. Математические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 321 с.
- 26 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.
- 27 Аль-Фараби. Логические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 672 с.
- 28 Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 523 с.
- 29 Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: Наука, 1985. – 624 с.
- 30 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 495 с.
- 31 Аль-Фараби Трактаты о музыке и поэзии. [Пер. с арабского]. – Алматы: Ғылым, 1993. – 452 с.
- 32 Аль-Фараби. Книга букв / пер., прим. и вводная статья К.Х. Таджиковой. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 220 с.
- 33 Мұтанов Ф.М. Ұлы баба ұлағаты // Бақыт туралы кітап: таңдамалы трактаттар / Әбу Насыр әл-Фараби. – Алматы: RS; Халықаралық Абай клубы, 2015. – 10-13 б.
- 34 Әлиев Ш. Ұлттық брендке айналдыруымыз қажет // Аңыз адам. – 2011. – №17(29). – 16 б.
- 35 Құрманғалиева Г.К. Аль-Фараби в казахстанской философии: настоящее и перспективы будущего // Творчество аль-Фараби в социокультурном измерении Востока и Запада: к 10-летию журнала «аль-Фараби»: Материалы международного «круглого стола» / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 300 с.
- 36 Бәкірұлы Ә. Әлемді мойындатқан қазақ философы неге жоқ? // Ақиқат. – 2015. – №1. – 40-46 б.

References

- 1 Әбдіраманов Ш. Әл-Фараби және Ақжан Машани // Қазақ әдебиеті. – 2012. – 18 қазан.
- 2 Қасымжанов А. Farabitanu // Қазақ SSR. Қысқаша jenciklopedija – Almaty, 1989. – 4-том. – 686 b.
- 3 Көбесов А. Farabi және farabitanu zhajly söz // Қазақ әдебиеті. – 1968. – 25 мамыр.
- 4 Tileuqabylyly Ө. Shipagerlik bajan. – Almaty: Zhalyn, 1996. – 18 b.
- 5 Tauasaryly Q. Tүp-tүқijannan өзime shejin: 1776 zhyly zhazylfan қазақ tarihy. – Almaty: Zhalyn, 1993. – 148-152 b.
- 6 Kөbesov A. Farabi – Dauani – Abaj // Қазақ әдебиеті. – 1973. – 6 shilde.
- 7 Mashanov A. Әl-Farabi zhөne Abaj // Өrken. – 1989. – 17 mausym.
- 8 Mashanov A. Әl-Farabi zhөne Abaj. – Almaty: Қазақстан, 1994. – 192 b.
- 9 Zhұmabaev M. Shyfarmalary. – Almaty: Zhazushy, 1989. – 446 b.
- 10 Shoқaj M. Tүrkistannuң kily tafdyry. – Almaty: Zhalyn, 1992. – 51-52 b.
- 11 Әuezov M.O. Abaj Құнанбаев: мақалалар мен zertteuler. – Almaty: Fylym, 1967. – 170 b.

- 12 Sarғozhin R. Falym mұрасы – ұқыпты қолда // Bilim zhәне еңбек. – 1973. – №12. – 17 b.
- 13 Ob izuchenii nauchnogo nasledija al'-Farabi // Vestnik AN KazSSR. – 1968. – №1(273). – S. 74.
- 14 Akademija nauk Kazahskoj SSR / sost.: A.K. Kuvanyshev, I.I. Maljar. – Alma-Ata, 1978. – S. 48.
- 15 Kөbesov A. Mұрагерler paryzy // Leninshil zhas. – 1969. – №69(7237). – 3 b.
- 16 Nysanbaev Ә., Құрманғалиева F. Әl-Farabi мұрасының Қазақстанда зерттелуі // Farabitanu. Zhiyrma tomдық. 16-tom. – Astana: Audarma, 2006. – 5-13 b.
- 17 Nysanbaev Ә. Elimizde farabitanudың қалыптасуы мен дамуы: қорытындылар zhәне bolashaқ бағдарлар // Farabitanu. Zhiyrma tomдық. 16-tom. – Astana: Audarma, 2006. – 423-434 b.
- 18 Auezova Z.-A.M. Nasledie al'-Farabi v dvadcatom veke: osobennosti «repatriacii» // Әbu Nasyr әl-Farabi мұрасы zhәне kazirgi zaman: halyқаралық ғылыми-teorijalyқ konferencija materialdary. 12-13 zheltoksan 2013 zhyl. – Almaty: Қазақ universiteti, 2013. – 45-49 b.
- 19 Vozvrashhenie Uchitelja. O zhizni i tvorcestve Farabi. – Alma-Ata: «Zhazushy», 1975. – 200 s.
- 20 Balmұқанov S. Mұрагерler paryzy // Leninshil zhas. – 1969. – №69 (7237). – 3 b.
- 21 Marғұлан Ә. Mұрагерler paryzy // Leninshil zhas. – 1969. – №69 (7237). – 3 b.
- 22 Derbisәli Ә. Oтыrar өrkenieti zhәне Oтыrarлық ғалымдар. Әbu Nasyr әl-Farabi // Islam әlemi. – 2000. – №4. – 1-4 b.
- 23 Kөbesov A. Sөнbes zhұldyзdar. – Almaty: Zhazushy, 1973. – 160 b.
- 24 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: Nauka, 1970. – 430 s.
- 25 Al'-Farabi. Matematicheskie traktaty.[Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – 321s.
- 26 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty.[Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: Nauka, 1973. – 400 s.
- 27 Al'-Farabi. Logicheskie traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: Nauka, 1975. – 672 s.
- 28 Al'-Farabi. Kommentarii k «Al'magestu» Ptolemeja. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: Nauka, 1975. – 523s.
- 29 Al'-Farabi. Istoriko-filosofskie traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: Nauka, 1985. – 624 s.
- 30 Al'-Farabi. Estestvenno-nauchnye traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: Nauka, 1987. – 495 s.
- 31 Al'-Farabi Traktaty o muzyke i poezii. [Per. s arabskogo]. – Almaty: Fylym, 1993. – 452 s.
- 32 Al'-Farabi. Kniga bukv / per., prim. i vvodnaja stat'ja K.H. TadzhiKovoj. – Almaty: Қазақ universiteti, 2005. – 220 s.
- 33 Mұтанov F.M. Yly baba ұlaraty // Вақыт туралы кitar: таңдамалы traktattar / Әbu Nasyr әl-Farabi. – Almaty: RS; Halyқаралық Abaj kluby, 2015. – 10-13 b.
- 34 Әliev Sh. Ylttyқ brendke ajnaldyruymyz kazhet // Аңыз adam. – 2011. – №17(29). – 16 b.
- 35 Kurmangalieva G.K. Al'-Farabi v kazahstanskoj filosofii: nastojashhee i perspektivy budushhego / Tvorchestvo al'-Farabi v sociokul'turnom izmerenii Vostoka i Zapada: k 10-letiju zhurnala «al'-Farabi». Materialy mezhdunarodnogo «kruglogo stola» / pod obshh. red. Z.K. Shaukenovoj. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2012. – 300 s.
- 36 Bөkirұly Ә. Әlemdi mojnıdatқан казақ filosofy nege zhоқ? // Ақиқат. – 2015. – №1. – 40-46 b.

Құдайбергенова Н.Ж.

Конфуций іліміндегі рухани-адамгершілік құндылықтардың қоғамдық-саяси қатынастарды реттеуші фактор ретіндегі маңыздылығы

Берілген мақалада Конфуций іліміндегі рухани-адамгершілік құндылықтарға тән дәстүршілдікті сипаттап, олардың қоғамдық-саяси қатынастарды реттеуші фактор ретіндегі маңыздылығы айқындалған. Конфуций ілімі діни, философиялық ілім ретінде де, этикалық және эстетикалық теория ретінде де, әлеуметтік, саяси концепция ретінде де әлемнің әртүрлі елдерінде зерттелуде. Ежелгі Қытай философиясында Конфуцийдің этикалық ілімі қоғам өркендеуімен, әлеуметтік мәселелермен тығыз байланысты болған, сол себепті автор зерттеу бірқатар еңбектеріне сүйене отырып, ойшылдың саяси-этикалық ілімінің гуманистік мәнін ашуға тырысқан. Әлеуметтік дамудың тұғыры ретінде дәстүрге ерекше мән берген Қытай ғұламасының философиялық ой-тұжырымдарының ұлттық ділді, әлеуметтік мінез-құлықты қалыптастырудағы маңыздылығын көрсеткен.

Түйін сөздер: Конфуций, бес тұрақтылық, ли, рухани-адамгершілік құндылықтар, парасатты ер.

Kudaibergenova N.Zh.

The importance of moral values in the teachings of Confucius as a factor regulating social and political relations

This article characterizes traditionism spiritual and moral values of Confucian teachings and significance as a factor regulating social and political relations. The teachings of Confucius are studied in different countries as a philosophical system of ethical and aesthetic theory, political and social concept. In ancient Chinese philosophy the ethical doctrine of Confucius was associated with the development of society and social problems, so the author based on the research tries to reveal the meaning of the humanistic ethic-political doctrine of a thinker. The author shows the importance of the philosophical ideas of the Chinese thinker in the formation of the national mentality and social nature.

Key words: Confucius, five constancies whether, spiritual and moral values, noble man.

Құдайбергенова Н.Ж.

Значимость духовно-нравственных ценностей в учении Конфуция как фактора, регулирующего социально-политические отношения

В данной статье характеризуется традиционизм духовно-нравственных ценностей конфуцианского учения и значимость как фактора, регулирующего социально-политические отношения. Учение Конфуция исследуется в разных странах как философская система, этическая и эстетическая теория, политическая и социальная концепция. В древнекитайской философии этическое учение Конфуция было связано с развитием общества и социальными проблемами, поэтому автор, опираясь на исследования, пытается раскрыть гуманистический смысл этико-политического учения мыслителя. Автор показывает значимость философских идей китайского мыслителя в формировании национального менталитета и социального характера.

Ключевые слова: Конфуций, пять постоянств, ли, духовно-нравственные ценности, благородный муж.

**КОНФУЦИЙ
ІЛІМІНДЕГІ РУХАНИ-
АДАМГЕРШІЛІК
ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫҢ
ҚОҒАМДЫҚ-САЯСИ
ҚАТЫНАСТАРДЫ
РЕТТЕУШІ ФАК-
ТОР РЕТІНДЕГІ
МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ**

Қоғам үшін оның ұстанымдарының міндеті – өркендеу жолы, соған бастайтын ілімнің қажеттілігі. Сондықтан болар әлеуметтік мәселе ретінде, этикалық жүйе Конфуций қатарлы ойшылдарды қатты толғандырған. Конфуций бойынша әлеуметтік дамудың тұғыры дәстүр деп оған ерекше мән берген. Осыған байланысты халықтың өткеніне, кезеңдері мен ұрпақтары жалғастығына, өз еңбегінде маңызды орын берген. Адами мінез-құлықтағы сабақтастықтың болмауы маңызды фактор ретінде әлеуметтік қоғам мәселесін шешеді. Билік ету, мемлекеттік басқару өнері ең алдымен менталитеттегі ерекшелікті, сонымен қатар әлеуметтік мінез-құлықты қалыптастыруға негізделетінін Конфуций жақсы білген. Сондықтан ол әлеуметтік-этикалық, қоғамдық мәселелерді жан-жақты түсіндіруге тырысады. Қоғамның менталдық ерекшеліктерін пайымдау арқылы талдау барысында адам мен қоғам арасындағы уақыт пен кеңістікте туындайтын өзара байланыстардың барлығын оны ескермеуге болмайтынын пайымдатады. Себебі ежелгі қытай қоғамындағы ұғым-түсініктер қоғамдық құрылымға тән көзқарас негізінде қалыптасқан халықтың этикаға деген сенімін көрсетеді. Салт-дәстүр, әдет-ғұрып – халықтың менталитетке негізделген өмірлік тәжірибе жиынтығы.

Конфуцийдің этикалық ойларының негізін құрайтын «бес тұрақтылық» (wu chan) конфуцийшілдіктің тарихи эволюциясы барысында «бес тұрақтылық» саналатын категориялардың қызметтік сипаты да өзгерген. Бұл туралы зерттеуші Аяжан Сағиқызы мынандай пікір айтқан: «Конфуцийшілдіктің ресми идеологияға айналуымен бес тұрақтылықтың құрылымдық сипаты да өзгеріске ұшырайды. Адамгершілік жәнә екінші орынға жылжып, ал бірінші орынға рәсім, ли шығады. Басқа элементтер арасынан парыз ерекше айқындала бастайды. «Ли цзи жинағында рәсім мен парыз» ең күшті адамгершілік бастаулары деп айтылған» [1,13-14 б.].

Конфуций ілімінің негізгі канондық мәтіндері саналатын «Он үш кітап» («Ши сан цзи») жинағында ли ұғымы туралы жазылған үш еңбек кездеседі. Олар: «Чжоу ли» («Чжоу дәуірінің әдеп-ғұрыптары»), «И ли» («Рәсімдер мен әдеп-ғұрыптар»), «Ли цзи» («Рәсімдер мен әдеп-ғұрыптар туралы

жазбалар»). Шу цзин, Ши цзин, Ли цзи сияқты бірқатар ежелгі канондық жазбаларда кездесетін ли ұғымы әлеуметтік және саяси шиеленістерді болдырмайтын, үйлесімдік пен келісімді білдіретін және билік пен халық арасындағы қарым-қатынасты реттейтін категория қызметін атқарған. Ал, Конфуций ли ұғымының ежелгі қытай канондық мәтіндеріндегі қолданылу ерекшеліктерін негізге ала отырып, оны өз ілімінде қоғамдық құрылымның үйлесімділігін және жақсы мінез-құлық қағидаларын қалыптастырушы концепцияға айналдырды [2].

Конфуцийшілдік мектептің ірі өкілдері Мэн цзы мен Сюнь цзы адам табиғатына («синь») қатысты көзқарастарына сүйене отырып, ли категориясына екі түрлі анықтама берген. Мэнь цзы адам табиғатының мейірімділік пен ізгілікке құштарлығын «лидің бастауы» деген, ал ли категориясына адамға тән «ықыласты, ибалы және ізетті жүрек» деген анықтама берген [3].

Сюн цзы адамға табиғатынан зұлымдық пен пайдакүнемдік тән деген. Сюнь цзы ли категориясын рәсім (ритуал) деп атап, келесі тұжырымдамен сипаттаған: «Рәсім арқылы аспан мен жер үйлесімдікте болады, күн мен ай жарқырай түседі, жылдың төрт мезгілі бір-бірін алмастырып отырады, жұлдыздар мен шокжұлдыздар аспан төрінде жылжиды, өзен-сулар ағысын тоқтатпайды және барлығы да көркейе түседі; рәсімнің арқасында, махаббат пен өшпенділік дұрыс арнаға бағытталады, қуаныш пен ашу-ыза дұрыс айтылады; рәсімнің арқасында халық мойынсұнғыш, ал билеушілер парасатты болады, өзгерістер дәйектілікпен жүзеге асады. Ал, рәсімдерден алшақтау құлдырауға алып келеді» [4,178 б.].

Ли категориясы әдеп-ғұрыпты, қалыптасқан дәстүрді сақтаудағы маңызды ұғым ретінде Конфуций ілімінде және бүкіл қытай мәдениетінде де алатын орны ерекше. Көптеген зерттеушілер жэнь категориясымен қатар, ли терминіне де ерекше мән беруге шақырған. «Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий» еңбегінде А.М. Карапетьянц: «Конфуцийдің этикалық категорияларының қатарында ерекше назар аударатындары бар. Бұл олардың символикалық көп мағыналығы және конфуцийшілдік пен қытай мәдениетінде үлкен рөл атқаруымен байланысты», – деген [5].

Ал отандық зерттеуші М.З. Изотов ли категориясына мынандай сипаттама берген: «Конфуциандық «ли» категориясы туралы айтатын болсақ, бұл ұғымда моральдық мазмұны мен табиғат заңдары үндескен. Ең бастысы Аспанға

қызмет ету болған, яғни Дао жолын ұстану, бұл халық үшін дүниенің құрылымы туралы ойлау емес, керісінше осы дүниеде қалай дұрыс өмір сүруді ойлау болып табылады. Дао тәртіп орнатып өмірдің мәнін айқындайды» [6,84 б.].

Ли ұғымы ежелгі қытай философиясында, Конфуций ілімінде – бұл мінез-құлық ережелері, әлеуметтік норма, моральдық сипатқа ие болған рәсімдік қағидалар. Ли ұғымы жэнь категориясымен ерекше мазмұндық байланысқа ие. Себебі жэнь адамгершілік, кісілік, өзге адамдарға деген құрмет, махаббат, гуманизм сияқты ұғымдарды білдірсе, ли адамның іс-әрекеттерінің адамгершілік, кісілік, моральдық сипатта болуын қамтамасыз етеді. Жэнь мен ли арасындағы байланыс туралы Shu-hsien Liu «Understanding Confucian philosophy» еңбегінде: «ли – мінез-құлық нормалары, жэнь – оларды үздік түрде жүзеге асыратын тұлға», – деген [7,9 б.].

Люнь юй шығармасында Конфуцийдің ли мен жэнь байланысын келесідей тұжырымдаған: «Лиді білмеген жерде ешнәрсеге негіз болмайды. Жэнь қасиетіне ие болу дегеніміз лиге бағыну» [8].

Лунь юйда сонымен қатар, ли категориясының маңыздылығы мен ішкі мазмұны келесідей сипатталған: «Ли болмаған жерде әдептілік әбігерлікке айналады, сақтық қорқақтыққа айналады, ли болмаған кезде батылдық бүлікшілдікке апарды, ал туралық дөрекілікке айналады» [8]. «Лиді білмеген адам іс-әрекеттерінде сенімділікке ие болмайды» [8].

Конфуцийшілдік философиядағы басқа категориялардан айырмашылығы – ли әрбір адам жетік түсініп, мүлтіксіз орындауға міндеттелетін болмыстың объективті шындығы. Ли ұғымы туралы Шығыс философиясын зерттеуші Kim Chong-Chong «Early Confucian Ethics» («Ежелгі Конфуций этикасы») атты еңбегінде: □ («ли-рәсімдерді») біз жасамаймыз, біз керісінше «өзімізді жеңіп» рәсімдерге ораламыз. Сондықтан рәсімдер бұрыс болуы мүмкін емес. Рәсімдер ежелден келе жатқан, уақыт сынынан өткен дәстүрлер. Оларда ежелгі дәуірдің даналығы мен білімі сақталған», [9,7 б.] – деген.

Ежелгі қытай халқының қоғамдық өркендеуіне қатысты жаңа талаптар қою арқылы елді басқару үлгісін басты міндет ретінде түсіндірген Конфуций, халықтың ментальдық ерекшелігіне байланысты идеологиялық бағдарламаларды жасаумен айналысады. Халықтың рухани саулығының түйінді мәселелері ретінде қоғамның интеллектуалдық және психологиялық ахуалына көңіл бөле оты-

рып әлеуметтік өркендеудің жолы ретінде идеалды адам үлгісі «цзюнь цзыны» («парасатты ер») жасады.

Жан-жақты жетілген, адамгершілік қасиеттері мол «кемелденген адамның бойында», негізінен екі қасиет болуы қажет, олар: адамгершілік пен парыз сезімі. Цзюнь цзы («парасатты ер») туралы ойларын Конфуций келесідей тұжырымдаған: «Мемлекетті басқаратын адам — халқын шын ықыласымен сүюімен қатар парасатты және шыншыл болуы шарт» [10,95 б.]. Нағыз «цзюнь цзы», яғни парасатты ер деңгейіне көтерілу үшін тек қана адамгершілік қасиеті жеткіліксіз. Ол үшін тағы бір маңызды қасиет – парыз. Парыз – бұл моральдық міндет болып саналады. Парызды сезіне білудің өзі білім мен жоғарғы принципке, жалпы алғанда, адам бойындағы ізгі қасиеттерге тікелей байланысты болып келеді. Осы орайда Конфуций «Парасатты ердің» («цзюнь цзы») бейнесін жасап, оны «Кішкентай адам» («сяо жэнь») бейнесіне қарама-қарсы қойды. «Парасатты ер» өз парыздарын терең түсіне біледі, қоғамдық заңдарды бұлжытпай орындайды, ал «кішкентай адам» болса, тек өз қара басының құлы ғана, бас пайдасын ойлаудан аспайды [10]. Алғашқысы өз-өзіне талаптар қоя білсе, екіншісі басқалардан талап етуді ғана біледі. Алғашқысына жауапты істерді сеніп тапсыруға болады, адамдармен татулық қарым-қатынастарда болады, қайғы мен қуанышқа ортақтаса, ал «сяо жэньге» бұл қасиеттер тән емес. Конфуций цзюнь цзыны («парасатты ер») Лунь юй жинағына енген пайымдауларында: «Парасатты ер өзіне жүктелген парызды үнемі орындауға ұмтылады»; «Парасатты ер тек қана адамгершілікті ойлайды, ал парасатсыз ер пайдаға жетудің жолын қана ойлайды. Парасатты ер заңдарға қарсы шықпаудың жолын іздесе, парасатсыз ер заңдарды құрметтемейді» [10].

Конфуций жалпы ұлттық идеологияны қажет деп санады. Ұлттық идеология ықпалынсыз халықты руханилық жолына тәрбиелеу мүмкін емес екендігін түсіне отырып, үлгілі адам жүйесі «цзюнь цзы» арқылы қоғамды қозғалысқа келтіру өмірлік қажеттілік деп сенді. Қоғамның өркендеуіне байланысты адамдардың мінез-құлқы, ойлау үрдісі, іс-әрекеті, әлеуметтік үрдістер ұлт менталитетінде нышан береді. Бұған мемлекеттік билік ету, басшы әдептілігі, рәсімдерге құрмет сияқты мәселелерді жатқызуға болады. Ұлттық ерекшеліктің әлеуметтік табиғатын, ондағы этикалық құндылықтарды орнықтырып,

тереңдете түсуде «цзюнь цзы» үлгісінің орны ерекше. Қоғамды толғандыратын әлеуметтік сауалдар жеткілікті, дегенмен дәстүрлі ұлттық үлгідегі құндылықтар «парасатты ерге» тірек болатын құндылықтар деуге болады. «Парасатты ерге» тән рухани негіз – «жэнь». «Жэнь» Конфуций іліміндегі негізгі категориялардың бірінен саналады. Жэнь категориясының ұлттық болмысты қамтитын ауқымы кең. Ол адам мен табиғат, адам мен қоғам, мемлекет пен адам арасындағы қатынастарда кездеседі. «Жэнь» – адамды сүю, яғни бүкіл жаратылысқа, оның ішінде адамдарға деген құрмет, адам Тянься ретінде жаратылыстың бел ортасында. Осы негізде рухани императивтік жүйе қалыптастыру – әлеуметтік этиканы қалыптастыру арқылы адамдардың іс-әрекеттері мен дүниетанымдық принциптеріне ықпал ету. Бұл принциптер – ізетті қоғамды орнықтыру деп түсіндіреді. «Жэнь» категориясының көрінісі ретіндегі Конфуцийлік қағида «Өзіне қаламағанды, өзгеге қалама».

Әлеуметтік этика негізіндегі Конфуций ілімі – адамдарды жетілдіруге бағытталған іс-әрекеттер, халықтық негізді сақтау барысында жүргізілген тұжырымдар және ұрпаққа үлгі ретіндегі руханилықтың өзегі саналатын қанатты сөздер. «Жэнь» ізеттілікті қалыптастырудың құралы деп түсіну жеткіліксіз, ол адамдар арасындағы қатынастарды реттеуші, ұлт менталитетіне негізделген ерекше қасиет. Ол негізгі құндылық болуымен қатар қоғамдағы азаматтық бағытты айқындаушы – рухани қуат.

«Жэнь» категориясын ұлттық негізге, басты құндылыққа айналдыру үшін Конфуций білім мәселесіне де тоқталады. Жэньдік философия білім мен даналықты сабақтастырады және оны орнықтырады. Ол әлеуметтік кеңістік екенін нақтылай отырып, білім мен даналық өз арнасын тауып тоғысатын әлеуметтік ортаның қажеттілігін көрсетеді.

«Жэнь» ұғымы арқылы өмірді құндылықтар тұрғысынан тану бар. Ол адамдар арасындағы сыйластықты, түсінушілікті қамтамасыз етеді. «Жэнь» адамдарда кездесетін пендешілік қасиеттерінің барлығына қарсы. «Жэнь» ұғымы арқылы Конфуций адамгершілік қасиеттерді дәріптейді, оны адам өмірінің мақсат-мұратына айналдырды. «Жэнь» ұғымының басты көрсеткіштерінің көрінісі адамды сүю арқылы адамгершілік пен кісілікті орнықтыруымен бүкіл жаратылыс табиғатына түсінікті, сыйластықты тану болып саналады. ««Жэньдік» менталитетті тәрбиелеудің маңызы зор. Ол Конфуций бойын-

ша отбасы тәрбиесінен басталады. Отбасылық тәрбие негізінде қалыптасқан «жэньдік» үлгі өмірде өз жалғасын табады. Әлеуметтік мәселелерді шешуде «жэньдік» менталитетке сүйенеді. Ежелгі қытай қоғамының үлгілі көрінісі – «парасатты ерді» қалыптастыруда да, «жэнь» маңызды рөл атқарады. Сондықтан да Конфуций ұлттық менталитеттің әлеуметтік табиғатын тануда адамгершілік құндылықтарының алатын орны ерекше екенін көрсете отырып, өз кезегінде ұлттық менталитеттегі «жэньдік» ұғымның ерекшелігін, оның ұлт табиғатын айқындаудағы қасиеттілік – құндылық деңгейін көрсете білді. Адамды сүю – жэнь сияқты құндылықтар жекелеген адамдар мен әлеуметтік қоғамның ойлау жүйесінің, дүниетанымының негізін орнықтыратын негізгі талап ретінде. Яғни адамның этикалық іс-әрекеттері осы «жэньдік» ұғым бойынша өз болмысын тануға мүмкіндік алды. «Ұстаз айтты: қошаметтеушілік, сыпайылық, шыншылдық, тапқырлық, мейірімділік – осы бес қасиетке иелер ғана Жэньге ие. Егер адам қошаметшіл болса, оны жек көрмейді. Егер адам сыпайы болса, оны қолдайды. Егер адам шыншыл болса, оған сенеді. Егер адам тапқыр болса, ол жетістікке жетеді. Егер адам мейірімді болса, оны өзгелер де қолдана алады» [10].

Өз уақытында Конфуций ілімі ежелгі қытай халқының, оның ішінде билік етуші топтардың арасында белгілі бір заңдастырылған әлеуметтік ереже қалыптастырды. Қоғамда «қытай тәртібі» деген түсінік орнықты. Бұл тәртіп қатаң сақталды. Әсіресе жоғары лауазымды қызметке тұрған адамдар үшін бұл тәртіп күшейе түсті. «Цзюнь-цзылық» ілім бүкіл Қытай халқының қоғамдық нормасы ретінде орнығып, ұлы Қытай мемлекеттілігін құруға ықпал етті.

Тіптен қазіргі кезге дейін Конфуций ілімінің ықпалын сезетіндер бар. Олар Конфуций ілімін қазіргі Қытайдың саяси-экономикалық және әлеуметтік дамуында мәнді екендігін мойындауда. Конфуций ілімі қытай қоғамының негізгі принциптерін орнықтыру арқылы оның дамуында маңыздылығын көрсетуде. Конфуцийлік ілім қытай қоғамының басқа елдермен қатынасында да ықпалды. Мысалы, ел билеуші адамдардың саяси-рухани қарулануына Конфуций ілімінің негізгі принциптерінің рөлін ерекше атауға болады.

«Халықты қайырымдылықпен билеу және тәртіп арқылы халық арасында тәртіп орнату» – осындай этикалық теориялары негізінде Конфуций өзінің саяси тұжырымдамасын дамытты, бұл

орайда оның: «Билеуші – билеуші, ал халық – халық, әке – әке, ал бала – бала болу керек» [10], – деген атақты тұжырымдамасы кеңінен мәлім. Бұл жерде Конфуций қоғамдағы әр нәрсені өз орнына қою қажеттігін, әркімнің міндетін қатаң да дәл анықтау керектігін айтты. Ол ел билеушілерін халықты заңдар мен жазалаулар негізінде емес, ізгілік жасаушылар жәрдемімен биік адамгершілік, имандылық қасиеттер танытатын тәртіпті үлгі ету жолымен басқаруға үндеді. Халықты салық, салғырт салумен қинамай, әдет құқығы негізінде басқаруды қош көрді. Ең бастысы – шынайы принципті әрқашан басқарушы қатаң ұстануға тиіс деп білді, сонымен бірге адамдар мен олардың игіліктеріне қамқорлық көрсету – басқарушы парызы.

Уақыт өткен сайын Конфуций ілімінің беделі өсіп, оның ілімі қытай қоғамында ғана емес, адамдар санасында, олардың бүкіл тұрмыс-тіршілігінде де берік орныға түсті. Б.з.б. III ғасырда және б.з. III ғасырларында оның ілімі Хань династиясының тұрақты идеологиясына айналды, тіпті жоғары мемлекеттік қызметке қабылданатын адамдарға Ұлы ұстаздың ілімін терең игеру талаптары қатаң қойыла бастады. Бірақ, заман ағымындағы орын алған түбегейлі терең өзгерістерге байланысты Конфуций ілімі айтарлықтай өзгерістерге ұшырады. Оның тұрақты идеологияға айналуына байланысты бұл ілімнің рухына нұқсан келді. Дәлірек айтқанда, өткенге құрметпен қарау, үлкендерді сыйлау сияқты адамгершілік ізгі қасиеттер жасандылық сипат алып, жалғандыққа, қанағатсыздыққа, пайдакүнемдікке жол берілді. Кейіннен, яғни ортағасырлық Қытайда біртіндеп әрбір адамның қоғамдағы алатын орнына байланысты тұрақты ережелер мен стереотиптердің белгілі бір жүйесі қалыптаса бастады. Бұл заңды қағидалар қытай салтанаттарында айқын аңғарылды. Өмірдің әрбір жағдайына байланысты барлық адамдар үшін міндетті түрде орындалуға тиісті тәртіп ережелері қалыптасты. Конфуцийлік ережелер бойынша адам қандай жағдайда болса да өзін тежеп ұстауы керек, ішкі жан-сезімдерін ақылға билеткізе білу керек. Демек, адамның еркі қалыптасқан ережелерге тәуелді болды, өз дегенін жүзеге асыра алмады. Конфуций ілімі бойынша, әрбір адам өзінің қоғамда алатын орнын жете білуі қажет. Адамдар өз құқын, өзіне тиісті орнын, қандай жағдайда не істеу қажет екендігін толық білгенде ғана қоғамда тәртіп орнап, тыныштық жағдай қалыптасады. Мұндай қоғамдық-әлеуметтік тәртіпті Конфуций және оның ізбасарлары мәңгілік, әрі мүлде

өзгермейді деп есептеді. Сөйтіп, қытай қоғамы жоғарыдағылар және төмендегілер болып екіге бөлінді, алғашқылары мемлекетті басқару істерімен шұғылдана, соңғылары қарапайым еңбекпен шұғылданып, бағыныштылық жағдайда болулары тиіс болды. Қоғамды жоғарыдағылар және төмендегілер деп жікке бөлудегі басты өлшем тек қана байлық қана емес, сонымен қатар қытай азаматтарының «цзюнь-цзы» идеалдарына жақындығы және оған жан-тәнімен берілгендігі болып саналады. Формалды түрде бұл жағдай кез келген қытайлыққа жоғарыдағылар қатарына жол ашқанымен, шын мәнісінде, мүлде олай емес еді, өйткені шенеуіктер табы қарапайым халықтан алынбас қамалмен бөлінген болатын. Ол қамал – сауаттылық, яғни «иероглифтер» қамалы болатын. Қытай елінің бүкіл тарихында адамның қоғамда алатын орны мен оның әлеуметтік жағдайы сауаттылықпен өлшеніп келгендігін еске алсақ және қарапайым халықтың бұл межеге шыға бермейтіндігін ескерсек, қалыптасқан жағдайдың сырын түсінуге толық мүмкіндік аламыз.

Конфуций өзі де бір уақыттарда ел басқару қызметін атқарған. Оның барлық ілімдеріндегі басты мақсат – халық қамы. Билік етудегі басты үш міндетті ерекше атап өтеді. Бірінші – халық, екінші – аспан құзыретін мойындау, үшінші – билеуші-патша деп көрсетеді. Бірақ, халықты бірінші орынға қоя отырып конфуцийшілдер «қарапайым халықтың мүдделері өздеріне де түсініксіз, сондықтан да олар білімді ел билеушілердің көмегіне мүлде өмір сүре алмайды» – деп санады [10,205 б.].

Конфуций ілімінің әлеуметтік тәртібінің басты қағидаларының бірі – үлкендерді сыйлау, оларға бағыну. Олар үлкен бедел иелері, олай болса олардың айтқандарын мүлтіксіз орындап, еркіне бағыну – мемлекет ішіндегі мүлтіксіз орындалуға тиісті ережелер болып есептелінеді. Бұл жағдай отбасылық өмірге де қатысты болды. Сондықтан да болар, ұстаздың «Мемлекет дегеніміз – үлкен отбасы, ал отбасы – кіші мемлекет» деген қағидасы Қытай елінде берік орнығып, өзінің өміршеңдігін көрсетіп отыр. Оның басты нәтижесі күні бүгінге дейін қытайлықтардың ата-анасын және үлкендерді сыйлап-құрметтеуді ұлттық дәстүрге айналдырғандығы болып табылады.

Қытай қоғамының ретті, бірыңғай дамуында көрінетін этикалық құндылықтар – ұлттық біртұтастығын қалыптастырудағы негізгі қуат көзі болып саналады.

Конфуций ілімінің әлеуметтік мәні – әлеуметтік тәртіптің орнығуы; ата – ата жолымен, бала – бала жолымен; мемлекет – мемлекет жолымен; яғни бұл тіршілікте әркім өз орнында болуы тиіс, әрқайсысы өз құқығын біліп, өз міндетін адал атқаруға міндетті, өзіне тиістілігін ғана біліп, өзіне лайықтылығын істеген дұрыс саналады. Осындай әлеуметтік қалыпқа бөлінген жоғары қабат пен төменгі қабат, бірінші басқару қызметін, екінші еңбек ету міндетін орындауы тиіс деп саналады. Конфуций ілімі негізінде орныққан мұндай тәртіп, ескіден қалыптасқан дәстүр, аңызға айналған тәртіп деп тұжырымдалады. Конфуций адамдарды жоғары және төменгі қабат деп бөлу принципін, адамдардың байлығына, тегіне, атағына байланысты емес, олардың «жәндік» принципті негізге алған тәрбиесіне, «цзюнь цзы» үлгісіне жақындығына орай бөледі. Адамдар арасындағы қоғамдық бөлініске байланысты түрлі тыйымдарға мән бере отырып, төменгі сатыдағы адамдарға білім алудың қажеті жоқ деген көзқарасқа және ұру, жазалау сияқты нәрселерге тыйым салды. Кез келген қоғам мүшесінің оның қай сатыда болғанына қарамастан білім алуға, жоғары сатыға көтерілуге, қызмет істеуге құқығы барлығын көрсетті.

Конфуций өз ілімінде әлеуметтік тәртіптің өзегі – үлкендерді сыйлау, бағалау, тыңдау деп, кез келген үлкен ол – әке, шенеунік, патша деп түсіндіреді. Ал үлкендер абыройлы болуды ойлауы керектігін тұжырымдайды. Абыройлы болған үлкенге бағыну, айтқанын орындау, отбасында болсын, мемлекетте болсын – парыз деп өсиеттейді.

Конфуций өмірдегі шынайы сыйластықты ежелгі қытай халқының дәстүрлі дүниетанымымен байланыстылығын көрсетеді. Дәстүрлі қалыптасқан дүниетаным бойынша баланың ата-ана алдындағы парызы «сяо» туралы ілім негізін қалыптастырады. Осыған байланысты «Баланың парызы – ата-анаға өмір бойы қызмет ету» [10] қағидасын орнықтырды.

Адамзат тарихында адам мәселесі, оның өмірі, өмірінің мәні мәселесі философияда, рухани көркем шығармаларда кеңінен қозғалады. Ол адамның өз болмысын тану мақсатында жүзеге асып отырады. Адам өз тіршілігінде ойлануға тұратын көптеген сұрақтарға жауап іздейді. Осындай сұрақтар төңірегінде ойшыл адамдар ойлана, оған жауап іздеу міндетін арқалайды. Осындай ізденістер негізінде өмірдің мәнісизденуі, танымға деген немқұрайлық сияқты өмір бейнелері айқындалып көрініс табады.

Біздің дәуірімізге дейін өмір сүрген ойшыл Конфуцийді де адам мәселесі қатты мазалаған. Адамды алғаш рет қоғамдық тұлға ретінде қарастырған Конфуций, адам қалай өмір сүруі керек, қоғамда адам өзін қалай ұстауы тиіс? Қоғамды қалай басқару керек? деген сияқты сауалдарды тудырып, сол сауалдарға жауап іздеумен бүкіл өмірін сарп етті. Өз уақытының мың құбылған қоғамдық тұрақсыздығы мен мемлекеттік билік жүйесі оның азаматтық бірегей дамып өрлеуіне, кемелденуіне деген ықыласын арттыра түсті.

Конфуций шығармашылығы батыстық экзистенциализмнен бөлек, ол қытай қоғамының дүниетанымдық негіздерін өзіндік өрнекте сипаттайды. Ежелгі қытай халқының философиялық ойларының негізіне айналған Конфуцийлік ойтаным үлгісі өзіндік ерекшелігімен ежелден келе жатқан дәстүрден нәр алғандығын көрсетеді.

Өмір мәселесі, өмір мәні мәселесі қай елде болсын, қай заманда болсын адамзаттың пайда болу сәтінен келе жатқан проблема екені белгілі. Өмір сүру, оның мәні адамзат баласының тіршілігі негізіндегі пайда болатын ізденіс сарыны, заңдылық десек те артық емес. Тіптен адамның өз бойындағы ерен толғаныспен танылатын құдыретті ақиқат дегуе болады. Қалай десек те дүние тіршіліктің шынайы болмыстағы көрінісін танудағы ізденіс

жолы екені белгілі. Өмір мәні адам санасының өзекті бір саласы ретінде философиялық ойлардың жиынтығы және оны кез келген халықтың дүниетанымдық негіздерінде пайымдауға мүмкіндіктер береді. Сондықтан да әр халықтың өмір сүрулік деңгейлеріне қатысты өмір мәнін тануға деген өзіндік қағида-түсініктер қалыптасқан. Қалыптасқан дүниетаным негізіндегі қағидаларды жүйелеу мақсатында өнегелік дәйектерді пайдалана отырып, кез келген ой-толғауларды философиялық таным өзегі – гносеология, әдеп, этика негізіне, құндылықтар – аксиология өзегіне айналдырамыз. Осындай танымдық құрылымға негізделген дүниетанымдық ойларды ойшылдар өз еңбектерінде өзіндік ұғым түсінікпен таныта орнықтырды.

Егер де Конфуций қалыптастырған категорияларға иманенттік талдау жасайтын болсақ, онда ойшылдың философиялық дүниетанымына жақындай түсеміз. Конфуцийдің философиялық ой-тұжырымдары ғылыми негіздегі қоғамдық өмірдегі адам, оның өмірі, болмыс, этика мәселелерін сөз етеді. Ол өзін өз заманының әлеуметтік сатысының жоғарғы баспалдақтарына көтерілуге бар ынтасын, күш-жігерін салғанын көрсетеді. «Туа біткен білім жоқ менде, ескілікке емсеген соң, қажырлы құмарлықпен ұмтылып жеттім».[68] – дейді.

Әдебиеттер

- 1 Сагикызы А. Проблема гуманизма в философии Конфуция // Актуальные проблемы философии и политологии глазами молодых ученых. – Алматы: Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2007. – 256 с.
- 2 Ши-цзин. Древнекитайская философия: В 2 т. – М.: Восточная литература, 2003. – Т. 1. – 1072 с.
- 3 Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы / пер. с кит.: послесл. Л.С. Переломова. – Репринтное издание. – М.: Восточная литература РАН, 1998. – 278 с.
- 4 Феоктистова В.Ф. // Древнекитайская философия: В 2-х томах. – М., 1994. – Т. 2. – 384 с.
- 5 Карапетьянц А.М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий – Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. – М.: Наука, 1982. – 264 с.
- 6 Изотов М.З. Формирование единой мировой науки в контексте диалога культур Востока и Запада // Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур. – Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – 162 с.
- 7 Liu Shu-hsein. Understanding Confucian philosophy. Classical and Sung-Ming. – London: Greenwood Press; Westport; Connecticut, 1998. – 185 p.
- 8 论语通解. –北京: 北京学术出版社, 2008. – 214 页
- 9 Kim-chong Chong. Early Confucian Ethics. Concepts and Arguments. Open Court. – Chicago; La Salle: Illinois, 2007. – 181 p.
- 10 Әлемдік философиялық мұра // Жиырма томдық. Ежелгі шығыс философиясы. – Алматы: Жазушы, 2005. – Т.1. – 560 б.

References

- 1 Sagikyzy A. Problema gumanizma v filosofii Konfucija // Aktual'nye problemy filosofii i politologii glazami molodyh uchenykh. – Almaty: Komp'yuterno-izdatel'skij centr IFiP MON RK, 2007. – 256 s.
- 2 Shi-czin. Drevnekitajskaja filosofija: V 2 t. – M.: Vostochnaja literatura, 2003. – T. 1. – 1072 s.

- 3 Popov P.S. Kitajskij filosof Mjen-czy / per. s kit.: poslesl. L.S. Perelomova. – Reprintnoe izdanie. – M.: Vostochnaja literatura RAN, 1998. – 278 s.
- 4 Feoktistova V.F. // Drevnekitajskaja filosofija: V 2-h tomah. – M., 1994. – T. 2. – 384 s.
- 5 Karapet'janc A.M. Pervonachal'nyj smysl osnovnyh konfucianskih kategorij – Konfuciansvo v Kitae. Problemy teorii i praktiki. – M.: Nauka, 1982. – 264 s.
- 6 Izotov M.Z. Formirovanie edinoj mirovoj nauki v kontekste dialoga kul'tur Vostoka i Zapada // Metodologija nauki v kontekste vzajmodejstvija vostočnoj i zapadnoj kul'tur. – Almaty: Aqyl kitaby, 1998. – 162 s.
- 7 Liu Shu-hsein. Understanding Confucian philosophy. Classical and Sung-Ming. – London: Greenwood Press; Westport; Connecticut, 1998. – 185 p.
- 8 论语通解. –北京: 北京科学出版社, 2008. – 214 页
- 9 Kim-chong Chong. Early Confucian Ethics. Concepts and Arguments. Open Court. – Chicago; La Salle: Illinois, 2007. – 181 p.
- 10 Әлемдік философиялық мұра // Zhiyrma tomдық. Ezhelgi shyғys filosofijasy. – Almaty: Zhazushy, 2005. – T.1. – 560 b.

Конкина Г.С.
**Келісім және сұхбат
философиялық мәселе ретінде**

Мақала келісім концепциясы мен сұхбат мәселесін, олардың философиялық аспектілерін қарастыруға арналады. Келісім мен сұхбат идеялары әлеуметтік-философиялық мәселе болып табылады және социумның көптеген аумақтарын қамтиды. Сонымен қатар олар өздерінің функционалды рөлі бойынша біркелкі емес. Бұл идеялар кез келген қайшылықтарды өркениеттік тұрғыдан шешуге бағытталған және әлеуметтік қауіпті қақтығыстарды тиімді, сенімді жолмен шешудің бірден-бір жолы болып табылады.

Түйін сөздер: келісім, сұхбат, рухани құндылықтар, мәдениет, түсіністік, этносаралық келісім, толеранттылық.

Konkina G.S.
**Consent and dialogue as
philosophical issue**

In the article there are analyzed philosophical aspects of the concept of consent and the idea of dialogue. Dialogue and consent are social and philosophical problems and cover many areas of society. At the same time they are ambiguous on their functional role. These ideas focused on civilized solution of any contradictions and are reliable, proven tools of overcoming socially hazardous conflicts.

Key words: consent, dialogue, spiritual values, culture, mutual understanding, interethnic consent, tolerance.

Конкина Г.С.
**Согласие и диалог
как философская проблема**

В статье анализируются философские аспекты концепции согласия и идеи диалога. Диалог и согласие являются социально-философскими проблемами и охватывают множество сфер социума. В то же время они неоднозначны по своей функциональной роли. Данные идеи ориентированы на цивилизованное разрешение любых противоречий и являются надежными, испытанными средствами преодоления социально опасных конфликтов.

Ключевые слова: согласие, диалог, духовные ценности, культура, взаимопонимание, межэтническое согласие, толерантность.

Ы. Алтынсарин атындағы Аркалық мемлекеттік педагогикалық институты,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: g.s.konkina@mail.ru

КЕЛІСІМ ЖӘНЕ СҰХБАТ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕ РЕТІНДЕ

Кіріспе

Кез келген дәуір өзінің әлеуметтік-экономикалық, адамгершіліктік және мәдени дамуына сай жеке тұлғадан белгілі бір білім деңгейін, рухани жетілуін және іс-әрекетті қажет етеді. Бұл талап қазіргі жаһандану кезеңінде де өзекті болып отыр. Қоғамдағы көптеген мәселелер адамдардың дүниетанымына, олардың білім деңгейіне, мәдениетіне, оның рухани жетілуіне, идеалдарына байланысты шешіледі.

Бүгінгі қоғамға тән тұтыну молшылығы, ысырапшылық пен даңғаза астамшылық прогрессивті адамдарға ой салады, өйткені соларға қол жеткізу үшін адамзаттың материалдық және зиятты әлеуеті ойсыз сарқылуда.

Халықтың өркендеп дамуы, кемелденуі оның қандай құндылықтарды негізге алатынына, басқа халықтармен, мемлекеттермен қандай қарым-қатынас жасайтынына байланысты. Адамдардың әр түрлі болуы сияқты, мемлекеттер де әр түрлі, қоғамда құндылықтары әр түрлі, діні, тілі, мәдениеті әр түрлі адамдар бір-бірімен бірлесіп өмір сүреді. Олардың осындай бейбіт, келісімде өмір сүруі адамзатты ертеден ойландырып келеді. Өйткені адамзат тарихы соғыстар мен қан-төгістерге, қылмысқа толы.

Әрине, адамзаттың жетістіктері, мәдениеттердің көп түрлілігі, өркениеттің, ғылымның дамуы – бұл үлкен көрсеткіш. Яғни, адамзат осы уақытқа дейін өте жоғары дәрежеде дамып, жетістіктерге жетіп отыр. Ол жетістіктердің бағасы да жоғары. Кебінесе, олар үшін адамзат соншалықты қымбат баға төлегені де белгілі. Ал, сол тарихтың қиын кездері қайталанбас үшін, бейбіт болашақ үшін адам келісіммен, өзара түсіністікпен өмір сүргенді қалайды.

Негізгі бөлім

Келісімге келу, түсіністік, толеранттылық, сұхбат мәселелерінің күрделілігін ойшылдар, философтар, саясаткерлер жақсы түсінеді. Қазіргі күні ежелден бергі өмір сүрген данышпан философ, ойшылдардың ойларына, пікірлеріне, шығармаларына үңіліп, олардың адамды қалай түсінгенін, адам

табиғатына, мәніне қандай баға бергенін саралау қажеттілігі туды. Өйткені, келісім болсын, түсіністік адам мен қоғам мәселесінен туады. Яғни, оларды түсіну үшін адамды және қоғамды, адамдар арасындағы қатынасты түсіну керек. Қазіргі адам қандай, ол қандай құндылықтарды басшылыққа алады, әр түрлі жағдайда қандай шешім қабылдайды, адамгершілік деген не, руханилықты қалай түсіну керек? Осы сұрақтардың жауабы келісім сияқты мәселені ашуға мүмкіндік береді.

Келісім және сұхбат концепциялары және олардың философиялық аспектілері көптеген еңбектерде негізделген. Келісім және сұхбат идеялары әлеуметтік-философиялық мәселе болып табылады. Мұнда ең әуелі бүгінгі таңдағы халықтың экологиялық, саяси, әлеуметтік ахуалы, сондай-ақ, халықаралық өзара қатынастардың теориялық моделінің даму заңдылықтары қарастырылады. Философиялық онтологияда келісім және сұхбат мәселелері универсумның жалпы бастапқы контекстінде түсіндірілді.

Келісім және сұхбат мәселелерін теориялық тұрғыдан талдаудың методологиясы оларды жалпылық, ерекшелік және жекеліктің бірлігі және өзара байланысы тұрғысынан терең зерттеуді қажет етеді. Олар белгілі бір универсалды модельдерді жасаумен емес, келісім мен сұхбаттың сапалы көптүрлілігін зерттеумен байланысты. Абстрактіліктен нақтылыққа өту принципі келісімге келу мәселесін, сұхбатты зерттеуде маңызды болып табылады. Тарихилық принципімен қатар компаративистикалық талдау да келісімнің формаларын, сұхбатты философиялық тұрғыдан талдау үшін қажет. «Азаматтық келісім», «ұлттаралық келісім», «тұлғааралық және конфессияаралық келісім», «мәдениетаралық сұхбат» мәселелерінің түбірі келісім мен сұхбатты философиялық талдаусыз анықталмайды.

Келісім мәселесі антикалық философияда пайда болады. Қазақ тіліндегі келісім деген сөзді білдіретін «консенсус» (consensus iuris) терминін алғашында ежелгі римдік философ Цицерон қолданды. Ол «консенсус» сөзін «Рим республикасының өмір сүруі мен сақталуының қажетті шарты ретіндегі құқықтағы келісім» деген мағынада пайдаланған. Одан соң келісім идеясы әлеуметтік болмыстың көптеген басқа сфераларын қамтыды. Содан бері келісім мен оның диалектикалық серіктесі – конфликт сөздері барлық салада өте көп қолданылатын идеяға, сөздерге айналды. Өздерінің қызметтік рөлдеріне сай бұл сөздер бірқалыпты емес болып

шықты. Келісім қайшылықтарды өркениеттік жолмен шешуге бағытталған, ол сенімді, әлеуметтік қауіпті қақтығыстарды шешу құралы болып табылады.

Қазіргі күні табиғаттағы және қоғамдағы келісім мәселесінің шешілу, зерттелу деңгейі қоғамдағы күшейіп отырған қажеттіліктерге, қазіргі адамның алдында тұрған мәселелерді шешу үшін жеткіліксіз болып отырғаны белгілі. Мұны саясаткерлер де, теорияшылар де айтып келеді.

Егер философия тарихына жүгінер болсақ, келісім-келіспеушілік сияқты мәселелер адамның қоғамдағы орны, оның өзгеге қатынасы мәселелерімен тығыз байланыста қарастырылғанын көреміз. Бұл мәселе Ежелгі дәуірде, Антикалық кезеңде, Орта ғасыр мен жана дәуірде Антифонт, Конфуций, Сюнь-цзы, Цицерон, Платон, Аристотель, әл-Фараби, Ибн Сина, Баласағұни, Шеллинг, Гегель, Фрейд, Юнг, Шопенгауэр, Бердяев сияқты ойшылдардың философиялық көзқарастарынан, шығармаларынан көрінеді.

Философиялық білім жүйесінде келісім феноменін зерттейтін арнайы теориялар әр кезеңде болған. Олар мәселені әр қырынан қарастырады. Философиялық онтологияда келісім универсумның жалпылама бастауы ретінде пайымдалады. Аристотель келісімге келу тәртіптің, өлшемдіктің, ұйымдасушылықтың белгілі бір сатысын сипаттайды дейді. Өзінің «Метафизикасында» ол Универсумдағы келісім идеясы негізінде телеологияның дүниетанымдық негізі ретіндегі табиғи мақсаттылығы ұғымын негіздеді. Аристотельдің келісім ретіндегі координация, біржүйелілік, сәйкестілік туралы түсінігі философиядағы телеология концепциясын философиялық, әлеуметтік-тарихи тұрғыдан түсінуге мүмкіндік береді. Кейінірек бұл мәселені зерттеуде неміс философы Гегель үлкен рөл атқарды. Мақсаттылықты түрлердің сыртқы ортаға салыстырмалы түрде бейімделуі ретінде қарастыра отырып, Гегель бұл қағиданы болмыс пен ойлаудың өзара қатынасына қатысты пайдаланды. Осының негізінде ол болмыс мен ойлаудың барабарлығы, яғни келісімділігі мен тепе-тең келуі принципін шығарды.

Келісім идеясы адамдағы табиғилық пен әлеуметтіліктің күрделі байланысын, оның денесі мен жанының, сезімі мен зердесінің байланысын ашатын антропосоциогенездің натуралистік, натуралистікке қарсы концепцияларын жасаған әлеуметтік философтардың еңбектерінде маңызды орын алады. Т. Гоббс «Азамат туралы» және «Левифан», Вольтер «Метафизикалық трактат»,

Ж.-Ж. Руссо «Қоғамдық келісім», П. Гольбах «Қоғам туралы», И. Кант «Дүниежүзілік-азаматтық жағдайдағы жалпы тарих идеясы» шығармаларында дүниежүзілік қоғамдық тарихтағы келісім туралы пікірлер айтады.

XX ғасырда келісім идеясы туралы философтар мен әлеуметтанушылар адамдар арасындағы қатынастарды зерттей отырып, өте ауқымды тұжырымдар жасаған. Олардың қатарына О. Конт, Р. Парк, Е. Гарджес, Л. Вирт, Г. Лебон, Э. Дюркгейм, А. Миид бар. Бұл ойшылдардың көпшілігінің еңбектері орыс тіліне аударылмаған. Бірақ американдық социолог Т. Ньюкомның «Келісімді зерттеу» деген еңбегінде бұл авторлардың еңбектері аталады.

Келісім мәселесі қазіргі кезеңде әлеуметтік-философиялық әдебиетте кеңінен зерттеліп келеді. Қазіргі күні бұл идея ұлттық, жаһандық, діни мәселелер төңірегінде көп қарастырылады. Көп жағдайда экологиялық, саяси, шикізаттық, азық-түлік, энергетикалық дағдарыстар қауіп төндіріп тұрғандықтан, осы жағдайда адамзаттың аман қалуының қамын жейтін халықтар мен мемлекеттердің өзара қарым-қатынасының дамуының теориялық моделдерін жасауға байланысты талқыланады. Заманауилықтың өмірлік маңызды мәселелеріне постиндустриалдылыққа жол тартқан индустриалды қоғамның әр түрлі әлеуметтік моделдері арасындағы келісімді іздеу жатады.

Саясатты, технологияларды және келісім практикасын зерттеулерде конфликтологиялық аспект қарастырылады. Ол әлеуметтік конфликт мәселесімен бірге қарастырылады.

Сұхбат идеясы Н.А. Бердяев, В.С. Библер, В.В. Бибахин, Ю.М. Лотман, Н.А. Лосев еңбектерінде кеңінен қарастырылады. Бұл философтар үшін сұхбат философияның, мәдениеттің негізі болып табылады. Ойдың сұхбаттық бағытталуы М. Бубер, Е. Левинас сияқты философтардың еңбектеріне тән. Философияда сұхбат көбінесе мәдениеттер арасындағы сұхбат ретінде қарастырылады. Діндер сұхбаты идеясы мәдениеттің негізгі бір бөлігі ретіндегі идея көп таралған.

Философияда сұхбат кең мағынада түсіндіріледі. Ол коммуникацияның синонимі, қарым-қатынастың белгілі бір түрі (әңгімелесу, пікірталас) ретінде де қарастырылады. Жалпы философияда сұхбатқа байланысты екі бағыт қалыптасқан:

– субъективтік, ол феноменологиялық бағытқа жатады (Г.Г. Гадамер, М. Бубер), мұнда

бірінші орынға адам мен адам арасындағы горизонтальды сұхбат қойылады;

– объективтік, немесе құрылымдық-функционалдық бағыт (С. Каган, В.С. Библер), бұл бағыт бойынша вертикалды, яғни адам – Құдай – трансценденттік сұхбат бірінші орынға қойылады.

XX ғасырдың екінші жартысында мәдениеттер сұхбаты идеясы кең дамыды. Бұл идеяны таратушылардың ең бір көрнекті өкілі М. Бахтин болып табылады. М. Бахтин үшін «сұхбат» – адам болмысының барлық анықтамаларының тамыры және негізі болып табылады. «Болу – яғни, сұхбаттасу арқылы қатынас жасау. Сұхбат біткен кезде барлығы да бітеді. Сондықтан сұхбат бітпейді және бітпеуі де керек» [1, 434 б.]. М. Бахтин сұхбатты мәдени дәуірлердің сұхбаты ретінде қарастырса, В. Библер диалог феноменін болмыс пен ойлаудың бастаулары тұрғысынан қарастырады. Оның түсінігіндегі сұхбат – ойлаудың әр түрлі формаларының сұхбаты. В. Библер еуропалық зерде «эйдикалық зерде» (антикалық) мен «сыйынушының зердесі» (Орта ғасыр), «танушының зердесі» (Жаңа дәуір) және XX ғ. пайда болған ерекше ойлаудың арасындағы сұхбат, бір уақытта барлық тарихи дәуірлердің арасында ойлаудың белгілі формалары негізінде – сұхбаттық қатынас орнайды [2, 14 б.]

Дінаралық келісім мен сұхбатқа келер болсақ, олардың қалыптасу тарихы өте ұзақ әрі күрделі, қайшылықтарға толы. Ежелгі дінаралық сұхбат қазіргі сұхбаттан ерекше. Егер дінаралық келісімді классификациялайтын болсақ, бірінші кезекте классикалық және заманауи кезендерді бөліп көрсетеміз. Классикалық сұхбатқа XIX ғасырға дейінгі діндер арасындағы қатынастар мен сұхбатты жатқызамыз, яғни олардың мәдени, діни байланыстарының, қақтығыстарының тарихын, олардың бір-бірі туралы түсініктері мен білімінің тарихын айтамыз. Заманауи діни сұхбат ретінде саналы түрде, концептуалданған, институцияланған ұстанымды, белгілі бір императивті айтамыз. Ол XIX ғасырдан, яғни жаңа діни ағымдардың көбеюі нәтижесінде жүйелі сипатқа ие болды. Ал бұл сұхбаттың негізгі мақсаты прозелитизм емес, ол діндердің басқа діндерге бейімделуі, жаңа діни статусты мойындауға негізделеді.

Ал этностардың арасындағы қатынастар әлемдегі қоғамдық-саяси, әлеуметтік-мәдени қатынастардың күрделісі, қарама-қайшылыққа толы әрі нәзік қырларын құрайтындығы белгілі. Этносаралық қатынастар, олардың арасындағы келісім мен сұхбат елдегі саяси ахуалға,

экономикалық және әлеуметтік қатынастардың жағдайына, мемлекеттік-құқықтық институттардың тиімділігіне, мемлекеттік ұлттық саясатының пәрменділігіне негізделеді. Адамдардың материалдық және рухани құндылықтармен, тәжірибемен, этностардың мәдени жетістіктермен, өмір сүру салттарымен, тұрмыстағы ерекшеліктермен өзара алмасуы этностардың қарым-қатынас жасау барысында жүзеге асады. Мәдениеттердің өзара кірігуі ұлтты байытып қана қоймай, адамдардың өзара әрекеттері мен өзара түсіністігін, олардың инновациялық құндылықтарды қабылдауын қамтамасыз етіп, ұлтаралық қатынастардағы келеңсіздіктерді түзеуге көмектеседі.

Рухани және әлеуметтік-мәдени дағдарыстан шығу жолы қоғамды ұйыта алатын жаңа өнегелілік бағдарларда жатқан сияқты. Адамгершілік, руханият, төзімділік, бейбітшілік, ізгілік, әділдік, өзара түсіністік, өзара құрмет – ұлтына, нәсілі мен дініне қарамастан, барша адам үшін сөзсіз маңызды тегеурінді талаптар. Бұл негіздегі ұлтаралық қарым-қатынастың мәдениеті адамның ұлттық ар-намысына тікелей немесе жанама түрде қысым жасаудың, кемсітушіліктің, құқық теңсіздігінің, этникалық негізде зорлықтың кез келген түрін қабылдамауды білдіреді.

Этносаралық және конфессияаралық қарым-қатынастарда барлық өзара әрекетке қатысушылардың мүдделерін ескеріп, реттеу өте маңызды, онсыз келісімге келу мүмкін емес. Этноұлттық саясаттың гуманистік стратегиясы жалпы адами басымдылықтарды, құндылықтарды, рухани бастауларды жүйелі жүзеге асыруды, қазіргі саяси және экономикалық пайдадан гөрі, адамгершілік стимулдардың басымдылығын білдіреді. Қоғамдық-саяси, ұлтаралық қарым-қатынастардың гуманистік құндылықтары мен дәстүрлері ғасырлар бойы қалыптасып, қазіргі маңызды құқықтық құжаттар мен саяси декларацияларда бекітілген. Мәселе оларды ұлтаралық өзара әрекеттер мен қарым-қатынастардың барлық деңгейінде нақты саяси және құқықтық тәжірибеде жүйелі әрі мүлтіксіз жүзеге асыруға байланысты.

А.С. Ахизер мынадай маңызды ойды айтады: «Сұхбаттың мәнін түсіну – адамның өз-өзімен пікірталасқа түсуге итермелейтін, жақындарымен, басқалармен араласуға мүмкіндік беретін, сөйтіп өзін, қоғамды, адамдық қатынастардың негізін өзгертуге, субъектінің өзін қайта жасайтын мүмкіндігін дамытуға көмектесетін оның қозғаушы күштерін көрсету» [3, 818 б.]. Басқаша айтатын болсақ, сұхбат

әртүрлі деңгейлерде және әлеуметтік шындықтың әртүрлі кеңістіктерінде қатынастардың күрделі жүйесін қалыптастырудың құралы болып табылады.

Сұхбат – бұл көпдеңгейлі және көп қырлы әлеуметтік-мәдени феномен, сонымен қатар ол адамдар мен қоғамдық қатынастардың формасы болып табылады. Қазіргі қоғамда сұхбат пен келісім мәселесі әлеуметтік-философиялық сипатқа ие болып отыр. Олар философиялық категориялар болып табылады. Өйткені адам мен қоғамның күрделі мәселелерінің келісім мен сұхбат арқылы шешілетіндігі белгілі.

Сұхбат субъектілерінің позициялары көптеген факторлардың ықпалымен, олардың күрделі өзара әрекеттесуі негізінде қалыптасады және субъектінің жалпы социумда әлеуметтенуінің дәрежесімен анықталады. Субъектілер белгілі бір құндылықтарды ұстанушылар ретінде сұхбатқа түседі, оларды сұхбатты іске асыру процесінде сақтауға тырысады. Сұхбат кеңістігінде әртүрлі дәстүрлер, пікірлер, құндылықтар қақтығысқа түседі.

Әр түрлі мәдениеттер, халықтар, өркениеттер типтері арасындағы қатынастарға экономикалық, саяси, діни мәселелер ықпал етеді. Сұхбат қазіргі әлемдік қауымдастықта қақтығыстарды шешудің бірден-бір жолы екендігі белгілі. Сұхбат – қазіргі мәдени және өркениеттік тепе-теңдіктің бірден-бір тиімді негізі. Кез келген елдің күші билік пен қоғамның сұхбатына негізделеді.

Сұхбат ойлаудың негізгі мүмкіндігі ретінде қарастырылады, яғни басқа субъектімен кездесуде жаңа мағынаға қарай қозғалысты білдіреді. Бұл мүмкіндік қатынастың адамдық формасы, адамдар арасындағы араласу және мәселелерді шешу әдісі болып табылады. Сұхбатқа деген қажеттілік адамдық іс-әрекетті қалыптастырады. Ішкі сұхбаттың сыртқы сұхбатқа ауысуы жеке тұлғаның өзгеруіне, қоғам мен қауымдастықтарда алға басуына әкеледі. Сөйтіп, сұхбат адам өмірінің әртүрлілігінің маңызды көзі, тұлғаның шығармашылықпен дамуының шарты болып табылады.

Қорытынды

Әлемдегі басты принцип – қарым-қатынас. Сондықтан бұл принципті бұзу, оған кедергі болу қауіпті және апатты жағдайларға әкелуі мүмкін. Адамдардың әлемдік байланыстармен және қарым-қатынастармен өзара әрекеттесуі үйлесімді болуы үшін не қажет? Әлемге де-

ген шынайы адамгершілікке негізделген қатынасты қалыптастыру керек. Басқаша айтқанда, жай ғана байланыстар емес, әлемге деген рухани, қамқорлық, эмоционалды құнды байланыстардың қалыптасуы қажет.

Келісім де, сұхбат та көпмағыналы, көпсапалы, полифункционалды құбылыстар болып табылады. Олар Универсумдағы жүйелер, өзгерістер, процестердің жалпы тәсілі екені белгілі. Бұл құндылықтар әлеуметтік-экономикалық және қоғамдық-саяси аймақтарда жетістіктерге жету үшін негізгі принциптер болып табылады. Елдің бірлігі – бұл біздің барлық жетістіктеріміздің кілті. Бейбітшілік пен тұрақтылық – бұл жалпы халықтық жетістік және соны еңбек ету арқылы біз қорғап нығайтып отыруымыз керек. Келісімге негізделген құндылықтар ретінде еліміздің егемендігі, халқымыздың бірлігін қарастырамыз. Барлық негізгі әлемдік және дәстүрлі діннің негізінде жатқан рухани құндылықтар мәдениеттің мирасына ығыстырылып, білім, қоғамдық және саяси өмірде біте қайнасты. Барлық іс-шаралардың мақсаты осы құндылықтардың мәнін ашып бейбітшілік пен достықты, діни толеранттылықты, қайырымдылықты жалпыадамзаттық және демократиялық базаға шығара білу.

Келісім, сұхбат мәселелері бүгінгі таңда көптеген салаларда өзекті болып отырған себебі – олар, ең алдымен, ауызбіршілік, халықтың татулығы, ымыраға келу, дәстүріміздің сақталуы және адамгершілік, сыйластық, татулық сияқты қасиеттердің бәрін бір арнаға жиып отыратын ұғым болып табылады. Келісімге келу, сұхбат жүргізу бүгінгі таңда Қазақстанда ең алдымен мәдениетте, дінде және тіл мәселесінде көп көрініс беріп отыр. Қазақ жерінде бүгінгі таңда өз ана тіліміздің мерейін көтеру мәселесі ауқымды проблема ретінде қарастырылып отыр.

Әр заманның философтарынан келісім мен келіспеушілік мәселесіне байланысты табиғатта,

әлеуметтік ортада, тарихта, мәдениетте, адамның жеке өмірінде, оның руханиятында және мінезінде шығатын көптеген эмпирикалық фактілерімен және тенденциялары кездеседі. Философиялық онтологияда келісім мәселесі универсумның жалпы бастапқы контекстінде түсініледі. Келісім немесе ымыраға келу, реттіліктің, қатынастың, өлшемнің және ұйымдас-тырушылықтың белгілі бір деңгейін білдіреді.

Сұхбат адам мен қоғамның рухани құндылығы ретінде түсініледі. Сонымен қатар, сұхбат – мәдениеттің критерийі, жалпы және саяси этиканың басымдылығы және әлеуметтік маңызды құндылықтық-праксиологиялық идея. Бұл мағынада мәдениеттегі, өнердегі, мораль мен психологиядағы келісім негізінде сұхбат құруды біртұтас қарастырып, оның тұтас теориясын жасау қажеттігі туындайды. Келісім және сұхбат идеялары қоғамда басымды болуы тиіс, ол демократия мен құқықтық мемлекеттің негізгі принципі бола алады.

Тәуелсіздік жағдайында алынған тәжірибе этникалық императивтердің ел ішінде немесе басқа елдермен байланыста орындалмауы мүмкін емес белгілі бір шарттарды қоятынын көрсетіп отыр. Сондықтан Қазақстанда, негізінен, жағымды бағытта дамып отырған ұлт-аралық өзара әрекеттерді реттеудің белгілі бір үлгісі жасалған. Сонымен бірге, талдау көрсеткендей, жарияланған ұлттық саясаттың бағыты мен оны жүзеге асырудың нақты тетіктері арасында, этносаралық бірігудің мінсіз нормативті үлгісі мен этносаралық өзара әрекеттің қайшылықты, көбінесе, жанжалды сипаты арасында белгілі бір алшақтық бар. Мұның бәрі кейбір жағдайда ұлтшыл және шовинистік уәждерді бүркемелеудің, өзін басқа этникалық қоғамдастықтардың өкілдерінен ерек санап, тіпті, артық көру сезімін туғызудың құралы ретінде отансүйгіштік құндылықтардың қабылдануына әсерін тигізеді.

Әдебиеттер

- 1 Бахтин М.М. Проблема поэтики Достоевского. – М., 1972.
- 2 Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI в. – М., 1990.
- 3 Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). От прошлого к будущему. – Изд. 3-е, доп. – М.: Новый хронограф, 2008.

References

- 1 Bahtin M.M. Problema poetiki Dostoevskogo. – M., 1972.
- 2 Bibler V.S. Ot naukouchenija – k logike kul'tury: Dva filosofskih vvedenija v XXI v. – M., 1990.
- 3 Ahiezer A.S. Rossiya: kritika istoricheskogo opyta (Sociokul'turnaja dinamika Rossii). Ot proshlogo k budushhemu. – Izd. 3-e, dop. – M.: Novyj hronograf, 2008.

Мусина Д.Р.
**Концепция светскости
в поликонфессиональном
пространстве**

В статье автором проводится анализ определения концепции светскости с позиции историко-философской, религиоведческой и социологической специфик исследования данного дискурса. В работе рассматриваются теории ведущих ученых в области социологии и философии, дающие свою оценку процессу секуляризации современного общества. Автор статьи предпринимает попытку определить понимание светскости, которая в условиях казахстанского многонационального и поликонфессионального социума является секулярной, на примере индифферентного типа модели светскости, присущей Республики Казахстан.

Ключевые слова: светскость, секуляризм, поликонфессиональный, социокультурный, диалог, согласие, гуманизм, толерантность, глобализация.

Mussina D.R.
**The concept of secularism in the
multiconfessional space**

In the article the author analyzes the definition of secularism concept from the standpoint of historical and philosophical, theological and sociological study of the specificity of the discourse. The paper discusses the theory of the leading scientists in the field of sociology and philosophy, giving his assessment of the process of secularization of modern society. The author attempts to define the understanding of secularism, which in the conditions of Kazakhstan's multi-ethnic and multi-confessional society is secular, the example of the type of secularism indifferent model inherent in the Republic of Kazakhstan.

Key words: secular, secularism, multi-religious, socio-cultural, dialogue, consent, humanism, tolerance, globalization.

Мусина Д.Р.
**Поликонфессиялық
кеңістігінде зайырлық
тұжырымдамасы**

Мақалада автор зайырлық ұғымын тарихи-философиялық, теологиялық және социологиялық тұрғысынан жасалған зерттеулердің ерекшелігіне талдау жасайды. Автор әлеуметтану және философия саласындағы жетекші ғалымдардың қазіргі кездегі қоғамның секуляризациялану процесін бағалаған теориялары қарастырылады. Автор зайырлық түсінігін анықтауға тырысады және Қазақстан көпұлтты және поликонфессиялы қоғам жағдайындағы секулярлы болып табылатын, зайырлықтың индифферентті моделіне жататын зайырлы мемлекет болып табылады деп бағалайды.

Түйін сөздер: зайырлық, секуляризм, поликонфессиялы, әлеуметтік-мәдени, сұқбат, гуманизм, төзімділік, жаһандану.

КОНЦЕПЦИЯ СВЕТСКОСТИ В ПОЛИ- КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Подвергая понимание «светскости» историко-философскому анализу, исследователь непременно сталкивается с устойчивой системой взглядов о том, что «светскость» в ее трактовке на территории постсоветского пространства имеет прямое отношение к государственно-конфессиональным отношениям между государством и обществом. При этом многими учеными, как мировыми, так и отечественными, в области философии, культурологи, религиоведения, политологии и социологии исследуется проблематика секуляризма, секулярности, секуляризации, светскости с позиции индивидуальных научных исследований.

Для социогуманитарной науки в исследовании светскости-секуляризма необходимо четко определить ее эпистемологическое и гносеологическое знание: с позиции эпистемологии изучение феномена светскости, с позиции философско-методологического знания изучение функционирования и развития; гносеологическое исследование светскости происходит в разрезе парадигмальной позиции «субъект-объект».

В статье проводится попытка изучения светскости, его процесса в поликонфессиональном пространстве, происходящего в секуляризации сознания западного и восточного мира, а также отражается понимание светскости с позиции западной эпистемологии, так как само слово «светскость» является транскрипцией английского слова «secular» – секулярный.

В глобализационном процессе мирового масштаба распространения языковой культуры заимствованная лексика во многих языках составлена словами-интернационализмами, часто носящими терминологический характер. К примеру, в европейской традиции интернациональной является научная и техническая лексика, образованная от латинских и греческих словесных корней.

Светскость, в своем современном понимании, широко представлена в различных сферах научно-правового сообщества, каждое из которых определяет его в рамках своего поля исследования.

Рассмотрим процесс секуляризации общества, отхождения человека от церкви, церковных законов, начатый в период Нового времени, начиная с XV–XVI вв., и продолжающуюся ди-

хотомию отношений «церковь – государство», «религия – светскость», «сакральное-профанное» вплоть до современной истории. Религия как институт и как духовное развитие человеческой мысли, принимает форму латентного влияния на человека и вносит свои коррективы, которые синкретизируются в условия современного мира. Происходящие процессы модификации в доктринальной структуре вероучений, методов и форм деятельности, религиозных организациях, духовных учениях и религиозных системах способствуют становлению качественно новой диалоговой площадки между религией и современным обществом. В научной сфере появляется понятие секуляризации, означающей происходящие изменения во взаимоотношениях религии и общества, модернизацию религии, представляющее процесс трансформирования самой религии, выход религиозного института в мир, «модернизацию церкви», использование современных технологий в ритуальных обрядах.

Впервые понятие секуляризации как процесса «обмирщения» было использовано в 1646 г. французским посланником Лонгвилем на переговорах, предшествовавших заключению Вестфальского мира. Процесс обмирщения или высвобождения от влияния духовенства (церкви) в истории Европы прошел путь от освобождения различных сфер общества, индивидуального сознания, деятельности и поведения людей, социальных институтов от влияния религии – Церкви. В эпоху Просвещения процесс разделения религии и церкви оставил след в сфере культуры, образования, изобразительного искусства. К примеру, секуляризация церковного имущества довольно широко практиковалась европейскими монархами в XVII – XVIII вв.

Классическое понимание светскости состоит из нескольких принципов: разделения государства от религии, либо независимого статуса государственной структуры власти от церкви; свободы совести и вероисповедания; нейтрального отношения к какой-либо религии; права граждан исповедовать любую религию по своему выбору либо не отдавать предпочтения ни одной из них. По сути, светскость стоит на трех китах: беспристрастность, независимость, свобода.

Достижение свободы выбора и независимости всегда проходит сложный процесс как у индивидуума, так и целого сообщества, которое в дальнейшем складывается в социальную группу и государственность.

«Примером секуляризации как установления светского контроля над делами, которые ранее

считались прерогативой церкви, могут служить события, развернувшиеся в Венецианской республике в начале XVII в.

В 1606 и 1607 гг. Венеция находилась под интердиктом, наложенным папой. Венеция установила порядок, согласно которому представители духовенства, обвинявшиеся в уголовных преступлениях, должны были предстать перед «мирским» судом, а не церковным; венецианское право ограничивало вклад мирян на нужды церкви, регулировало строительство церковных зданий и т.д. Папская курия враждебно относилась к отказу Венеции участвовать в крестовых походах, к исключению духовенства и клерикально настроенных семейств из правительственных советов, стремлению сохранять дипломатические и торговые связи с нехристианскими странами. Для папства Венеция являла собой опасный пример государства, настаивавшего на принципе автономии таких сфер человеческой деятельности, как политика, экономика и культура. Главный предмет спора – допустимо ли заниматься разнообразной деятельностью в соответствии с принципами, принимающими во внимание только человеческие цели, которым они призваны служить, или же, наоборот, эта деятельность должна контролироваться церковными властями и служить высшим духовным целям. Венецианцы считали, что в мирских делах над ними нет и не должно быть власти.

Мирские притязания Венеции означали в глазах Рима мятеж против предустановленного божественного порядка в целом. Они угрожали традиционному представлению об обществе как структурном целом под властью единоличного главы и обществе как функциональном единстве, в котором вся деятельность должна быть подчинена служению высшим, т.е. религиозным целям. Речь шла об отказе от средневекового христианского представления о мире и его устройстве, от всей традиционной формы организации человеческих представлений: секуляризация покоилась в глубокой убежденности в том, что вечные истины недоступны человеческому интеллекту и что только ограниченные знания, представляемые опытом в этом мире, имеют значение для земной человеческой деятельности. Человек живет как бы в двух раздельных мирах, земные и небесные явления несовместимы, и, не отвергая веры в бога, отдавая богу богово, в то же время человек должен воздать кесарю – кесарево. Венецианцы защищали действия республики, апеллируя исключительно к государственным интересам.

Позиция, которую отстаивала Венеция, была связана с развитием Ренессанса в Италии. Но практическое осуществление секуляризации в Европе началось еще раньше – замена клириков мирянами в правительственных учреждениях, передача юридической власти, ранее принадлежавшей церкви, светским судам, а также – секуляризация церковных земель и имущества. Так, в течение XVI в. управление госпиталями во Франции и филантропическая деятельность в Англии в значительной степени перешли из рук духовенства к светской администрации. Это мотивировалось тем, что подобные дела больше относятся к светскому порядку на земле, а не к компетенции иного мира, спасающего души. И так, нужно отличать интересы веры от интересов государства. Отлучение Венеции закончилось поражением папства, и оно уже никогда больше не пыталось бросить вызов светскому порядку в такой открытой форме» [1, с. 13].

Действующий принцип разделения разума и веры, светского и духовного начал в XVII веке открывает новые горизонты философской мысли, которые нашли свое отражение у Галилея, Декарта, Ньютона, Бэкона, Гоббса, Локка и их последователей. Отражение мира и природы изучается посредством точных наук, теология уступает свои позиции научному прогрессу того времени. Эпоха Просвещения значительно расширила горизонты мировоззрения человека и углубила процесс секуляризации, провозглашая самостоятельность мира и окружающей человека действительности.

Принципы светскости являются одним из основополагающих парадигм в вопросе сохранения мира и порядка. Происходящий процесс секуляризации со времен Нового времени и по сегодняшний день формирует современную культуру и общество. В понятиях светского государства, светского общества выражается тот факт, что отношения между людьми в обществе перестают быть религиозно обусловленными. Религия и церковь утрачивают прежнее место и значение.

Концепцию светскости в поликонфессиональном (полиэтническом) пространстве следует рассматривать через призму общественных отношений государства и его граждан, их взаимодействие и влияние на общественное сознание.

«Ценность светского государства состоит в создании и сохранении баланса интересов как верующих, так и неверующих, способного обеспечить независимость и невмешательство в

сферу своей компетенции религиозных объединений и государства» [2].

Как справедливо было отмечено в работе российского исследователя Останина А.В. «Светское государство и демократия», в которой автор дает подробный анализ этимологического происхождения термина «светскость» и эсхатологическое содержание принципов светскости в историческом разрезе исследования темы о том, что сегодня понимание светскости выходит на уровень государственно-конфессиональных отношений между государством и религией.

Необходимо заметить, что роль религии не утрачивает своей силы духовного воздействия на общественное сознание. В свою очередь, именно развитие религиозного института диктует условие взаимодействия граждан, в лице верующих и входящих в группу индифферентного отношения к религии, с государством, которое представляет собой правовой и социально-политический институт власти. Проведение демаркационной черты при этом происходит с соблюдением прав и свобод личности и сохранением баланса между заявленными интересами каждой из сторон религиозного и нерелигиозного общества.

Осуществление принципов светскости на уровне государственно-конфессиональных отношений многих стран происходит в соответствии с общепринятым в научном сообществе разделением на модели, которые используются для определения типа светскости в правовом поле теории государства и права.

Российский ученый С.Э. Деникаева в диссертационной работе «Конституционно-правовые основы формирования Российской Федерации как светского государства» рассматривает классический (Франция, Россия, Казахстан), индифферентный (США, Япония), преференциальный (Италия, Израиль, Германия, Польша, Испания) типы светской модели государства. «Классический тип светской модели государства характеризуется широким сотрудничеством государства с религиозными объединениями. Партнерские отношения государства и религиозных объединений в рамках данного типа способны, с одной стороны, позитивно влиять на развитие общественных отношений в различных сферах отношений, в том числе в социальной (образование, культура и т.д.), с другой – гасить межэтнические конфликты по религиозным и иным мотивам, способствовать формированию общественного согласия. Классический тип по своей позитивной направленности является оптималь-

ным вариантом светской модели государства среди остальных. Вместе с тем для стран данного типа характерен как исторический синтез светского и религиозного, так и борьба между ними за независимость. Индифферентный тип отражает активное стремление государства дистанцироваться от всех религиозных объединений, создание неформального запрета на любое проявление предпочтения какой-либо религии. В литературе данную модель иногда обозначают понятием «светская или гражданская религия» [3, с. 16; 18; 141].

К примеру, государственно-правовой статус Республики Казахстан, в котором вопрос мирного согласия, межкультурного и этнического диалога является высшим приоритетом страны. Свобода совести и вероисповедания является одним из конституционных прав граждан, в соответствии с международными договорами и декларациями о правах человека, позволяет многонациональному народу страны реализовывать права и свободу в рамках демократического, светского, правового и социального государства [4, ст. 1].

Согласно формулировке российского ученого И.В. Понкина о моделях светского государства, конституционный строй Республики Казахстана принимает идентификационную модель, что проявляется во взаимоотношении светского и религиозного, при котором взаимное влияние этих категорий приводит к усилению межрелигиозного и межнационального согласия и сотрудничества, дает гарантии, защиту и реализацию прав граждан на национально-культурную и религиозную идентичность, возможность партнерства государства и религиозных объединений, представляющих традиционные религии, и доминирования государства с учетом современной национально-культурной и религиозной идентичности граждан.

Данная модель предполагает укрепление сотрудничества в области межнационального и культурного согласия, социальной устойчивости общества, усиление правосознания, что поможет повысить уровень обеспечения правовой грамотности населения и ослабление, «демпфирование» межнациональных и межрелигиозных конфликтов, социально-политических волнений общества.

«Доминантой среди причин и оснований реализации государством расширенного сотрудничества с выделенными религиозными объединениями является учет государством современной национально-культурной и религиозной идентичности граждан.

Сутью и основанием функционирования и устойчивости идентификационной модели является партнерство государства и граждан в гарантиях, защите и реализации их права на национально-культурную и религиозную идентичность, а не попытки возродить давно уже изменившиеся традиции, но учет существующих ныне традиций, учет и реализация современной национально-культурной и религиозной идентичности как граждан, так и народов.

Именно проявление гражданами своей национально-культурной и религиозной идентичности выступает основанием идентификационной модели и гарантом справедливой реализации взаимоотношений между государством и религиозными объединениями, а также позволяет избежать взаимных обвинений между религиозными объединениями в стремлении вести прозелитизм среди чужой паствы. Идентификационная модель предполагает более обдуманное и целенаправленное партнерские взаимоотношения государства, и не с одним, а с несколькими религиозными объединениями (исторически укоренившимися, традиционными религиозными организациями) – теми, которые оказали значительное влияние на становление и развитие государственности, что способствовало формированию и развитию традиционной духовности и культуры народов страны и составило часть национального духовного и культурного наследия, являются религиозными объединениями, принадлежность или предпочтительное отношение к которым выражает значительная часть граждан страны, выступают в качестве созидательной и объединяющей духовной силы общества, направленной на поддержание мира и стабильности.

Такие партнерские отношения предполагают обременение традиционных религиозных организаций повышенной морально-нравственной ответственностью за судьбы народов страны и сотрудничество государства и традиционных религиозных организаций на основе соблюдения принципа взаимного невмешательства сотрудничающих сторон в осуществлении ими их полномочий и прав, установленных законодательством [5, с. 315].

При этом, как указывает И.В. Понкин, обращаясь к разработке типологии государств по критерию светскости, следует понимать, что любая модель формальна, она не отражает точно и адекватно действительного положения дел, реальной ситуации. Любая классификация описывает набор сумм параметров или признаков,

характеризующих в своей совокупности набор неких гипотетических объектов или моделей, каждая из которых в идеале должна максимально приближенно моделировать, отражать свойства реального объекта.

Сегодня к вопросу о секуляризации общества многие ученые подходят с позиции социальной философии, социологических исследований, в которых рассматривают парадигму религии и государства в постсекулярном контексте. Одним из известных в современном научном мире британский социолог Брайан Тернер (Bryan S. Turner) в своей работе рассматривает, как в новых условиях «постсекулярного общества» происходит изменение в содержании и функции религии. Мысль автора о том, что религия сегодня приобретает социальный контекст, им отвергаются социологические теории таких исследователей, как Ю. Хабермас, Э. Тейлор, Р.Рорти и другие, которые исследуют религию и секуляризм в оторванности от социологической реальности. Соглашаясь с автором, в позиции исследования концепции светскости в современных условиях, особенно в период глобализационных изменений в социально-политической плоскости, необходимо учесть тот фактор, что религия и новые формы религиозности также претерпевают изменения в институциональном плане. Влияние смены религиозного сознания и понятийного аппарата религиозных устоев, в свою очередь, отражается и на обществе.

Как было отмечено Б. Тернером в работе «Религия в постсекулярном контексте»: «... дискуссия о секуляризации может стать концептуально более строгой и более соответствующей действительности только в том случае, если мы будем различать то, что я называю «политической секуляризацией» и «социальной секуляризацией». Первая относится конкретно к общественным институтам и политическим образованиям, то есть к тому, что касается исторического разделения церкви и государства, тогда как вторая – к вопросам, касающимся ценностей, культуры и соответствующих отношений. Политическое измерение – по преимуществу институциональное и формальное, социальное же – неформальное, имеющее отношение к обычаям. Политическая секуляризация была, по существу, краеугольным камнем либерального представления о толерантности, согласно которому нам дана свобода иметь частные верования при том условии, что они не будут оказывать негативного воздействия на общественную жизнь. На Западе такое либеральное решение было связано с англиканским

контекстом и именами Ричарда Хукера и Джона Локка. Первоначально это было локальное политическое решение, призванное положить конец конфликту между католиками и протестантами. Общепризнано, что этот путь завел в тупик или испытывает сильное социальное давление, поскольку современные общества становятся все более мультикультурными и мультирелигиозными. В ситуации XVII века нельзя было предвидеть мультикультурные общества со многими соперничающими и противоречащими друг другу религиозными традициями. Поскольку в современных обществах религия часто определяет идентичность, трудно сохранять простое разделение публичного и частного. Более того, эти идентичности являются, как правило, транснациональными и потому не могут быть ограничены национально-государственными границами. Можно сказать, что публичное пространство сакрализовано постольку, поскольку публичные религии играют важную роль в политической жизни. Секулярные институты западного гражданства вступают в напряженные отношения с этими новыми процессами, так как гражданство в XIX веке стало пониматься исключительно как принадлежность к политической нации. Политическая секуляризация – это исторический процесс, в ходе которого место религии в общественной жизни обычно определялось и регулировалось государством. Таким образом, разделение религии и государства не означало равных отношений» [6, с. 25-26].

По последним данным, в Казахстане проживают представители более 140 наций и 17 конфессий, многонациональная и поликонфессиональная структура государства, которая, на наш взгляд, служит примером многообразия культурного и традиционного взаимодействия, межэтнического и межконфессионального согласия.

Уже сегодня мировое сообщество занимается феноменом казахстанской модели толерантности, которая проявляется в успешном регулировании отношений с религиозными объединениями, национально-культурными центрами, во внимание принимаются историческая обусловленность, духовная самоидентификация, уважение к истории и традициям народа, проживающего на территории Казахстана, что является залогом процветания государства в будущем.

Обеспечение гармоничного сосуществования в условиях равноправия и свободы вероисповедания является одной из важнейших задач в поддержании мирового порядка и стабильно-

сти в условиях мирового масштаба. Проявление толерантности в обществе с полиэтничским и поликонфессиональным составом государства

дает возможность в полной мере развиваться светским и демократическим взглядам, что поднимает человека на новый уровень взаимоотношения.

Литература

- 1 Секуляризация как исторический феномен // Раздел социология религии – Режим доступа. – URL: <http://libsib.ru/sotsiologiya-religii/religiya-i-obschestvo/sekulyarizatsiya-kak-istoricheskiy-fenomen>
- 2 Останин А.В. Светское государство и демократия – Режим доступа. – URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/325/image/325-104.pdf>
- 3 Деникаева С.Э. Конституционно-правовые основы формирования Российской Федерации как светского государства: Дис. канд. юрид. наук. – Махачкала, 2006.
- 4 Конституция Республики Казахстан. – Алматы: Издательство «НОРМА-К», 2002. – 40 с.
- 5 Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. – М.: Про-Пресс, 2003. – 416 с.
- 6 Тернер Б. Религия в постсекулярном контексте // Журнал «Государство Религия Церковь». – №2(30). – 2012. – 21-51 с.

References

- 1 Sekularizacija kak istoricheskiy fenomen // Razdel sociologija religii – Rezhim dostupa. – URL: <http://libsib.ru/sotsiologiya-religii/religiya-i-obschestvo/sekulyarizatsiya-kak-istoricheskiy-fenomen>
- 2 Ostanin A.V. Svetskoe gosudarstvo i demokratija – Rezhim dostupa. – URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/325/image/325-104.pdf>
- 3 Denikaeva S.E. Konstitucionno-pravovyye osnovy formirovaniya Rossijskoj Federacii kak svetskogo gosudarstva: Dis. kand. jurid. nauk. – Mahachkala, 2006.
- 4 Konstitucija Respubliki Kazahstan. – Almaty: Izdatel'stvo «NORMA-K», 2002. – 40 s.
- 5 Ponkin I.V. Pravovyye osnovy svetskosti gosudarstva i obrazovanija. – M.: Pro-Press, 2003. – 416 s.
- 6 Turner B. Religija v postsekuljarnom kontekste // Zhurnal «Gosudarstvo Religija Cerkov'». – №2(30). – 2012. – 21-51 s.

Бұл дәуірде өз тілін, әдебиетін білмеген, қадірлемеген адам толық мәнді интеллигент емес деуге де болады. Себебі, ол қандайлық мамандық білімі болса да, рухани ой тәрбиесінде сыңар жақ азамат болады.

Мұхтар Әуезов

Нұрышева Г.Ж.,
Жанықұлов Н.О.

**Әл-Ғазалидің философтарды
тәкфирлеуі және әл-Фараби**

Мақалада ислам философиясының орта ғасырдағы ғылымдар жүйесінде рухани және тәжірибелік-дүниетанымдық тұрғыда атқарған рөлі мен қызметі қарастырылады. Ислам мәдениетінің қалыптасу барысындағы пайда болған ақылдық (ақли) және сенімдік (нақли) бағыттардың елеулі айырмашылықтары мен қарама-қайшылықтары көрсетіледі. Мақалада ислам философиясының беделді өкілдері әл-Фараби мен әл-Ғазали философиясындағы адамдық таным мен құдайы таным туралы исламдық ғылым, философия және дін арақатынасында туындаған негізгі идеялар сарапталады.

Компаративистикалық талдау әдісі арқылы әл-Ғазалидің философтарды күпірлікке шығару мәселесінде осы кезеңге дейін тартысты болып келген басты үш мәселе: 1) Құдайдың жалпыны (кулли) біліп, жекені (жузи) білмеу мәселесі; 2) әлемнің жаратылуы; 3) адамның қайта туылу мәселелері тереңінен талқыланады. Бұл тақырып аясында жазылған әл-Ғазалидің атақты «Философтарды терістеу» еңбегіндегі ортаға шыққан сұрақтарға Фараби еңбектерінен дәлелдер ұсынылады.

Түйін сөздер: Ислам философиясы, әл-Фараби, әл-Ғазали, философтарды терістеу, ақли, нақли, кулли, жузи.

Nurysheva G.Zh.,
Zhanykulov N.O.

**The charge al-Ghazali philoso-
phers in a takfira and al-Farabi**

This article considers the role and functions of Islamic philosophy in medieval scientific system from a position of spiritual, practical and world outlook. Significant differences and contradictions of scientific and beliefs doctrine which were created during development of Islamic culture are shown. The article considered philosophical ideas of authoritative Islamic scientists such as al-Farabi and al-Ghazali, who developed the ideas of human and divine knowledge in Islamic science, philosophy and religion.

There is also a comparative method that helps al-Ghazali to analyze the main three problems and, therefore, allowed him to accuse the philosophers of kufra: 1. God knows the general and does not know the special; 2. The genesis of the Universe; 3. Rebirth of the human being. There are also the proofs of al-Farabi on some issues that have been put by al-Ghazali in his «The Incoherence of the Philosophers».

Key words: Islamic philosophy, al-Farabi, al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers, akl, nakl, kulli, ghuzi.

Нұрышева Г.Ж.,
Жанықұлов Н.О.

**Обвинение философов
аль-Газали
и аль-Фараби**

В данной статье рассматриваются роль и функции исламской философии в средневековой научной системе с позиции духовного и практично-мировоззренческого познания. Показаны значительные различия и противоречия научного направления (акл) и направления, основанного на вере (накл), возникших в процессе формирования исламской культуры. В статье проанализированы философские мысли авторитетных исламских ученых аль-Фараби и аль-Газали об идеях человеческого и божественного познания в исламской науке, философии и религии.

С помощью метода компаративистского анализа проанализированы главные три проблемы аль-Газали в обвинении философов в кифре: 1) Бог знает общее и не знает частного; 2) возникновение мироздания; 3) перерождение человека. Приводятся доказательства ал-Фараби по вопросам, поставленным в работе аль-Газали «Опровержение философов».

Ключевые слова: Исламская философия, аль-Фараби, аль-Газали, опровержения философов, акл, накл, кулли, жузи.

**ӘЛ-ҒАЗАЛИДІҢ
ФИЛОСОФТАРДЫ
ТӘКФИРЛЕУІ ЖӘНЕ
ӘЛ-ФАРАБИ**

Ислам мәдениеті іргелі кезеңнен бастап-ақ ғылымдар жүйесінде ерекше белсенділік танытып, көптеген ашылмаған ғылыми сырларды танытуда алғашқы бастамалар жасады. Ол ғылыми жетістіктердің нышаны ретінде рационалдық бағыттағы белсенді өкілдері әл-Фараби, ибн Сина, әл-Хорезми сынды ғалымдарды айта аламыз. Ислам ойлау жүйесінде бұл ғылымдарды ақылдық (ақылға негізделген «ақли») деп қарастырды. Кейінде ғылыми бағыттан гөрі діни нақли бағыт (сенімге негізделген) үстемдік алып, ислам мәдениеті көп ғасырлар бойы артта қалды. Бұл екі бағыт жайында белгілі фарабитанушы А. Машанов өз еңбегінде былайша бөліп түсіндірді. «Қазақстанда исламның екі түрлі ағымы майдандасты. Оның бірі әл-Фараби, Ұлықбек, Маржаниден бағыт алған ғақли ислам. Екіншісі әл-Ғазали, Бақырғани, сопы Аллаярдан тараған нақли ислам» [1, 91].

Алғашқы сопылық, дәруіштік, шырақшылық үстемдік алған кезеңде әл-Ғазали сияқты ғалымдар алдыңғы орынға шығып, әл-Фараби сияқты ғұламалар олардың көлеңкесінде көрінбей қалды. Тіпті, Ғазали Фарабидің ғылымы мен философиясы исламды адасушылыққа алып келетіндігін қуаттап, «Философтардың тұрақсыздығы» арнайы еңбегін жарыққа шығарды. Дегенмен әл-Ғазалидің артынан ілесе шыққан ибн Рушд Фарабиді жақтап, «Терістеуді терістеу» еңбегімен Ғазалиге ауыр соққы бергені белгілі [2, 3]. Шын мәнінде Ғазалидің Құранды, 300 000 хадисті жатқа білуі, теологиялық, мистикалық, сопылық ілімдерде жасаған ізденістері ислам әлемін өзіне қаратты [3, 353]. Алайда уақыт өте ислам ғұламалары елдігімізді сақтауда, бақытқа жетуде діни сенімге ғана емес, ақылға деген мұқтаждық туатындығына толық көз жеткізді. Қазіргі таңда ислам өркениетінен тыс бүкіл дүниежүзі бұл ғылыми еңбектердің пайдасы мен қасиетін түсініп, Фараби сынды ғалымдардың еңбектерін бүгінгі күн тұрғысынан қайта жандандыруға ұмтылып жатыр.

Бүгінгі күні бұл екі ойшылды толықтай бір-біріне қарсы қойып, пессимистік көзқарас ұстануымыз дұрыс болмас. Себебі, әл-Фараби мен әл-Ғазали еңбектерін салыстырып зерттеген ғалым Ш. Маржани: «бұл екеуі де ғылымда, адамдық жолында, ғадалатқа, шындық іздеуде бір-біріне

жақын, бірін-бірі толықтыратын ғұлама. Ғазалидің Фарабиге қатысты тым қатаң сындарды айтуы оның жеке басына емес, философиясына деп түсінуіміз керек» – деп қорытынды айтқан болатын [1, 89].

Осы бір тақырып аясында түрік ғалымы профессор Ибрахим Хаккы Айдын әл-Фараби мен әл-Ғазалиді салыстырмалы зерттеген мақаласында өзекті ойларды былайша ортаға шығарады.

Ислам әлемінде ойлау әрекеттері Құрани Кәріммен Мұхаммед мұсылмандарды ақыл жүргізу мен пікір жасау мәселесінде мақұлдау себебімен алғашқы кезеңдерде басталғанымен, нақты, жүйелі бір сипат көрініс таба қоймады. Ислам әлемі уақыт шеңберінде дахили және харижи (ішкі және сыртқы) себептердің салдарынан, сонымен қоса философиялық еңбектердің аударма жасалуы нәтижесінде философия ғылым саласына деген таным қалыптаса бастады.

Ислам географиясында белсенді түрде VIII ғасырда бастау алған философиялық әрекеттер XII ғасырға (Ғазалиге) дейін алтын дәуірін бастан кешірді. XII ғасырда Ғазалидің философтарға бағытталған ауыр да қатаң түрде жасалынған үздіксіз сындары ортаға шыға бастады. Ғазали бұл тақырыпта жасалған сыни зерттеуін «Тахафут әл-фәлсәфа» еңбегіне жинақтады және ондағы негізгі мақсаты – ежелгі грек философиясынан енген түсініктерді теріске шығару.

Ғазали философтарды дахриундар (материалистер), табиғиундар (натуралистер) және илаһиундар (метафизиктер) деп үш топқа бөліп қарастырды. Бұл топтардың алғашқы екі бағыты өкілдерінің сөзсіз адасқандықтарын, күпірлікке ұрынғандығын ол ашық баяндады.

Сондай-ақ, маңызды зерттеулердің бірі – оның илаһиятшы (метафизик) философтарды сынауы. Айта кетсек, Фараби мен ибн Сина, сонымен қатар илаһиятшы ретінде танылған барлық машшай (перипатетик) философтарын ежелгі антикалық ойлау жүйесін немесе ғайри ислам (исламнан тыс) болған көзқарастарды дүниеге алып келді деп аяусыз сынап бастады.

Нақ осы тұста арабтың бір мақалын сөзімізге дәйек еткіміз келеді: «Уқуфул һафири а'лал һафири ләйса бин тақлидин» (Бір аттың басқан ізін екінші бір аттың басуы еліктеушілік емес). Бұл принцип негізінде белгілі бір ақиқатты бұрынғы ғалымдардың дәлел ретінде ұсынуы, кейіннен басқа бір ғалымдардың дәл осы ақиқатты қайта қарастыруы еліктеушілік деп санамаймыз. Ақиқаттың қайнары қайдан болуы

маңызды емес, ең бастысы оның негізгі мәні – ақиқат [4].

Белгілі болғандай, Фараби мен ибн Синаға бағытталған бұл еңбек (тахафут әл-фәлсәфа) ислам дүниесінде үлкен тартыстарды өмірге алып келді. Сондай-ақ, одан кейін ибн Рушд, Хожазде, Али Туси, Карабағы сынды ғұламалар осы бір мәселенің шынжырына жіпсіз байланды.

Ғазалидің философтардың жиырма мәселесін қолға алып, оның он жеті мәселесі қате түсініктің шырмауында қалғандығын, үш мәселеде күпірлікпен айып таққандығы белгілі [5, 25]. Біз мұнда жиырма мәселеге тоқталмай-ақ, күпір деп санаған үш мәселесін Фарабидің көзқарастарына сүйене отырып талқылаймыз. Себебі, Ғазали ұсынған бұл көзқарастардың қаншалықты дұрыс-бұрыстығына толық көз жеткізбей, көпшілік оларды тікелей сеніп қабылдады, түсініктеме де беріле қоймады. Тіпті бұл берілген үкімдер философтар мен каламшылар арасында дау-дамай туғызған бірнеше ұрыс-керістің өзегіне айналды.

Осы бір құбылыстардың салдарынан ислам ғылымдарының арасында философия шетке ығысып, қоғамдық санада философияға қатысты жағымсыз пікірлер ортаға шықты. Ғазалидің бұл аяусыз үкімдеріне күмәнсіз сенген мұсылман философтардың көзқарастарында ешбір алғашқы түпнұсқаға сүйеніп зерттелуін қажетсізбенгендігін көруге болады. Осы орайда қате танылған түсінік одан ары жалғасын тапты. Олай болса, Фараби мен Ибн Синаның өз еңбектерінен дәлел ұсыну мүмкіндігі тұрғанда, олар жайындағы білімдерімізді екінші немесе үшінші қайнарларға сүйену қаншалықты дұрыс болмақ?

Фараби және басқа да бірнеше ислам философтары күні бүгінге дейін кейбіреулердің санасында күпір, адасқан, өтірікші ретінде танылып келді. Бұл құбылыстар мен таластарының негізгі себептерінің бірі – философия мен діннің арасын үзуге тырысу.

Біз мұнда, жоғарыда айтқанымыздай, Фарабидің еңбегіне жүгіне отырып, күпір ретінде санаған үш мәселе жайындағы көзқарастарын алға тартамыз. Сондай-ақ, бір айта кететін жайт, біз мұнда Фарабидің немесе Ғазалидің тарапына тартқыламай, әділ түрде объективті көзқарас ұстанамыз. Себебі, адамға (кісіге) кәпір немесе мұсылман ретінде үкім беру біздің санамызға жат дүние. Мұндағы иман мәселесі адамның ішкі жан-дүниесінде болатын құбылыс [4].

Философияны азды-көпті зерттеген кез келген ізденушіге мәлім болғандай Ғазали:

1) Алланың күлдилерді (жалпылама) біліп, жүзілерді (жекелей) білмейтіндігі

2) Әлемді азали (мәңгі) ретінде қарастыруы

3) Адамның өлімнен соң қайта туылуы тәндік (материалдық) тұрғыдан емес, рухани түрде жүзеге асуы мәселелерінде Фарабидікүпір деп айып тақты. Ендеше осы үш мәселені жеке-жеке тоқталып көрелік [5, 25].

1. *Алланың күлдилерді (жалпылама) біліп, жүзілерді (жекелей) білмеу мәселесі.*

Фараби, Алланың барлық сипаттарына күмәнсіз сенгеніндей, ілім (білу) сипатында сөзсіз қабылдайтындығы белгілі. Ол (Алла) «білу» сипатына ие болу үшін заттың сыртындағы әрбір объектіні білуге мұқтаж емес. Фараби бойынша Алла – барлық жағынан а'лим, толық білуші.

Фараби бұл тақырыптағы көзқарасын ешқандай дәлел іздемей-ақ, ашық баяндағанындай, Алла жалпылама (кулли) білгені тәрізді, жекелейде (жузиді де) біледі. Бұл мәселеде Фарабидің өз сөздеріне жүгінсек: «Бүкіл әлемді бақылаушы, басқарушы Ұлы Алла. Алланың жүзілерінен (жекеленген жаратылыс) ешбірі оның назарынан тыс қала алмайды». Басқа да бірнеше еңбектерінде «Алланың ілім сипаты» жайында сөз еткенде дәл осы анықтамаларды ұсынған болатын.

«Алланың ілімі, затынан басқа емес, затының өзі. Барлық нәрсені білуі затының сипаты болып табылады». Мұндағы «барлық нәрсені білуі» деп берілген анықтамасы Алланың бүкіл құбылыстарды (куллиді де, жузиді де) білетіндігін қабылдайтындығының айғағы.

Ғазали Фарабиді осы бір мәселеде күпір санағанымен, оның нақты қай еңбегінде баяндалғандығы көрсетілмеген. Соңғы кезеңдегі зерттеуші ғалымдардың пікірінше, Фарабидің Алланың кулдилерімен қоса жүзілерді де білетіндігін, қуаттайтындығын көруге болады.

Фараби бойынша бұл мәселеде бізді жетелейтін ең негізгі түпнұсқа Фусус әл-маданидегі (*Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері*) мына бір анықтамалары жол сілтейді. «Кейбір кісілер: алғашқы себептің затының тысындағы барлық нәрсені толық білетіндігі турасында сөз етеді. Ал кейбірі: Алланың барлық объектіні бастан-аяқ толық білетіндігін, Аллаға уақыт пен кеңістіктің жат екендігі, азияттан (алғашқы бастамадан) абадиятқа (соңына) дейін білетіндігі турасында баяндайды».

Қазір мұндағы мәселе Фарабидің қабылдаған Алланың кулдилерді (жалпыны) білгені секілді

жузиді де (жекені) білетіндігіне тоқталып тұрған жоқ. Мұндағы негізгі ақылға қонымсыз деп таныған мәселе – Алланың білуі адам секілді сезіммен, жекелей (бір-біртіндеп) және ойлау арқылы білім сипатына ие болмайтындығында. Яғни, басқа бір тұрғыдан түсіндіргенде Алланың білуі мен адамның білуін мүлдем салыстыруға келмейтіндей ерекшелікке ие. Фараби бойынша Алла бір нәрсе жайында білуі үшін оны жүзілердің (жекеленген болмыстардың) әрекет етуін қажетсінбей-ақ жалпылама түрде айқын біледі. Мысалы, оқу-жазу білмейтін бір кісі алдымен алфавитті, сосын ежелеп оқуды және сөздерді үйрене келе оқи алады. Дәл осы сынды сипатты Аллаға қолдансақ, біздің қателікке түсетіндігіміз белгілі. Яғни, жоғарыда айтылғандай бірте-бірте сатылай білу Алла үшін жат, барлығын жалпылама (кулли) біледі. Бірақ мұнда әріптерді білмейді деген түсінік бермейді. «Оның (Алланың) білімінсіз ағаштан бір жапырақ та түспейді» [6, 214].

Бұл тақырыпта Фараби көзқарастарын ашық түрде: «Бүкіл әлемді бірден-бір бақылаушы Ұлы Алла», «Әлемдегі жүзілердің (жекеленген жаратылыстардың) ешбірі оның назарынан тыс қалмайды» деген сөздерін ортаға шығарды. Дегенмен бұл тақырыпта кейбір пікірлерге сүйенсек, Фарабидің Алланың жүзілерді білуін теріске шығарып жатқандар да бар, бірақ мұны соңына дейін қазбалау қаншалықты дұрыс? 2) *Әлемнің хадис (жаратылған), әлде азали (мәңгі) мәселесі.*

Ғазали философтарды әлемнің қадим (ежелден бар) екендігін қуаттады деп күпірлікпен айып тақты. Соңғы кезеңгі зерттеушілерде Ғазалидің ықпалымен осы бір пікірді одан ары жандандырды. Ислам сенім негіздеріне сүйенсек, ежелден бар болған жалғыз болмыс – ол Ұлы Алла. Бұдан келіп шығатыны – Алладан басқа кейіннен пайда болған бүкіл болмыстар хадис (жаратылған) болып табылады. Бұл принциптерді кімде-кім мойындамай жокқа шығарса, күпірлікке бас ұрады.

Бұл тақырып аясында Фараби, Платон мен Аристотельдің философиясының мақсаттары мен міндеттерін өз дәуірінің талаптарынан алшақ кетпей, керісінше, соларға сай айқындай түседі. Бұл жерде ортағасырлық ислам үшін өзекті болған жарату мәселесіне назар аударсақ жеткілікті. Ол былай деп жазады: «Аристотель «Метафизиканың» *лямбда* әрпінің астында литермен белгілейтін бөлімдерінде бастапқы нүкте ретінде Жаратушыны (оның даңқы арта берсін!) алады, кейін олардың әуелгі болатынын дәлелдеу үшін осы тұжырымда ұсынылатын жағдайлардың

дұрыстығын түсіндіруге көшеді. Мұндай нәрсе оған дейін де, одан кейін де белгілі болмаған еді. Осы жолды таңдаған адамға Жаратушының (бар екенін) және әлемнің әуелден мәңгілігін жоққа шығарады деп күмән келтіруге бола ма?». Ол бірнеше жерде Аристотельді «дана ұстаз» деп атайды [7, 34].

Бұл негізгі принциптерді ескере отырып, енді Фарабидің бұл тақырыптағы өз ойларына үңілейік. Оның көзқарастарын айқын түсіну үшін алдымен оның болмыс жайындағы ойларына қысқаша тоқталсақ:

Фараби болмыс мәселесінде уажип (қажетті) және мумкин (мүмкін) болмыс деп екіге бөліп қарастырды. Тіпті ол үшін тіршілік етуші әр бір болмыс уажип (қажетті) не болмаса мумкин (мүмкін) болып табылады. Бұл орайда үшінші бір ықтималдыққа орын жоқ. Алғашқы қажетті болмыс – бар болуына ешбір себепті қажет етпейді, мұқтаж емес. Оның жоқ болуы мүлдем ақылға қонымсыз. Фараби жалғыз қажетті болмыс ретінде қабылдаған Алла жайында айрықша былай баяндайды: Енді Бірінші Жалғызға, бірінші [нәрселерді] Жаратушыға келер болсақ, онда күмәнсіз ол Жалғыз және Ол – Ақиқат, Жалғыз. Бірінші себеп заттарды бөліктерге бөлмей жаратады яғни, Ол заттарды бірінен соң бірін жаратпайды, олардың барлығын бір зат сияқты бір актіде жаратады [7, 206]. Оның барлық нәрсеге үкімі жүреді. Яғни, болмаған затты бар қылады, ал керісінше мүмкін болмыстарды бар болуынан мақрұм қылу күшіне ие. Бүкіл кемшіліктерден пәк, азали және абади (бастауы жоқ, соңы жоқ) Важибул-Вужуд – Алладан басқа ешкім емес. Фараби тағы бір анықтамасында «Алла тағала әр нәрсенің бастауы, Хақ (ақиқат) және Уахид (Бір)». Сондай-ақ, оған туу мен өлім тән емес, қауіп-қатерден пәк. Бірінші жаратушы әлемге меңзей қарайды және Одан бұрын ешқандай әлем болмаған, Ол жаратылыстың бір жерінде тұрған жоқ себебі, әлемді жаратқан өзі [7, 209]. Осы орайда философымыздың Алла түсінігі Әһлі-суннамен бірдей екендігін айқын көруге болады. Бұл анықтамаларымен философ Алладан басқа ешбір болмыс азали және абади болмайтындығын айқын айтып тұр.

Қажетті болмыс жайында бірнеше сөйлемдермен анықтама беріп өткеніміздей, бастапқыда бөлген екі болмыстың бірі – мумкин болмысқа да тоқтала кетейік. Мүмкін болмыс – бар болуының өзі мүмкін болғандықтан жоқ болу қасиетіне де ие болмыс. Оның бар болуы белгілі бір себептерге міндетті. Мүмкін болмыс өзін жоқтан бар

еткен Қажетті болмысқа (Важибул – Вужудқа) мұқтаж және кемшіліктерге ие.

Осы бір қысқаша анықтамадан соң бізге түсінікті болғанындай Фараби болмыс мәселесінде дуалистік идеясын ұсынды. Қазір біз бұл тақырыпта Фарабидің берген анықтамаларына сүйене отырып, мәселені одан ары жалғастырамыз. «Әлем өледі ме, өлмейді ме? егер өлетін болса, ол қандай сипатта көрініс алады». (Біз бұл сұраққа былайша жауап бердік). Біз кез келген заттың пайда болуы мен жойылуы (ыдырауы) мәселесінде уақыттың шеңберінде өлшемге аламыз. Біріккен деп аталатын силлогизмнің біріншісі екі түрге бөлінеді. Біріншісі, «егер әлем жаратылса, оның жаратушысы бар» демек, «әлем жаратылған», ендеше «әлемнің жаратушысы бар» [8, 124].

Фарабидің бұл анықтамаларынан әлемнің хадис (жаратылған) және фәни (мәңгі) болу мәселесін іздеудің қажеті жоқ. Негізінде мәселенің бәрі «уақыт» ұғымына тіреліп жатыр. Яғни, Фарабидің әлемді мәңгі ретінде қарастыру идеясы уақыт тұрғысынан бастауы жоқ деп түсіндіргісі келді. Бірақ бұл принцип негізінде Фарабидің уақыт түсінігіне тоқталып, толықтырғанымыз жөн. Фарабидің бір еңбегінде «Уақыт тағдырдың әрекетке көшуінен басқа бір нәрсе емес. Ол әрбір іс-әрекет негізінде ортаға шығады... Ұлы Алла бір уақытта тағдырды жаратты, тағдырдың әрекетімен уақыт дүниеге келді».

Тағы бір тұста философтарды сынға ұшыратушы Ғазалидің өзі де уақытты әрекеттің өлшемі ретінде тұжырымдаған. Бұдан белгілі болғанындай, Фараби бойынша уақыттың (жаратылған) махлұқ екендігін қуаттаған тұжырымын еркін айта аламыз. Фараби бұл мәселелерді жеңіл ашықтап көрсетті. Әлемнің жаратылуын бір үйдің немесе бір жануардың бірте-бірте пайда болуымен салыстыруға келмейді. Мысалы, біз бір үйді тұрғызғанда үйдің жеке бөліктері уақыт тұрғысынан бір-бірінен бұрын болып саналады. (Мысалы, үйдің іргетасы оның шатырынан бұрын). Олай болса, уақытта әрекеттің соңында дүниеге келеді, әлемнің уақыт тұрғысынан бастауы жоқ. Әлемнің бастауы мен шегінің болуы ол материалдық тұрғыдан жүзеге аспақ.

Осылайша, жаратылыстағы әуелгі және соңғы мәселесіне тоқталар болсақ, әуелі әлем жаратылды, кейін әлемнің әрекетімен уақыт ортаға шықты. Яғни, әлем жаратылып жатқанда уақыт атаулы жоқ еді деген түсінікке саяды. Жалпылама түсінікте Фараби «Жарату – жоқтан бар ету, бір түпнегізден туындаған зат, оны туындатқан

болмысқа қайта оралады» деп көрсетеді. Бірақ мұндағы жоқтан бар ету ұғымы әһлі суннадағы діни түсінік негізінде айтылмаған. Осы бір анықтамаларды қолданған кез келген кісіге әлемнің хадис және фани мәселесінде ешбір дәлелді қажет етпей-ақ, ашық түрде белгілі болды.

Бұл тақырыптағы тағы бір өзекті мәселе – Фарабидің эманациялық судур концепциясындағы Алланың қалау мәселесі. Философтардың пайымдауынша, мұндағы концепцияда әлемнің жаратылуы мәжбүрлі түрде Алланың қалауынсыз жүзеге асқан. Олай болса, мұнда да бір түсініспеушілік орын алып тұр. Фарабидің судур концепциясында мәжбүрлілік ұғымы егістік тұрғысынан емес, логикалық тұрғыдан айтылған. Себебі, Аллаға еріксіз, мәжбүрлі сынды түсініктеме берудің өзі дұрыс емес, ол махлұққа (жаратылған болмысқа) тиесілі. Бұдан түсінікті болғанындай, әлемнің жаратылуы Алла қаласа да, қаламаса да одан судур жасалынады деген түсінік қисынсыз болып табылады.

Осы бір толық берілген анықтамалардан соң Фарабидің әлемнің эзәли мен әбәди түсінігінде ешқандай мәселе туындамайды деп ойлаймыз.

3) *Денемен қайта тірілуді теріске шығару (хашр) мәселесі.*

Ғазалидің философтарды күпірлікке санаған мәселенің бірі – үшінші нүктеде орын алған. Әһлі Сунна бойынша адамның тірілуі рухани және физикалық (дене) тұрғыда жүзеге асуы тиіс. Ғазали философтарды қайта тірілу мәселесінде олар тек қана рухани түрде жүзеге асады деген көзқарасы негізінде күпірлікке санады. Бірақ алдыңғы талқыланған мәселелер тәрізді Ғазали жалпылама анықтамаларға сүйенді, Фарабидің хашр мәселесінде нақты, ашық түрде көзқарасы көрсетілмеген. Дегенмен оның жан-тән арақатынасы, саясат пен шынайы бақыт турасындағы пікірлерінен дәлел іздеуге болады. Ал бірақ мұның қаншалықты ақиқат әлде өтірік екендігі күні бүгінге дейін тартыс үстінде. Ендеше, Фарабидің хашр мәселесінде бізді жетелеуші көзқарастарына тоқталсақ:

Фараби адам болмысының жан мен тәннен тұратындығын, өлім сәті арқылы рухтың тәннен ажырауын мойындайды. Фараби бойынша, жан тәннен ажыраған сәттен бастап (өлімнен соң) метафизикалық әлемге ұласады. Рух – адамның тірі кезіндегі іс-әрекетіне сай мәңгі бақытты, я болмаса бақытсыз күн кешеді. Бұл жерде белгілі болғанындай Фараби, о дүниелік адамдарға берілетін нығмет пен жазаның болатындығын толығымен мойындайды. Бірақ шынайы бақыт

пен азап турасында сөз еткенде адамдардың ең жоғарғы бақытқа ұласуы рух арқылы жүргізілмек. Адам денесін болымды әлде болымсыз түрде қарастырмаған. Фараби шынайы рахат пен қайғы сезімін тек қана рухани тұрғыда жүзеге асатындығын ортаға шығарды. Сондай-ақ, өлім мәселесінде де тура осы пікірді қайта ұсынды. «Өлім турасындағы көзқарастарында надан қалалардың тұрғындары мен пасықтармен байланыстырды. Надан адамдар бұл дүниеде адамға нафсани ләззат сыйлайтын заттар тәттілер, атақ, данқ сияқты дүниелік ізгіліктер салдарынан рухани түрде өледі». Бұл анықтамалардан түсінікті болғандай, дүниелік нығметтер мен ізгіліктің шынайы бақыт емес екендігін, шынайы бақыт – Құдайы әлемде орын алған және ол тек қана фазыл (қайырымды) жандардың рухына тиесілі екендігін қуаттады.

Фараби рухани бақыт жайында сөз еткенде: «(Қайырымды қала тұрғындарынан болған) кісілердің бір бөлігі көшіп, денелері жойыла салысымен өздері (тәндерінен) ажырап, бақытқа кенелгенше қаладағы орындарын басқа бір тұрғындар иеленеді». Бұл жердегі «денелері жойыла салысымен өздері (тәндерінен) ажырап, бақытқа кенелгенше» мағынасын кісінің басына жекелей қарастырсақ, бәлкім жисмани (тәндік) тұрғыда хашр болатындығын сипаттаған болса керек [9, 104].

Екінші ұстаздың ахиретке байланысты көзқарастары оның саясат философиясында қарастырған идеяларынан шығады. Себебі, бұл тақырып аясында арнайы жеке көзқарастары берілмеген. Осы орайда метафизик әлемінде орын алған бақыт пен физикалық әлемде өмір сүру формасы арасында дұрыс байланыс құруда, осы дүниедегі адамдардың өмірлеріне онды өзгеріс енгізуге тырысты. Қорытындылай келе, біз Фарабидің жисмани хашр (денемен туылу) мәселесінде теріске шығарған бірде-бір көзқарасын кезіктірмедік. Дене өлгеннен кейін болмыстық өмірін жалғастыруы немесе қайта тірілу мәселесі баяндалмаған. Бұл тұрғыдан алғанда біз Фарабиді жисмани хашр мәселесін қабылдағанын нақты айта алмағанымыз тәрізді, теріске шығару идеясын да қуаттай алмаймыз. Дегенмен біз Фарабидің бұл мәселе төңірегінде жисмани я болмаса рухани түрде қайта туылуды қуаттаған жағдайда да оның жеке басына қатысты күпірлікпен айып тағудың өзі қаншалықты дұрыс-бұрыстығы тартысты мәселе.

Осылайша, әһлі-сунна мен каламшылар арасында да жисмани хашр мәселесін қабылдамайтындар да баршылық. Күллі

әлемдегі адамзатты сүйіспеншілік пен бауырмашылыққа, бірлікке шақырушы ислам діні – мұсылмандарға күпірлікке шығару сынды үлкен күнә арқалаудан аулақ болуды әмір

етті. Екінші бір жағынан – бүкіл түркі жұртына ортақ болған ұлы философияны біз күпірлікке шығарсақ, ислам ойлау жүйесінде зардаптан басқа не ұтамыз? [4].

Әдебиеттер

- 1 Машани А. Фараби және Абай. – Алматы, 1994.
- 2 Prof. Dr. Kemal IŞIK Prof. Dr. Mehmet DAĞ, İbn Ruşd «Tutarsızlığın tutarsızlığı», (tehafüt et-tehafüt), Ondokuz Mayıs universitesi, Samsun-1986.
- 3 Мәдени мұра. Шығыс философиясы. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 2009 .
- 4 http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/03/gazalinin-filozoflari-tekfirinde_24.html
- 5 FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI, Dr. BEKİR KARLIĞA İstanbul.Uzdem Kardeşler Matbaası – 1981.
- 6 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. V том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (2 бөлім). – Астана, 2007.
- 7 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. I том. Метафизика (1 бөлім). – Астана, 2007.
- 8 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. III том. Логика. – Астана, 2007.
- 9 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы, IV том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (1 бөлім). – Астана, 2007.

References

- 1 Mashani A. Farabi zhane Abaj. – Almaty, 1994.
- 2 Prof. Dr. Kemal IŞIK Prof. Dr. Mehmet DAĞ, İbn Ruşd «Tutarsızlığın tutarsızlığı», (tehafüt et-tehafüt), Ondokuz Mayıs universitesi, Samsun-1986.
- 3 Мәдени мұра. Shyғыs filosofijasy, «Zhazushy» baspasy, Almaty, 2009 .
- 4 http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/03/gazalinin-filozoflari-tekfirinde_24.html
- 5 FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI, Dr. BEKİR KARLIĞA İstanbul.Uzdem Kardeşler Matbaası – 1981.
- 6 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. V том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (2 бөлім). – Астана, 2007.
- 7 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. I том. Метафизика (1 бөлім). – Астана, 2007.
- 8 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. III том. Логика. – Астана, 2007.
- 9 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы, IV том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (1 бөлім). – Астана, 2007.

Қазақ мектебіндегі бала келешекте қай мамандыққа барам десе де, ең алдымен өзінің ана тілін, әдебиетін сүйі шарт. Сол сүюді орта мектеп табалдырығын аттаған соң да, мамандық, білім беретін жоғары мектепке ауысқанда да асыл қасиетіндей сақтауы керек.

Сундетбаев Д.М.,
Колдыбаев С.А.

**Об инновационном мышлении
и проблемах его
формирования в Казахстане**

Современный Казахстан переживает процесс трансформации всех сфер жизни общества, в том числе массового и индивидуального сознания, которое выражается в появлении новых тенденций в философии, науке, образовании, искусстве, религии, политике и экономике. Все это требует основательного научного анализа и изучения. Авторы рассматривают в статье возросшие в последнее время в массовом сознании казахстанского общества и активно обсуждаемые новые тренды, как «инновации», «инновационное развитие» и «инновационное общество». Любое новое понятие или любая новая концепция всегда требует осмысления и объяснения, и эта миссия философии. Для понимания инноваций необходим новый взгляд и мировоззрение, новая формация мышления – «инновационная». Многие люди имеют в виду «инновационное» исключительно в понимании технических инноваций, использование которых очевидно не достаточно для полноценного инновационного развития общества. В понимании авторов «инновационное мышление» создает не просто новое, а принципиально новое на базе иной парадигмальной основы, не имеющей предыдущих аналогов.

Ключевые слова: инновационное мышление, инновации, инновационное развитие, трансформация образования, современное казахстанское общество.

Sundetbayev D.M.,
Koldybayev S.A.

**About innovative thinking
and problems of formation in
Kazakhstan**

Contemporary Kazakhstan endures process of transformation of all spheres of life of society, including mass and individual consciousness which is expressed in emergence of new tendencies in philosophy, sciences, education, art, religion, politicians and economies. All this demands the serious scientific analysis and studying. Authors consider in article and actively discussed new trends as «innovations», the «innovative development» and «innovative society» which increased recently in mass consciousness of the Kazakhstan society. Any new concept or any new concept always demands judgment and an explanation, and this mission of philosophy. The new view and outlook, a new formation of thinking «innovative» is necessary for understanding of innovations. Many people mean «innovative» only in understanding of technical innovations which use is obvious not enough to full innovative development of society. In understanding of authors «the innovative thinking» creates not just new, and essentially new on the basis of which does not have the previous analogs.

Key words: innovative thinking, innovations, innovative development, education transformation, modern Kazakhstan society.

Сундетбаев Д.М.,
Қолдыбаев С. А.

**Инновациялық ойлау
және оның Қазақстандағы
қалыптасу мәселелері туралы**

Қазіргі қазақстандық қоғам өмірдің барлық саласында, соның ішінде, бұқаралық және жеке ойлауда да түбегейлі өзгерістерді бастан кешіруде. Мұндағы өзгеріс нәтижелерін философия, ғылым, білім, өнер, дін, саясат және экономикадағы ғылыми талдау мен зерттеуді қажет ететін жаңа тенденциялардың пайда болуынан көруге болады. Мақала авторлары қоғамда соңғы уақытта кеңінен тарап, белсенді талқыланып жүрген «инновация», «инновациялық даму» және «инновациялық қоғам» сияқты жаңа трендтерді қарастырады. Кез келген жаңа ұғым және тұжырым арнайы түсініктеме мен ой елегінен өткізіп, ұғуды және оны қоғамға жеткізуді талап ететіні анық. Бұл – философия міндеті. Инновацияларды түсіну үшін жаңа көзқарас пен дүниетаным, ойлаудың жаңа формациясы – «инновациялық» ойлау қажет. Қазіргі қоғамдағы қалыптасқан түсінік бойынша «инновациялық» тек техникалық инновациямен шектелетіндігін ескерсек, қоғамның инновациялық дамуы туралы толыққанды қарастыруға келмейтіндігі байқалады. Авторлардың түсінігі бойынша «инновациялық ойлау» жай ғана жаңа емес, ерекше ойлау қабілетінің негізінде баламасыз дүниелерді жасауға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: инновациялық ойлау, инновациялық даму, білім трансформациясы, қазіргі заманғы қазақстандық қоғам.

ОБ ИННОВАЦИОННОМ МЫШЛЕНИИ И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ФОРМИРОВАНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

Понятие «инновационное мышление» стало массовым в последнее десятилетие на постсоветском пространстве. Поэтому оно относится к мало разработанным в исследовательской литературе. Хотя то, что сделано в исследовании «инновационного мышления», уже создает определенную почву для обобщения и анализа позиции теоретиков. Так, к такой общей позиции можно отнести встречающуюся в казахстанской науке точку зрения о том, что инновационное мышление является продуктом рационального мышления. Многие согласны с тем, что инновационное мышление по своей природе не стандартное, не бытовое, а творческое. В то же время, наряду с общими подходами, разнотолки специалистов вызывает вопрос сущности понятия «инновационное мышление». Так, некоторые считают, что инновационное мышление есть не что иное, как мышление, которое способно проникать в суть вещей и явлений [1]. Другие полагают, что инновационный образ мышления – это присущий человеку активный способ восприятия и оценки объектов внешнего мира, связанный с необходимостью постоянной разработки и освоения новых моделей взаимодействия с ними [2]. Согласно третьей позиции считается, что инновационное мышление – это способность к принятию решений, выхода за рамки предложенных или существующих аналогий и способов, внесению и изобретению новых методов для разрешения поставленной задачи [3].

На наш взгляд, первые два определения несколько односторонни, они не характеризуют специфику инновационного мышления в ряду сопредельных к нему духовно-рациональных феноменов. В частности, что касается первого определения, то проникновение в суть любого явления, вещи – это отнюдь не отличительный признак инновационного мышления. В конце концов подобное проникновение в суть вещи может проявляться и на уровне интуиции, того же творческого мышления и даже чувственной формы познания. Второе определение инновационное мышление отождествляет с творческим мышлением, что так же не выделяет их особенности.

В принципе, предложенные определения, как представляется, не выходят за рамки мышления, которое, будучи активным, прибегает к различным, в том числе творческим формам

решения тех или иных проблем текущего, повседневного характера. Отношения «субъект-объект» здесь больше выражаются в рамках традиционной схемы, когда активность мышления проявляется и определяется новым решением в рамках уже устоявшейся прежней парадигмальной системы. Иначе говоря, подобные определения фиксируют довольно типичную жизненную ситуацию, когда объектная система, ставящая ту или иную задачу, проблему, проявляется в виде своего нового решения все в тех же рамках прежней парадигмы.

Отношения субъекта и объекта при инновационном мышлении, на наш взгляд, выступают несколько в ином характере. Сама природа инновационного мышления в этом случае определяется не просто новизной, а принципиально иным характером решения той или иной задачи, проблемы. Иначе говоря, инновационное мышление, будучи творческим (и здесь мы согласны с такой его характеристикой), создает не просто новое, а принципиально новое на основе иной парадигмальной основы. И это последнее является главным, основным, характеризующим природу и сущность инновационного мышления. Инновационное мышление – это способность рационального мышления решать те или проблемы, задачи в общественной жизни не в рамках старых методологических подходов, а на принципиально иной парадигмальной основе.

Продуктом, результатом инновационного мышления как определенной формы интеллектуальной деятельности является инновация, под которой следует «понимать не сугубо экономический процесс, а сложный социокультурный феномен, формируемый самыми разнообразными факторами развития общественного целого и влекущий за собой коренные изменения в существующем порядке вещей [4]. Иначе говоря, инновационное мышление проявляется не только в экономической сфере, что является довольно популярным взглядом, но, характеризуясь принципиально иным подходом, проявляется в решении назревшей задачи в любой сфере общественной жизни.

Инновационное мышление также следует отличать от популярного ныне понятия «креативное мышление». Креативное – творческое, созидательное, оригинальное, нестандартное мышление. Оба понятия, пожалуй, довольно близки, так как и то и другое предполагают способность субъекта видеть вещи в новом и необычном свете и находить уникальные решения проблем. В этом контексте они одинаково

противоположны шаблонному мышлению, сводящемуся к ограниченности выбора при поиске возможных решений и тенденций одинаково подходить к разным проблемам. В то же время, если креативное мышление характеризуется оригинальным решением задачи в рамках традиционного общего подхода, инновационное отличает принципиально новый подход реализации назревшей проблемы с применением иного общего методологического подхода.

Такое понимание инновационного мышления характеризует его особенности, которые лишь взятые в совокупности характеризуют его природу:

Во-первых, повторимся, речь идет о мышлении, которое предполагает нестандартные формы и образы интеллектуальной деятельности человека. Мышление индивида, решающего повседневные, будничные задачи, руководствующегося стандартными, жизненно отработанными приемами мышления, не может быть отнесено к инновационному.

Во-вторых, побудительной основой проявления инновационного мышления выступают чаще всего назревшие проблемы, задачи, которые решаются в рамках иной, принципиально новой и эффективной парадигмальной системы. Инновационное мышление – это способность к принятию решений, выходящих за рамки предложенных или существующих аналогий и способов, внесению и изобретению новых методов для разрешения поставленной задачи.

В-третьих, инновационное мышление выражается во введении в жизнь так называемой инновации – целенаправленного и практико-ориентированного новшества.

По своей сути инновационное мышление – свободное мышление. Оно может проявиться в полной мере там и тогда, когда для такой свободы мышления создаются условия. Это верно и для таких крупных социальных организаций, как коллективы, группы, ведомства и прочее. Но это столь же правильно по отношению к отдельно взятой личности. В идеале прогресс страны, крупные достижения в развитии экономики, социальной, духовной жизни становятся реальностью, когда в обществе инновационное мышление становится массовым, повсеместным.

Поэтому, природу инновационного мышления нельзя сужать, ограничивать ее деятельностью только сферой избранных людей, как правило, людьми науки. Хотя, конечно, нельзя отрицать, что инновационное мышление, прежде всего и главным образом, связано со сферой

науки. Тем не менее, сводить развитие инновационного мышления только с научным познанием или только с инновациями в экономике представляется несколько односторонним, в известной степени неточным. Ведь инновационное мышление по своим практическим результатам способно приносить прорывные проекты, заметно увеличивающие эффект в любой области, где она реализуется.

Особенно важно достижение инновационных результатов в развитии современной экономики, внедрении передовой техники, достижениях науки. Внедрение результатов инновационного мышления в этих основных сферах общественной жизнедеятельности, обеспечивает достаточную развитость, передовые общепризнанные рубежи такой стране. Иначе говоря, сферы науки, экономики общества выступают по своей значимости определяющими основами состояния инновационного мышления в том или ином обществе, государстве. Именно, прежде всего количество и качество прорывных идей в научном познании, наличие принципиально новых технологических нововведений в экономике сегодня являются критериями развитости экономического состояния государства, инновационного мышления в стране.

Хотя сама по себе работа в сфере науки – это еще не гарантия проявления у всех ученых в этой сфере инновационного мышления. Об этом довольно убедительно говорит хотя бы то, что количество ученых в той или иной современной стране далеко не пропорционально количеству инновационных идей. Скажем, в постсоветской науке, несмотря на определенный интеллектуальный потенциал, отдача довольно невысокая. Например, в числе лауреатов Нобелевской премии и других международных научных конкурсов доля ученых из постсоветского пространства очень скромная.

Конечно, причин подобного положения дел в науке немало. Не будем их поднимать, это тема самостоятельного разговора. Здесь мы обращаем внимание на другое – важно быть не формально ученым, не просто работать в области эпистемологии, обладать учеными званиями и прочее. Важно обладать инновационным мышлением, независимо от того, в какой общественной сфере жизни человек работает.

По большому счету, любое государство должно быть заинтересовано в большем количестве субъектов с инновационным мышлением, ибо наличие их во многом обеспечивает динамичность и развитие общества.

В этой связи нельзя не отметить, что инновационное мышление исторически существовало в обществе. Характер общества, его базисные, главным образом материальные условия, так или иначе, влияли на развитие инновационного мышления. Однако проявления инновационного мышления при рабовладении, феодализме не проявлялись массово, не были повсеместными в различных сферах общественной и государственной жизни. Причины такого положения состояли в закрепощенности человеческого сознания, то есть в закостенелости, однообразии и консерватизме материальных условий общества. Деспотизм, господствующая в обществе обстановка страха за инакомыслие не способствовали в индивиде полноценному проявлению инновационного мышления. Тем не менее, известные материальные инновации, изобретение колеса, штанов и других изделий, научные открытия свидетельствовали о том, что вопреки условиям создавались инновации, способствующие обществу прогрессу.

С наступлением эры капитализма инновационное мышление получает для своего проявления наиболее благоприятные в истории материальные условия. Они связаны, прежде всего, с введением и господством товарно-денежных отношений, свободой личности, демократии – выступающими исходными материально-политическими условиями развития инновационного мышления. Свобода творческой мысли, не связанной феодальными предрассудками и суевериями, обстановка культа разума, веры в его всеисилие, характерные для эпохи Возрождения и раннего капитализма придали инновационному мышлению в Западной Европе повсеместный и массовый характер. Лозунг капитализма «Каждый сам за себя один Бог за всех» при всех его изъянах объективно способствовал самореализации личности, проявлению его творческого порыва. Поэтому именно с капитализмом связаны в истории человечества многие прорывные производственные, технические, политические, духовные и иные идеи, которые собственно и являются продуктом раскрепощенности человеческого сознания, а конкретно инновационного мышления.

Отсюда вполне закономерно, что сегодня наиболее массовый удельный вес инновационных идей наблюдается в западных странах. Объясняются подобные результаты благоприятными для развития инновационного мышления условиями, которые складывались столетиями. Свобода личности на базе существующей частной

собственности является экономической базой для раскрепощения сознания, появления и развития инновационных идей. Но не только. В сегодняшних реалиях объяснения технологического и информационного лидерства Запада нужно учитывать и обстоятельства конкретного плана, связанные с политикой власти, развитостью демократии, прав человека, состояния образования, восприимчивости социальных структур к инновациям и так далее.

История так же показывает, что массовый и повсеместный характер инновационного мышления невозможен при тоталитарных режимах. В условиях диктата одной личности, одной партии, одной идеологии принципиально новые проекты возможны лишь в определенных областях общественной жизни. В частности, при тоталитарном обществе инновационное мышление проявляет себя, скорее всего, только в военно-промышленном развитии. В то же время сфера государственно-политической, духовной сферы общества, как правило, находится в состоянии стагнации, застоя, отсутствия прорывных демократических нововведений. И как результат, при тоталитарных режимах инновационное мышление не реализуется.

В то же время пример технологического прорыва современной Японии уникален тем, что здесь совокупность всех названных обстоятельств, благоприятствующих инновационному мышлению, была создана и развита благодаря продуманной политике государства. Этой стране, которая после Второй мировой войны лежала в руинах, благодаря политике соединения господствующей в сознании японцев принципов синто-буддистской, конфуцианской философии и морали с пропагандой объективной необходимости для страны технологических нововведений удалось в короткий исторический срок стать одной из наиболее развитых в современном мире информационных держав.

И если сегодня развитые европейские страны, как Япония – общепризнанные лидеры в технологическом развитии, то современному Казахстану еще предстоит этого добиться. Программа такого индустриально-технологического рывка Казахстана, в частности, определена Президентом страны Н.А. Назарбаевым в Стратегии – 2050.

Сложность выполнения казахстанского стратегического плана состоит прежде всего в более быстрых, чем в европейских странах исторических сроках достижения состояния развитости современной науки и технологии. Республика

должна буквально совершить технологическую революцию, перейдя от традиционно сырьевого статуса к состоянию передовой индустриально и информационно развитой страны. И такой рывок возможен, в том числе, при условии достаточной развитости в республике инновационного мышления.

Кроме того, следует учитывать и специфические исторические условия, при которых на протяжении 70-ти с лишним лет развивалась технологическая и научная мысль в Казахстане в период его нахождения в составе советской империи. В эти десятилетия новые технологические и научные разработки в основном приходили в экономику и социальную сферу из центра – Москвы, Ленинграда. Собственная научно-технологическая база, дающая продукцию, была менее развитой, к сожалению, связано это было с обозначившейся центром сырьевой направленностью нашей республики.

Сегодня, по мнению специалистов, в условиях государственной независимости, традиционно сложившееся, слабое развитие собственной инновационной базы усугубляет решение задачи технологического и научного рывка Казахстана. И эту историческую задачу вывода страны на передовые рубежи науки и техники теперь предстоит решать собственными силами, развивая быстро и в нужных количествах число носителей инновационного мышления.

Конечно, и сегодня не исключается вариант приглашения в Казахстан технологически и научно мыслящих личностей с Запада, которые за достаточно высокие заработки будут внедрять свои новации в казахстанском производстве. Но, представляется, что это лишь частичное решение проблемы. Казахстану необходимо выращивать на массовом уровне собственную генерацию людей с инновационным мышлением. Это и есть собственно кардинальное решение проблемы. Отсюда Казахстану требуется поистине «взрыв» инновационной деятельности, своего рода интеллектуальная революция, которая позволит пробудить и реализовать потенциал нашей нации. Казахстану необходимо создать ядро национального интеллекта, стране нужны эрудированные люди, способные конкурировать на международном уровне.

Важнейшим условием формирования лиц с инновационным мышлением выступает состояние отечественного образования. По мнению Президента РК Н. Назарбаева, «...первостепенная задача современной системы образования – это подготовка людей, обладающих критиче-

ским мышлением и способных ориентироваться в информационных потоках» [5]. Ведь именно, прежде всего модель образования для интеллектуального развития выполняет, помимо собственно образовательных целей, ещё и важнейшие социальные функции и в этом смысле выступает как функциональный механизм, который делает возможным дальнейшее развитие государства, общества и личности.

Сегодня нет противников реформирования образования в Казахстане. Необходимость перемен в этой сфере в соответствии со временем и новыми передовыми технологическими новациями осознается как на массовом, так и элитарном уровнях. И к этому побуждает то, что сегодня наиболее важной мировой тенденцией является нарастание жесткой международной конкуренции. А конкурентоспособность страны – одна из самых влиятельных концепций в глобальной экономике и политике, поскольку не только охватывает сугубо экономические показатели, но и оценивает экономические последствия важных неэкономических явлений [6]. Значительное возрастание потребности общества в условиях форсированного индустриально-инновационного развития в людях, обладающих нестандартным мышлением, вносящих новое содержание в производственную и социальную жизнь, умеющих ставить и решать новые задачи, относящиеся к будущему, объективно обуславливает за собой и качественный скачок в развитии и внедрении в практику новых педагогических технологий. Именно этот контекст исторического развития Республики стал вызовом системе образования Казахстана.

Сегодня ясно, что дисциплинарная (предметная) модель образования, на которой строится преимущественно нынешнее казахстанское образование, не способна вывести Казахстан в технологически передовую страну мира. В условиях быстро изменяющегося мира и увеличения потоков информации (особенно в периоды кризисов) фундаментальные предметные знания являются обязательной, но не достаточной целью образования. Гораздо важнее и сложнее привить обучающимся умение самостоятельно добывать, анализировать, структурировать и эффективно использовать информацию для максимальной самореализации и полезного участия в жизни общества (то есть быть компетентным).

Именно поэтому в действительности «получается, что по уровню, например, грамотности взрослого населения мы в числе первых 3% в мире, а по уровню благосостояния – в числе по-

следних 40% стран. По количеству инженеров и ученых мы в первой трети списка, а по доле экспорта, приходящегося на высокие технологии – в числе отстающих». «О чем это говорит? О том, что экономический уровень страны и ее конкурентные позиции в мире в первую очередь зависят от качества ее людей – человеческого капитала» [7]. А основную проблему нашего образования можно охарактеризовать словами Гордона Драйдена и Джанет Вос из книги «Революция образования» (2003 год) «Мир так быстро меняется, а системы образования так косны и инертны, будто, попав в ловушку времени, они продолжают обслуживать прошлую эпоху, которая давно закончилась».

Ответом системы образования РК на вызовы времени может стать инновационная модель образования, направленная на обеспечение интеллектуального развития граждан Республики. Именно подобная инновационная стратегия развития образования позволит обогатить дисциплинарную (предметную) модель образования, сохранив всё ценное, что в ней есть и осуществить переход на качественно новый уровень – к компетентностно-ориентированной модели образования.

Таким образом, одним из приоритетных направлений государственной образовательной политики в стране является конструирование инновационно-адаптивной, компетентностной и профессионально-ориентированной системы образования, нацеленной на поддержку и развитие детей и молодежи как бесценного достояния и основного интеллектуального и творческого потенциала государства, способного занять ключевые места в управлении государством, экономике, науке и культуре [8].

Но следует признать, что происходящая в настоящее время конкретная картина реформирования образования вызывает неоднозначную, преимущественно отрицательную реакцию казахстанской общественности. Прежде всего, вопросы вызывает проблема базы, массовости формирования и внедрения новых образовательных систем. Другой вопрос, но уже из практики функционирования в Казахстане западных нововведений. Отечественные педагоги все чаще склоняются исходя из результатов практики к тому, что реализация кредитной системы, повсеместное введение тестовой формы контроля и других европейских технологий в отечественное образование в большей степени влияют на формирование не столько инновационного, а сколько на стандартизированное, технократическое,

статистическое мышление. Объяснение такой ситуации многими видятся в том, что сегодня в системе массового отечественного образования больше проявляется внешняя, формальная сторона западного образования, нежели содержательная. Но, пожалуй, наиболее веским доказательством все еще продолжающейся ситуации проблематичности с формированием инновационного мышления в отечественном образовании является положение в казахстанской науке. Ведь известно, что отношения «образование – наука» имеют прямую причинно-следственную связь. Эффективность, качество системы образования непосредственно сказываются на результативности науки, ее достижениях.

Сегодня, несмотря на практические нововведения в образовании, призванные развить инновационное мышление, казахстанская наука имеет весьма скромные результаты. А это в числе прочих значит, что практические сдвиги в сторону подготовки молодежи в сторону лиц с инновационным мышлением в образовании явно недостаточны. Хотя фактически, реформы в системе образования происходят постоянно на протяжении всех 25 с лишним лет государственной суверенизации страны. И, казалось бы, отдача в виде инновационных разработок должна быть весома. Но реально она незначительна. Исходя из такого положения дел с инновационными разработками вполне закономерны слова Президента Н. Назарбаева, сказавшего, что «... казахстанская наука пока еще далека от конкретных потребностей нашей экономики. В среднем на 100 казахстанских ученых приходится лишь одна научная статья, опубликованная за рубежом. Только один-два из 15 тысяч ученых получают международные патенты» [9].

Чаще всего причины подобного малого удельного веса инновационных идей в Казахстане видят, помимо недостатков сферы образования, в инертности административной системы, недочетах организации научной работы, слабом финансировании новых проектов и так далее. И это вполне справедливо. Отрицать такие причины нельзя, они есть. И с ними надо бороться и решать. И, здесь многое зависит от перемен в госаппарате, в котором должны преобладать лица со свободным мышлением.

Общественное сознание периода независимости, унаследовавшее закрепленные «железным занавесом» патерналистские стереотипы, не успело успешно эволюционировать. Сегодняшняя практика в целом подтверждает мнение западных исследователей о скрытом иррацио-

нальном характере коммунистического мировоззрения, о его близости к архаическим архетипам [10]. На наш взгляд, матрицы общественного мышления, базирующегося на патримониальных установках традиционного общества, за время жизни одного поколения в условиях государственной независимости Казахстана пока не претерпели существенных структурных изменений. Они по-прежнему остались во многом традиционными, с изначально присущим им патерналистским характером, требующим постоянной поддержки от государства.

По историческим меркам рынок Казахстана с его объективно востребованным инновационным мышлением существует недавно, немногим более 25 лет. И естественно, сила инерции сознания и мышления на массовом уровне все еще не преодолена. В итоге, за два с лишним десятилетия независимости, отделяющих нас от краха тоталитарной советской системы, сформировалось общественное сознание, в котором эклектично сплелись традиционные ценности и жизненные принципы и ритмы нового времени. Это, как модно сейчас говорить – *кентавр-проблема* постсоветского сознания.

Мышление же молодых казахстанцев, признаемся, более свободно, расковано. Но на уровне микросреды все еще сильна сила инерции мышления; коллектив больше склонен не приветствовать людей с беспокойным инновационным мышлением.

Показательны в этом отношении ответы представителей молодежи Казахстана на вопрос работать в предпринимательской среде, ввиду «возможности творчески подходить к решению проблем, самостоятельно принимать решения». В среде опрашиваемых лишь одна десятая часть респондентов, имеющих за плечами колледжи, техникумы, институты, вузы, была склона выбирать именно эту сферу деятельности. В то же время, для большинства (60%) респондентов с высшим образованием выбор предпринимательской деятельности был обусловлен стремлением обеспечить себе и своей семье достойный уровень жизни, то есть сугубо прагматическими, утилитарными соображениями [11].

На основании этих данных можно сделать обоснованный вывод о том, что для людей с развитым интеллектом, способностью продуктивного воображения, широкой эрудицией и так далее (а это в основном молодежная среда) преимущественной сферой возможности реализации их творческих способностей и дарования остаются традиционные формы профессиональной

деятельности. Казахстанцам, в том числе в немалой степени из молодежной среды свойственно и более привычно жить и работать по-старому, не обременяя себя и свое мышление инновациями. Предпринимательская деятельность для людей такого склада становится случайной или вынужденной формой профессиональной специализации. По всей видимости, данная ситуация является одним из признаков нормального, здорового вектора развития общества традиционалистского типа. Однако, с точки зрения задач перехода к постиндустриальному типу социума, притягательность сферы бизнеса по преимуществу для людей с незначительным творческим потенциалом означает заведомое отставание такого общества в его стремлении к выходу на современный уровень экономического развития.

Современная экономика, особенно ее постиндустриальный сектор, требует людей предприимчивых, творческих, эрудированных, профессионально подготовленных. Поэтому для Казахстана является актуальной задача привлечения талантливой молодежи к предпринимательской деятельности как области, в которой способности и таланты молодых людей смогут не только обеспечить им материальное благополучие, но и помогут раскрыться и реализоваться не в меньшей степени, чем в иных сферах социальной деятельности. Необходим перелом ситуации, при котором в казахстанском обществе должен доминировать инновационный тип поведения. По образному выражению президента страны Н. Назарбаева: «сегодня Казахстану требуется «взрыв» инновационной деятельности».

Достижение подобной цели возможно, когда и в обществе и государственном аппарате инновационные идеи будут востребованы. Значительную роль в пропаганде инновационных идей могли бы сыграть средства массовой информации, которые в реальности этой работе уделяют мало внимания. Важно, чтобы носители инновационных идей, творцы инноваций, будь то компании или отдельные ученые, становились героями дня. О них могли бы постоянно рассказывать газеты, радио, телевидение, фильмы, но это тема другого разговора.

В истории общества развитие инновационного мышления зависело не только от характера макросреды, но и также от состояния микросреды, в которой происходило формирование субъекта. В частности, в современном обществе стимулы для проявления инновационного мышления способна создать благоприятная социаль-

ная микросреда (коллектив, лаборатория, круг знакомых и друзей). Если в той или иной ячейке микросреды превалирует обстановка творческого соперничества, стремления к созданию инновации, которое стимулируется и должным образом оценивается администрацией, морально поощряется психологическим климатом коллектива, то здесь создаются нужные условия для проявления инновационных идей. И наоборот, обстановка посредственности, серости, стремления быть, как все, не выделяться, создает серьезные психологические барьеры для пробуждения инновационных идей.

В микросреде казахстанского общества, в отличие от западных стран, более значительную роль в наличии и развитии инновационного мышления приобретает роль руководителя микроколлектива, которая традиционно была всегда высокой. Как известно, стремление руководителя поощрять неординарность, создавать творческую атмосферу в коллективе, сохранять здоровую моральную атмосферу стимулирует развитие инновационного мышления работников. В то же время командно-административные методы руководства коллективом приводят нередко к тому, что инициатива становится наказуема, творчество, а тем более инновационные идеи не поддерживаются. Отсюда, очень важным становится требование подбора руководящих кадров в инновационных сферах жизни.

Очень важно, чтобы инновационные идеи на законодательной основе активно поддерживались отечественным бизнесом. Реальности сейчас таковы, что результаты многих научных исследований в Казахстане слабо востребованы бизнесом. И здесь не мешало бы республике обратиться к внедрению у себя западного опыта. Так, в частности, на Западе есть среда профессиональных инновационных менеджеров – людей, которые занимаются инвестициями в инновационные проекты, поднимают эти проекты до коммерческого уровня, а затем продают их или используют в качестве успешного бизнеса. Сообщества таких людей называют «бизнес-ангелами».

Правительством для стимулирования инновационных идей в экономике Казахстана разработан ряд мер на законодательном уровне, который обязывает крупные компании страны, инвесторов выделять средства из части своей прибыли на инновации, научные разработки и обучение сотрудников. К сожалению, практическая отдача от этих мер довольно слабая. Казахский бизнес пока довольно слабо, в отличие

от западного, вкладывает деньги в разработку инновационных идей.

Показательно, что из порученных президентом Н. Назарбаевым правительству Казахстана в 2013 г. 100 инноваций реально выполнена только одна. Остальное, по признанию экс-министра по инвестициям и развитию РК Исекешева А., что сделано в виде новых разработок не могут претендовать на статус инновации, ибо они представляют собой технологические

инновации, необходимые для промышленности [12].

Сказанное позволяет довольно с большой долей уверенности утверждать, что в современном Казахстане пока инновационный стиль мышления работников не стал преобладающим. Мешает инерция мышления прошлого, не введены достаточно эффективные правовые и административные механизмы защиты и стимулирования инновационных идей.

Литература

- 1 <http://elibrary.ru/item.asp?id=21589678>
- 2 http://socionic.ru/index.php/i/5930-innovacionnyi_obraz_myshleniya
- 3 http://director.at.ua/innovacionnoe_myshlenie_v_menedzhmente_solodukha.pdf
- 4 Человеческий капитал, как основа формирования культуры казахстанского общества (социально-философский анализ). – Алматы, 2014. – С. 12.
- 5 Лекция Президента РК Н. Назарбаева в Казахском национальном университете им. аль-Фараби 2009, 13 октября, <http://www.balazan.kz>
- 6 Лекция Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева в Евразийском национальном университете имени Л.Н.Гумилева. Астана. 2010 г.
- 7 Лекция Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева в Евразийском национальном университете имени Л.Н.Гумилева. Астана. 2010 г.
- 8 Концепция интеллектуальных школ первого президента Республики Казахстан. Астана. 2008 г.
- 9 Лекция Президента РК Н. Назарбаева в Казахском национальном университете им. аль-Фараби 2009, 13 октября : <http://www.balazan.kz>
- 10 Evans J. Spinning Russia // Foreign Policy. – December, 2005.
- 11 Постиндустриальные тренды в стратегии инновационного развития Республики Казахстан. – Алматы, 2014. – С. 86
- 12 Давайте мы станем экстраординарными ... // Казахстанская правда. – 2013. – 12 октября.

References

- 1 <http://elibrary.ru/item.asp?id=21589678>
- 2 http://socionic.ru/index.php/i/5930-innovacionnyi_obraz_myshleniya
- 3 http://director.at.ua/innovacionnoe_myshlenie_v_menedzhmente_solodukha.pdf
- 4 Chelovecheskij kapital, kak osnova formirovanija kul'tury kazahstanskogo obshhestva (social'no-filosofskij analiz). Almaty, 2014, s.12
- 5 Lekcija Prezidenta RK N.Nazarbaeva v Kazahskom Nacional'nom universitete im. al'-Farabi 2009, 13 oktjabrja, <http://www.balazan.kz>
- 6 Lekcija Prezidenta Respubliki Kazahstan N.A.Nazarbaeva v Evrazijskom Nacional'nom Universitete imeni L.N.Gumileva. Astana. 2010 g.
- 7 Lekcija Prezidenta Respubliki Kazahstan N.A.Nazarbaeva v Evrazijskom Nacional'nom Universitete imeni L.N.Gumileva. Astana. 2010 g.
- 8 Konceptija intelektual'nyh shkol pervogo prezidenta Respubliki Kazahstan. Astana. 2008 g.
- 9 Lekcija Prezidenta RK N.Nazarbaeva v Kazahskom Nacional'nom universitete im. al'-Farabi 2009, 13 oktjabrja : <http://www.balazan.kz>
- 10 Evans J. Spinning Russia // Foreign Policy. – December, 2005.
- 11 Postindustrial'nye trendy v strategii innovacionnogo razvitija Respubliki Kazahstan. – Almaty, 2014. – S. 86
- 12 Davajte my stanem jekstraordinarnymi ... Kazahstanskaja pravda. 2013, 12 oktjabrja.

Государство делает все для того, чтобы открыть перед вами новые возможности. Такие возможности, о которых ваши родители даже и помыслить не могли».

«Помните: ваш личный успех – это успех ваших родителей, успех ваших родных и близких, успех ваших семей, успех всех ваших соотечественников, успех нашей Родины».

Назарбаев Н.А.

Пернекулова М.М.,
Кокеева Д.М.

**Рабиндранат Тагордың
«Гитанджали»
шығармасындағы руханилық**

Бұл мақалада Рабиндранат Тагордың «Гитанджали» шығармасындағы рухани дүниетанымы сипатталады, сонымен бірге оның философиялық көзқарастары қарастырылады. Сараптау арқылы ұлы ақын, қоғам қайраткерінің рухани және философиялық дүниетанымы қазіргі таңда да өзекті екендігі анықталды.

Түйін сөздер: Гитанджали, Рабиндранат Тагор, дүниетаным, философия, дін, поэзия, үнді әдебиеті, адам, руханилық.

Pernekulova M.M.,
Kokeyeva D.M.

**Spirituality in the work
«Gitanjali» of Rabindranath
Tagore**

The article describes the spiritual worldview of Rabindranath Tagore's work «Gitanjali», and also reviews his philosophical views. By considerations was determined that the great poet's spiritual and philosophical worldview are still relevant.

Key words: Gitanjali, Rabindranath Tagore, worldview, philosophy, religion, poetry, Indian literature, people, spirituality.

Пернекулова М.М.,
Кокеева Д.М.

**Духовность в произведении
«Гитанджали» Рабиндраната
Тагора**

В статье описываются духовные мировоззрения Рабиндраната Тагора в произведении «Гитанджали», а также рассматриваются его философские взгляды. Путем рассуждений определено, что духовные и философские мировоззрения великого поэта, общественного деятеля актуальны и по сей день.

Ключевые слова: Гитанджали, Рабиндранат Тагор, мировоззрение, философия, религия, поэзия, индийская литература, человек, духовность.

**РАБИНДРАНАТ
ТАГОРДЫҢ
«ГИТАНДЖАЛИ»
ШЫҒАРМАСЫНДАҒЫ
РУХАНИЛЫҚ**

Рабиндранат Тагор – шығармашылығы отанының әдеби, сонымен қатар қоғамдық дамуында үлкен рөл атқарған, ал шығармалары әлем әдебиетінің асыл қазынасына енген үнді халқының ұлы ақыны, ойшылы әрі гуманисі. Тагор әлемге ең алдымен Үндістанның әдеби кемеңгері – ақын, прозаик және драматургы ретінде танымал. Дегенмен оның үнді мәдениеті мен өнерінің өзге де салаларына қосқан үлесі аз емес. Ол көрнекті публицист, филолог, философ, педагог, суретші және композитор болған. Сонымен қатар, болмысты көркем ұғынудың, табиғат әдемілігі мен адам жанын түсінудің жаңа жолдары мен әдістерін ашып отырған. Тагордың шығармашылық мұрасы көптеген мемлекеттердің зерттеушілерінің және ең алдымен, әрине оның өз отандастарының басты назарында. «Тагор кітаптарының Үндістан халқының барлық тілдеріне аударылған миллиондаған даналары қазіргі таңда біздің елімізде жаңа әдеби өрлеудің орнауы үшін ауадай қажет», – деп 1961 ж. Калькуттадағы Тагордың 100 жылдық мерейтойына арналған Жалпы Үнділік жазушылар конференциясында танымал үнді әдебиетшісі Мулк Радж Ананд айтқан болатын [1].

Тагордың насихаттаған әлемнің рухани бірлігі идеясының негізінде үнді философиясының тамырлары жатқандығын ескеру қажет. Бұл идеялардың бастауын Ригведа, Упанишад және кейінгі философиялық мұралардан табамыз. Үнді білімінің концепциясы жайлы әйгілі батыс үндітанушысы М. Мюллер былай деп жазған: «сөзсіз, бұл – христиан әлемінде берілетін білімнен әлдеқайда жоғары білім. Ол оқуға, жазу мен арифметикаға үйретпейді, ол адам болуға үйретеді» [2, 162].

1912 жылы Рабиндранат Тагордың ағылшын тілінде «Гитанджали» өлеңдер жинағы шығып, ақынның әлемдік танымалдығына бастау болды. 1913 жылы оған Азия әдебиетшілерінің ішінен алғашқы болып Нобель сыйлығы берілген болатын. Алып Үндістан көпшілікке қазіргі таңдағы әлемнің алыстағы перифериясы, адамзаттың өткен уақыттағы ертегісіне жататын ел секілді көрінетін. Дегенмен, дәл сол уақытта К. Маркстың болжағанындай «біздің тілдеріміздің, діндеріміздің бесігі болып табылатын ... осы ұлы да қызықты мемлекеттің» қайта өркендеуі басталған еді [3]. Бұл кезеңді В.И. Ленин сол 1913 жылы «Азияның жандануы» деп атап

«ортағасырлық тоқырауда қажыған, тағыланып кеткен жүздеген миллион халық жаңа өмір мен адамзаттың айқын құқығы, демократия үшін күреске оянды» деген болатын [4].

Тагор Құдайға деген көзқарастарында көбінесе өзін пантеист ретінде көрсетеді. «Гитанджали» өлеңдерінде ақын терең аспанға, самалға, үнсіз жұлдыздарға және жердің шаршаған көгіне табынып Құдайды кездестіреді: «О менің жүрегімнің сүйіктісі, мынау жапырақтар үстінде билеп тұрған алтын сәуле, анау аспанда баяу қалықтаған ақ бұлттар, менің маңдайыма салқын лебін тигізіп тұрған сұлу самал, осының бәрі сенің махаббатың екенін мен білемін ғой» деп өлеңдерінде тенейді.

«Таңның алтын алауы жанарымды жалынымен жарқыратып тұрғандай, бұл менің жүрегіме сенің жіберіп тұрған жайлы хабарың болар. Сенің нұрлы жүзің сонау биіктен басын иіп тұр, сенің жанарың менің жанарыма тесіле үңіледі, ал менің жүрегім болса сенің аяғыңа жығылады» [5, 248].

Йитстің Тагордың шығармаларында мол діни элемент бар дегені дұрыс. Әрине, ол өмір мен өлім туралы қызықты да тартымды түрде жаза білді. «Гитанджали» өлеңдерімен бірге Тагордың басқа да көптеген өлеңдерінде Құдаймен тікелей, қуанышты және үрейсіз байланыс жасаудың идеясын табуға болады. Көптеген идеяларды ол үндінің алуан түрлі діни дәстүрлерінен, философиялық мұралардан, көне жазбалардан және белгілі поэзиядан алды. Тагор да өзінің ұлттық жазба әдебиетінен сусындаған ақын. Алайда «Теософситердің мөлдір су тастай көздері» оның өлеңдерінде көрінбейді. Аудармада «Гитанджалидің» түпнұсқасындағы кейбір көне тіліне қарамастан, күрделі де терең руханилықтан гөрі қарапайымдылық пен кейбір адамгершілік сипаттарға айқын орын беріледі:

«Жыр айтып, дауыстап, Құдайға сиынып жатқандарды тастай тұр! Барлық есіктері жабық ғибадатхананың қараңғы бұрышында сен кімге сиынып отырсың?

Көзіңді аш та қара, Құдайың сенің көз алдында тұрған жоқ!

Оны диқан тастай қатты жерді өңдеп жатқан жерде көресің,

Оны жол құрылысшысы тас қопарып жатқан жерде көресің!

Ол күннің ыстығында да, шелектеп құйып тұрған жауында да солардың жанында; оның үстіне киген киімін шаң басқан».

Діни тәжірибенің астарлы мағынасы Тагордың өлеңдерінде негізгі орын алады және оқыр-

мандардың сенімдерінің түрлілігіне қарамастан оларға үн тастайды. Тагор былай деп жазады:

«Мен бүгін кірпік қаққан жоқпын. Қайта-қайта есігімді ашып, қараңғы далаға қараймын, жолдасым! Алдымда ештеңе көрінбейді. Соқпағың қай жерлермен өтеді деп таңқаламын! Қарасиядай қара өзеннің жағасында, қай қалың орманның ішінде, қандай көрдей қараңғыда жалғыз аяқ жол тауып, маған келу үшін әрең-әрең жүріп келесің, досым?»

Тагор діни сенімдерді қатты ұстанғанымен, басқа да көптеген мәселелерге қызығушылық білдірді және сол тақырыптар туралы айтатын оның әртүрлі пікірлері де мол болды.

Халықтың еркін өмір сүргені мен еркін ойлағаны Тагор үшін ең маңызды мәселе болды. «Гитанджалиден» алынған мына өлең жолдары сол құндылықтарды айқын көрсете алады:

Санада үрей жоқ жерге,
Басыңды биік ұстайтын елге;
Еркін білім алатын,
Дүние тыныш болатын,
Шыр айналып түспейтін –
Биік шарбақ бөгемейтін,
Парасаттың басым дені,
Ақыл-ойдың мөлдір өзені
Шөлге барып тірелмеген,
Жаман әдетке берілмеген –
Өке, сол еркін жерді іздейін,
Еліме мен жол сілтейін.

Тагордың ақындық шығармашылығында бұл кезеңдегі айтарлықтай ерекшелік – оның өлеңдерінде сол кездегі халық арасындағы әншілеріне тән өзіндік поэзиясы бар – баулдардың поэзиясы көрініс тапты. Ақын жас кездерінен-ақ олардың жалғыздық, адам баласының Құдайдан ажырап қалған сүйетін жаны туралы, мистикалық флейта әуендері мен адам жүрегіндегі Құдай жайында ойға салатын ұзын өлеңдеріне құлақ салған болатын. Тагор баулдар жайында бір емес бірнеше рет жазған және ерікті түрде қоғамдық нормаларды бұзуларына байланысты «есінен ауысқан» деп аталып кеткен бұл әншілердің жоғары құрметке ие болуларына атсалысқан. 1930 жылы Оксфордта оқыған «Адам діні» атты лекциясында ол баулдарға да тоқталып өте, олардың діндеріне ешқандай құдайлар суретінің, ғибадатханалардың, киелі кітаптар мен рәсімдердің керегі жоқ екенін атап кетеді. Өз өлеңдерінде олар адамның қасиеттілігі жайында жариялап, оған ыстық махаббат сезімін көрсетеді. Тагордың ойынша, баулдардың өмірі барлық діндердің ішкі мағынасын түсіну үшін кілт қызметін атқарады [6, 19].

«Гитанджали» өлеңдерінің формасының өзі баулдардың шығармаларын еске түсіреді. Осы шығармалардың көбінде баулдар өлеңдеріне тән лексикасының қарапайымдылығы мен сонымен бірге керемет әуенді болуы вишнуизммен байланысты және мұсылман-сопыларға жақын өте табиғи символика (негізінде белгісіз діни мазмұн жатса да) жатыр. Бұл «Гитанджали» жинағының 12-ші өлеңінде ақ желкенді қайықтың келе жатқанында анық көрінеді:

आज अमल धवल पाल पर मन्द मधुर पवन टकरा रहा है ।
नौका का ऐसा बहाव मैंने पहले कभी नहीं देखा,
कभी नहीं देखा!
जाने कौन से सागर पार करती,
किसी सुदूर का धन,
यह नौका बटोरकर लाती है, मुझे कुछ पता नहीं ।
मन लुत जाना चाहता है ।
सारी चाह, सारी पूरापूत इसी तट पर छोड़ देना चाहता है ।
पीछे से झर-झर जल झर रहा है,
मेघ गड़गड़ाकर बुलाता है ।
छत्रियाए बादलों की संधियों से फूटकर अरुण करिण
मुख पर रही है ।

Шынында, бұл өлең жолдарында ол баулдар сарынында Құдайды іздеумен, Оның ұлылығын мадақтап мойындауда. [7, 24]

«Гитанджалидегі» 20-шы өлеңді Тагор емес, жер кезіп жүрген баул жазғандай көрінеді.

हे, मेरे प्राण – सखा! हे बन्धु!
आज बरसात की झड़ी लगी रात में तुम्हारा अभिसार
आकाश नरिश रो रहा
मेरी आंखों में नींद नहीं,
हे, प्रियतम! द्वार खोले मैं तेरी ही बाट जोहता हूँ।
किसी दूर के नदी-तट पर किसी गहन वन कछार में
या किसी दुरगम अन्धकार में –
तू पार उतर रहा है?
हे, मेरे प्राण – सखा! हे बन्धु! [8, 33]

Түнгі қатты боран, дауыл кезінде жанкешті аспан күңіреніп тұрған кезде адамның да ұйқысы қашып кетеді. Ол есік ашса, қараңғылықтан дым көрінбейді. «Қайдасың?» деп адам сұрақ қойды. Алайда, құдай алыс өзен жағасында, қалғыған орманда, қараңғылықта, яғни нақты ешқайда. Осындай белгісіздік рухани жағынан баулдар дініне жақын келеді. Айта кететін жайт, «Гитанджали» жинағының ішіндегі саны оннан аспайтын баулдар өлеңі бар, одан да азы

«Өлеңдерде» кездеседі. Тагордың әлеуметтік аспектісі жағынан баулдардан қаншалықты алшақ болғанын ұмытпау керек. Сондықтан Э.Димоктай оны кең мағынада «Бенгалияның ұлы баулы» деп атауға мүлдем болмайды [9, 46].

Тагордың «Гитанджали» өлеңдер жинағындағы діншілдік – ерекше түрдегі діншілдік, сол себепті де ағылшын тіліндегі «Гитанджалиді» Батыста «Қуаныш Евангелиясы» деп атады. Мұнда шындығында 90-шы ж. сәйкес болмыс қуанышының ноталары сақталған. Тагор – адам денесінде жүгіріп жатқан өмір ағыны, ғалам бойынша да жүгіріп, билеп өтуде дейді. «Соңғы өлеңде» барлық қуанышты әуендер Оның даусымен қосылуы керек деп атап өтеді Тагор.

Рабиндранат Тагор өз заманының тағы басқа белгілі жазушыларына өте үлкен әсерін тигізген. У.Б. Йитс, Эзра Паунд және Ромен Роллан сияқты ағылшын ақындары Тагордың үлкен табынушылары болды. Кейінірек, аргентиналық жазушы Виктория Окампо, ұлы ғалым Альберт Эйнштейн, әдебиет саласынан Нобель сыйлығына ие болған жапон жазушысы Ясунари Кавабата және атақты орыс жазушылары Анна Ахматова мен Борис Пастернак сол табынушылардың қатарына қосылды. Оған қоса, Түркияның бұрынғы Премьер-министрі Булент Эчивит «Гитанджалиді» түрік тіліне аударған болатын [10].

Қорытындылай келетін болсақ, шынында да біз ұлы ақын, жазушы, философ Рабиндранат Тагордың шығармашылығынан шексіз сусындай отырып, бойымызға рухани азық, даналық, бір тылсым күш және бітпес терең ойға салар бағдар ала аламыз. Джавахарлал Неру: «Мен әлемнің түпкір-түпкірінен көптеген әр түрлі ұлы адамдарды кездестіргем. Алайда, жүрегімнің түбінде өмірімде кездестіруге мүмкіндік туған екі ұлы тұлғаны білемін, олар – Ганди мен Тагор екені еш күмән туғызбайтыны айдан анық. Менің ойымша, бұл екі тұлға әлемдегі осы ғасырдың соңғы ширегіндегі ең ұлылары болды. Уақыт өте келе бұл барлығымен мойындалатынына мен кәміл сенімдімін...», – деген еді.

Мақала 2015-2017 ж. арналған «Қазақ-үнді ойшылдар мұрасындағы рухани үндестік» жобасы негізінде жазылды.

Әдебиеттер

- 1 Калинникова Е.Я. Мулк Радж Ананд. – М.: Восточная литература РАН, 1986. – 199 с.
- 2 Гостеева Е.И. Философия единства. Рабиндранат Тагор. – М.: Наука, 1985. – 206 с.
- 3 Маркс К. и Энгельс Ф. // Соч., изд. 2-е, т. 9, с. 229.

- 4 Ленин В. И. // Полн. собр. соч., т. 23, с. 146.
- 5 Тагор Р. Таңдамалы өлеңдері. Проф. Амартья Сеннің кіріспесі. – Алматы: Үнді мәдени орталығы, 2006. – 205 б.
- 6 Tagore R. The religion of man. – London, 1931. 239 p.
- 7 Тхакур Р. Робиндро-рочонаболи, кхондо 1-27 (Сочинения Рабиндры, т. 1-27). Вишва-бхарати – Калькутта, 1932 – 1974, т. 1 – 11.
- 8 Tagore R. The religion of man. – London, 1931. – 239 p.
- 9 Dimock E. C. Rabindranath Tagore – «the greatest baul of Bengal». – J. Of Asian Studies, 1959, vol. 11. – № 1.
- 10 Kinzer, S (5 November 2006), «Bülent Ecevit, who turned Turkey toward the West, dies», The New York Times.

References

- 1 Kalinnikova E.Ja. Mulk Radzh Anand. M.: Vostochnaja literatura RAN, 1986. – 199 s.
- 2 Gosteeva E.I. Filosofija edinstva. Rabindranat Tagor. – M.: Nauka, 1985. – 206 s.
- 3 Marks K. i Jengel's F. // Soch., izd. 2-e, t. 9, s. 229.
- 4 Lenin V. I. // Poln. sobr. soch., t. 23, s. 146.
- 5 Tagor R. Таңдамалы өлеңдері. Проф. Амартья Сеннің кіріспесі. – Алматы: Үнді мәдени орталығы. 2006. – 205 б.
- 6 Tagore R. The religion of man. – London. 1931. 239 p.
- 7 Thakur R. Robindro-rochonaboli, khondo 1-27 (Sochinenija Rabindry, t. 1-27). Vishva-bharati – Kal'kutta, 1932 – 1974, t.1 – 11.
- 8 Tagore R. The religion of man. London. 1931. – 239 p.
- 9 Dimock E. C. Rabindranath Tagore – «the greatest baul of Bengal». – J. Of Asian Studies, 1959, vol. 11. – № 1.
- 10 Kinzer, S (5 November 2006), «Bülent Ecevit, who turned Turkey toward the West, dies», The New York Times.

2-бөлім
МӘДЕНИЕТТАНУ

Раздел 2
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Section 2
CULTURAL STUDIES

Әділбаева Ш.
**Ислам шариғатындағы
«истисхаб» дәлелі**

Ұсынылып отырған мақалада ислам құқығында қандайда бір үкім шығаруда қолданылатын истисхаб дәлелі қарастырылады. Ислам құқық методологиясында діни нормалар белгілеуде бірқатар діни дәлелдер қолданылады. Мұсылман құқықшылары осы дәлелдерді екі категория негізінде қарастырған. Бірінші санаттағы дәлелдерге Құран, сүннет, ижма (консенсус) және қияс (аналогия) жатады. Бұлар бір ауыздан қабылданса, екінші категорияға түрлі көзқарас білдірілген. Истисхаб осы санаттағы дәлелдердің қатарында саналады.

Истисхаб қандайда бір мәселеге қатысты дәлел табылмаған жағдайда қолданылады. Барлық мәзһабтар истисхаб дәлеліне сүйене отырып үкімдер шығарған. Бірақ қолдану ерекшелігіне байланысты ғалымдар оны әр түрлі атаумен қолданған. Истисхаб дәлелі – фикһ ғалымдары үшін үкімі белгісіз мәселелерді шешуде бір кеңдік пен жеңілдік жасап, мәселелерді тез әрі оң шешуге қолғабыс ететін әдіснаманың бірі.

Түйін сөздер: истисхаб, дәлел, ислам фикһы, ханафи мәзһабы, ислам шариғаты.

Adilbayeva Sh.
Istiskhab in Islamic shariah

This article considers the probative value of istiskhab in Islamic law while making a provision. To determine the religious norms of Islamic law methodology a number of religious evidences are used. Muslim legislators contemplate these evidences, dividing them into two main categories. The first category includes the Koran arguments, Sunnahs, Izhmys (consensus) and qiyases (analogy). If the arguments of the first category are unanimously accepted, then the arguments of second category are those on which opinions are ambiguous. Istiskhab is considered from the last category of arguments.

Istiskhab is applied in the case when it is impossible to find another argument on this or that problem. All mazhabs have withdrawn provisions, based on the istiskhab argument. However, with respect to particular applications, scientists have given it different names. The istiskhab argument is one of the methodologies which ensured the scholars of fiqh to act with ease and freedom for the solution of issues in the vague provisions, which have contributed to the rapid and proper solution of problems.

Key words: Istiskhab, evidence, islamic law, hanafic mazhab, islamic shariah.

Адилбаева Ш.
**Истисхаб
в исламском шариате**

В данной статье рассматривается доказательная сила истисхаба в исламском праве при вынесении того или иного положения. Для определения религиозных норм в методологии исламского права используется ряд религиозных доказательств. Мусульманские правоведы рассматривают данные доказательства, разделяя их на две основные категории. В первую категорию относятся доводы Корана, сунны, ижмы (консенсуса) и кияса (аналогии). Если же доводы первой категории единогласно принимаются, то второй категории принадлежат доводы, относительно которых мнения неоднозначны. Истисхаб считается из последней категории доводов.

Истисхаб применяется в том случае, когда нельзя найти другого довода на ту или иную проблему. Все мазхабы выводили положения, опираясь на довод истисхаба. Однако относительно особенностей применения ученые давали ему различные названия. Довод Истисхаб – одна из методологий, обеспечившая ученых фикха легкостью и свободой действий для разрешения вопросов в неопределенных положениях, что содействовало в быстром и правильном разрешении проблем.

Ключевые слова: Истисхаб, доказательство, исламский фикх, ханафитский мазхаб, исламский шариат.

**ИСЛАМ
ШАРИФАТЫНДАҒЫ
«ИСТИСХАБ» ДӘЛЕЛІ**

Ислам шариғатында адам баласына жүктелген жауапкершіліктер парыз, уәжіп, харам, мәкруһ т.б. деген секілді үкімдерге тәуелді. Осы үкімдерге қол жеткізу мақсатында ислам құқық методологиясында бірқатар діни дәлелдер қолданылады. Мұсылман құқықшылары осы дәлелдердің біразын бір ауыздан қабылдаса, енді кейбірлері жайында түрлі көзқарас білдірген. Енді осы дәлелдерге тоқтала кетейік.

Мұсылман ғалымдардың бірауыздан келіскен дәлелдері мына төртеуі:

1. Құран, 2. Сүннет, 3. Ижма, 4. Қияс.

Осы төрт дәлелге сүйене отырып шығарылған үкімге мойынсұну міндетті (уажибул-иттиба) болып табылады. Алайда үкімдерге дәлел болу жағынан бұлардың бәрі бір дәрежеде емес. Олар мына тәртіп бойынша белгіленеді: Құран, Сүннет, Ижма, Қияс.

Қандай да бір мәселенің үкімін білгісі келген адамға ең бірінші кезектегі дәлел һәм қайнар көз – Құран. Егер мәселенің үкімін Құраннан тапса, басқа дәлел іздеудің қажеті жоқ. Егер одан таппаса, сүннеттен іздейді. Егер одан да дәлел таппаса, ижмадан іздейді. Ижмадан таппаса, қияс әдісін қолданады. Қияс жоғарыда айтылған дәлелдердің ең соңғысы болып табылады. Мұғаз ибн Жәбәлдан келіп жеткен хадис дәлелдердің арасындағы осы тәртіпті көрсетеді [1; 49-б.].

Бағауи Мәймун ибн Мәхранның былай дегенін жеткізеді: Әбу Бәкірдің алдына дауласқан адамдар келген кезде төрелігін айту үшін үкімді алдымен Алла тағаланың кітабынан (Құраннан) іздеп, сонымен шешетін. Егер Құраннан таппаса, Пайғамбарымыздың (с.а.с.) сүннетінен іздейтін. Сүннеттен табылса, соған қарай шешім шығаратын. Ал сүннеттен дәлел таппаса, ақыл-кеңес бере алатын адамдарды жинап солармен ақылдасатын. Егер олардың бәрінің көзқарасы бір жерден шықса, соны алатын. Омар ибн Хаттаб та солай жасайтын. Бір мәселенің үкімін Құран мен хадистен таппаса, бұған қатысты Әбу Бәкірдің көзқарасын іздестіретін. Әбу Бәкірдің осы мәселеге қатысты үкімі бар болса, соған бағынатын. Егер одан таппаса, маңындағы үкім айтуға лайық кісілермен кеңесіп, солардың бірауыздан келіскен уәждерін басшылыққа алатын [1; 46-б.]. Басқа сахабалар да солай жасайтын. Олай бол-

са, дәлелдерді осы рет бойынша қарастыруға қатысты мұсылман ғалымдары арасында ижма қалыптасқан дей аламыз.

Әуелгі төрт дәлелдің тысындағы дәлелдерді кейбір ғалымдар үкім шығару үшін дәлел ретінде қабылдаса, базбіреулері оларды дәлелге санамаған. Бұл дәлелдердің қатарына мыналар жатады: Масалихул-мурсала, истихсан, истисхаб, әдет-ғұрып, шәрғу мән қабләнә (Исламнан бұрынғы үмбеттердің діндеріндегі үкімдер), сахабалардың сөздері, сәдду зәрәиь.

Сонымен қатар дәлелдер өз ішінде нақли (діни мәліметтерге/құжаттарға негізделген) немесе ақли (ақылға негізделген) болып екіге бөлінеді. Нақли дәлелдердің қалыптасуында мужтахид ғалымның ешқандай рөлі жоқ. Ол діни құжаттарға, мәтіндерге сүйене отырып келеді. Нақли дәлелдерге: Құран, сүннет, ижма, әдет-ғұрып, алдыңғы шариғаттар мен сахабалар жолы жатады. Мысалы, Құран мен сүннеттің бар болуы мужтахидқа қатысты емес. Ижма да сол секілді. Өйткені ижма мужтахид үкім шығармастан бұрын қалыптасып қойған-ды. Әдет-ғұрып, алдыңғы шариғаттар мен сахабалар жолы да сол секілді. Ал ақли дәлелдерге қияс, масалихул-мурсала, истихсан, истисхаб және сәдду зәрәиь жатады. Дәлелдерді бұлай жіктеу олардың негізі мен ерекшелігіне ғана қатысты. Әйтпесе, нақли мен ақли дәлелдер бір-біріне зәру. Мәселен нақли дәлелге сүйенбеген ижтихад қабылданбайды. Өйткені жалаң ақылдың үкім белгілеуде құзыреті жоқ. Ал нақли дәлелдерді дұрыс қолдана білу үшін ойлануға, пікір өрбітуге, яғни ақылға қажеттілік болары айтпаса да түсінікті.

Истисхаб жайлы жалпы мәлімет. Истисхаб сөзінің тілдік мағынасы «жолсерікті өзімен бірге ала жүру, айырылмас дос болу, үнемі соңында жүру, үздіксіз ілесу, бірге жүру, серік болу» дегенді білдіреді. [2; 237-б.] Ал терминдік мағынасы – қандай да бір мәселенің әуел баста бекіген нормасының, өзін өзгертуші нақты дәлел табылмайынша, сол күйінде жалғаса беруі [3; 795-б.].

Осыған орай мынадай екі байлам жасалады:

1. Әуел баста бар екендігі белгілі бір жағдайдың жалғасып-жалғаспағандығына қатысты күмән туындаса, истисхаб жолы арқылы бұрын бар болғандығы назарға алынып, сол жағдайдың жалғасып жатқандығына қатысты шешім шығарылады;

2. Әуел баста болмаған жағдайдың кейіннен туындап-туындамағандығына қатысты күмән туындаса, истисхаб жолы арқылы бұрын жоқ бо-

луына байланысты, қазір де оның жоқ екендігіне қатысты шешім шығарылады.

Осы екі жағдайға мысал келтірейік:

– Егер бір адам ешқандай айыбы жоқ деп бір затты сатып алып, кейін бір айыбы бар деп оны қайтарып бергісі келсе, сатып алып жатқан кезде сол затта қандайда да бір айыптың болып-болмағандығына қатысты сатушымен дауласатын болса, сатушыдан сөзін растайтын дәлел келтіруін талап ете алмайды. Өйткені негізгі ереже бойынша заттың сатылу кезіндегі айып-кемшіліктен ада болуы негізге алынады. Қандай да бір дәлел келтірмейінше ол жағдайдың жойылмағандығы қабыл етіледі. Сондықтан өз уәжін дәлелдеу сатушыға емес алушыға жүктеледі.

– Бір адам аңшылыққа үйретілген деген бір аңды (ит немесе бүркіт секілді) сатып алып, содан кейін оның аңшылыққа үйретілмегендігін біліп, ол аңды иесіне қайтарғысы келсе, уәжін дәлелдеуге міндетті емес. Өйткені ол аңның аң аулауға үйретілгендігін дәлелдеу – сатушының міндеті. Өйткені қандайда бір аңның негізгі ерекшелігі – аң аулауды білмеуі. Ал білу ерекшелігі оған үйрету арқылы ғана жүзеге асады. Сондықтан арада дау туындағанда оның білетіндігін дәлелдеу сол аңды аңшылыққа үйретілген деп сатқан адамның мойнына жүктеледі [1; 188-189-б.].

Осыған орай бір келісім немесе сауда-саттық, бір аңның яки жәндіктің, өсімдік немесе қандайда бір жейтін, ішетін яки тұтынатын нәрсенің т.б. жалпы бір істің үкімін білгіміз келсе және сол іс-әрекетке қатысты қандайда бір діни мәтін келіп жетпесе, «әл-Аслу фил-әшһаи әл-Ибаха» (кез-келген нәрсенің негізі – оның мұбах болуы) деген қағидаға сүйене отырып оның мұбах (жасалып-жасалмауына қатысты діни тұрғыдан ешқандай кедергі жоқ, жауапкердің өз еркіне қалдырылған іс-әрекет) екендігіне үкім беріледі.

Бұл қағидаға дәлел ретінде Құрандағы:

«Ол – жердегі (яғни, жердің асты-үстіндегі) бүкіл нәрсені сендер үшін жаратты» (Бақара сүресі, 2-аят) және «Көктер мен жердегі барлық нәрсені Өзінен (сый ретінде) сендерге бағындырып қойды» (Жәсия сүресі, 13-аят) деген аяттар көрсетіледі. Бұл жерде адам баласы үшін жаратылғандығын басты назарға бере отырып, айтуы оның мұбах екендігін көрсетеді [4; 113-б.].

Истисхабтың дәлел ретінде саналуы. Истисхаб қандайда бір мәселеге қатысты дәлел табылмаған жағдайда қолданылады. Барлық мәзһабтар истисхаб дәлеліне сүйене отырып

үкімдер шығарған. Бірақ қолдану ерекшелігіне байланысты ғалымдар оны әр түрлі атаумен атаған. Тіпті қиясты дәлелге санамаған захирилер мен имамиә мәзһабтарының өзі истисхабқа жүгіне отырып, көптеген мәселеге қатысты үкім шығарған. Теориялық тұрғыдан истихсанды дәлел ретінде алмаған шафиғилер де истисхабты өзге мәзһабтарға қарағанда көбірек қолданған. Өйткені өзге мәзһабтардың әдет-ғұрып пен истихсанға негіздей отырып үкім шығарған мәселелерінде имам Шафиғи истисхаб дәлелін қолданған. Ханафи мен мәлики ғалымдары көбіне қияс, истихсан секілді ижтихад тәсілдеріне жүгінгендіктен, истисхабты өзгелерге қарағанда аз қолданған.

Истисхабтың дәлелдігіне қатысты ғалымдардың көзқарастары әр түрлі. Солардың ең негізгі екеуі мыналар:

1. Ханафи мен мәлики ғалымдары истисхаб дәлелін бір мәселенің керісінше жағдайы мәлім болмайынша ескі күйінде қалатындығын дәлелдеу мақсатында айғақ ретінде қабылдайды [5; 229-б.].

Осыған орай истисхаб арқылы адам жаңа құқық иеленбейді, керісінше ескі құқығынан айырылудың алды алынады. Бұл «мәфкуд» (жоғалып кеткен адам) мәселесінде жақсы көрініс тапқан. «Мәфкуд» деп не өлі, не тірі екені беймәлім күйде жоғалып кеткен адамға айтылады. Егер бір адам хабарсыз жоғалып кетсе, сот арнайы зерттеулер жүргізіп, ол адам қайтыс болды деген үкім шығармайынша, оның әйелі заңды жұбайы болып есептеледі [6; 112-б.]. Қысқасы, жоғалған адамға қайтыс болғаны дәлелденбейінше, тірілерге қатысты үкім жүреді. Яғни оның мал-мүлкі мұрагерлерге үлестіріліп берілмейді, әйелі басқаға тұрмысқа шыға алмайды. Өйткені жоғалған кезде оның тірі екені нақты белгілі болған. Қайтыс болғандығы дәлелденбейінше «тірі» деп қабылданады. Бірақ артта қалдырған мұрагерлеріне, әсіресе жұбайының тап болатын қиыншылықтарын жеңілдету үшін жоғалған кісіні сот арқылы өлген деп үкім шығаруға болады. Ханафилардың тұжырымы бойынша сондай үкім шығару үшін жоғалған адамның замандастарының қайтыс болуы немесе 90 жасына жетуі шарт қойылады. Мәликилердің тұжырымы бойынша адам жоғалған уақытынан төрт жыл өтуі керек. Соғыс кезінде жоғалғандар үшін күтілетін мерзім – соғыс бітіп, жауынгерлер мен тұтқындардың оралғандарынан бастап бір жыл өтуі керек.

Алайда жоғалған кісі табылған жағдайда, ол жаңа құқық иеленбейді. Бұл уақыт аралығында

мұра немесе өсиет ету жолымен оған қандайда бір мүлікті иелену құқы өтпейді. Осыған орай оның жоғалып кеткен кезеңінде мұрагер болатын бір туысы қайтыс болса, оның үлесі ықтияттылық үшін бөлек алынып қойылады. Егер аман-есен оралса, оны алады. Егер сот ол жайлы қайтыс болды деп үкім шығарса, онда ол үшін қалған үлес өзге туыстар арасында жаңадан бөліске салынады. Өз дүние-мүлкіндегі құқы сот тарапынан өлгеніне қатысты шешім шыққанға дейін жалғасады да, қайтыс болғандығына қатысты шешім шығарылған кезде ғана мұрагерлеріне үлестіріліп беріледі. Яғни ол һәм мұрагер һәм мұра қалдырушы бола алмайды.

Ханафи және мәлики мазһабы бойынша истисхаб ол үкімді жоюда емес, керісінше бекітуде дәлел ретінде қолданылады. Сондықтан ханафи-лерде истисхабтың бұл мағынасы жоқ нәрсеге емес бар екендігі белгілі нәрсенің болмысын сақтау үшін дәлел саналады [4; 108-б.].

2. Мәлики, шафиғи, захири мен шиғалардың көпшілік ғалымдары истисхабты бір нәрсені әрі жою үшін әрі дәлелдеу үшін де айғақ деп қабылдайды. Олардың көзқарасы бойынша, жоғалып кеткен адам басқаларындағы өз ақысын алады. Истисхабқа сүйене отырып, оның аман екендігіне қатысты үкім беріліп, басқаларға мұрагер бола алады әрі өзіне біреу өсетпен мүлік қалдырса оны иелену құқын алады, дүние-мүлік иеленуге қатысты ескі құқықтары жалғаса береді. Олардың көзқарасында қайтыс болғандығы айқындалғанға дейін тірі ретінде қарастырылып, тірі адамға тиесілі бүкіл құқықтарға иелене алады. Өйткені негізгі қағидаға орай оның тірі болуы, өлгендігі дәлелденбейінші осы негізге қарай истисхаб жасалады [4; 115-б.].

Шафиғи мен ханбали ғалымдарының көзқарасы бойынша бұрын бар болып, кейіннен оның жалғасып-жалғаспағандығына қатысты күмән туындаған дәреттің, некенің немесе мүлікке иеліктің жалғасуына истисхаб жолымен үкім шығарылады. Олар «Егер истисхаб дәлелге саналмаса, аталған жәйттардың осылайша жалғасатындығына қатысты үкім шығарыла алмас еді», – дейді [5; 230-б.].

Истисхабтың түрлері

1. Тыйым салатын қандайда бір дәлел табылмайынша бір нәрсені пайдалану немесе қандайда бір істі жасаудың мұбах екендігіне қатысты шешім қабылдауға болады. Бұны фикһ методологиясында «Истисхабу әл-ибахати әл-аслияти лил әшһа» деп атайды.

Егер қандай да бір жануардың, өсімдіктің, заттың, сусынның, амал-әрекеттің, келісімнің

немесе бұйрықтың үкімін білгіміз келсе, бірақ ол туралы діни мәтінде (Құран мен хадисте) еш нәрсе айтылмаса, біз оны мубах деп білеміз. Себебі, әрбір нәрсенің негізі, оны харам қылатын дәлел келмесе рұқсат болып табылады. Ал егер бір нәрсенің харамдығына дәлелі болмаса, онда рұқсат етілген нәрсенің үкімі дәлел бола алатынына, Алла Тағаланың Құрандағы Бақара сүресі 29-аятта айтылған: «Ол – жердегі (яғни, жердің асты-үстіндегі) бүкіл нәрсені сендер үшін жаратты. Содан соң (қалауы мен күдіретін) көкке бағыттап, оны жеті қабат аспан етіп жүйеге келтірді. Ол – барлық нәрсені толықтай білуші» сөзіндегі келген үкімге истисхаб жасаумен рұқсат етіледі.

Бұл аятта адам баласына әлемдегі барлық нәрсенің бағындырылғандығы баяндалған. Кез келген нәрсе адам баласы үшін ерекшеленіп бағындырылса, онда жаратылыста харам болмаған барлық нәрсе адамзат үшін рұқсат етіліп жаратылды деген мағынаны білдіреді. Алла тағала адам баласы үшін Өз мейірімінен жер бетінде көптеген ризықтар жаратты. Бұл аятта, жер бетіндегі ризықтардың харамдығы дәлелденбейінше, халал және таза екендігі айтылуда, себебі Алла тағала мейірін мензеп тұр. Бұл аятқа сүйеніп, бүкіл харам және зиянды нәрселерге тыйым салынғандығын айтуға да негіз бар. Өйткені Алла адамзатқа пайдасы бар нәрселерді жаратқандығын айтуда.

«(Уа, Мұхаммед! Оларға): «Алланың құлдары үшін жаратқан адам көркі киім-кешекті және таза әрі пайдалы адал ризықтарды кім харам ете алады?» – деп айт» («Ағраф» сүресі 32 аят). «Бүгін сендерге таза нәрселер адал етілді» («Маида» сүресі 5 аят). Бұл жердегі «таза» деген сөз арқылы жақсы деп танылған нәрселерді мензеуде.

Жоғарыдағы аяттарға сүйене отырып, егер бір нәрсенің харам екендігі білдірілмесе, оның халал (адал) болатынын аңғарамыз.

Олай болса, мужтахид бір мәселе туындағанда оның үкімдерін діни дәлелдерден немесе қияс әдісіне яки маслахат (қоғамның пайдасын көздеу) ұстанымына қарай зерттейді. Ол дәлелдердің бірінен оған қатысты үкім таппаса, жоғарыда аталған «кез келген нәрсенің негізі – оның мубах болуы» деген ұстанымға сай оның мубах екендігіне үкім береді.

Истисхабтың бұл түрін жетекшілікке алуға қатысты ғалымдар бір пікірде, бірақ кейбір ғалымдар бұның истисхаб деп аталуына келіспейді [1; 189-б.].

2. Қандайда бір дәлел табылмайынша жауапқа тартылмау истисхабы.

Ислам құқығы бойынша бір адамның жауапты екендігін дәлелдейтін нәрсе табылмайынша оның жауапты емес екендігі негізге алынады. Кінәсі дәлелденбеген адамға немесе шариғат негіздерімен міндеттелмеген нәрсеге истисхаб жасауды айтады. Сондай-ақ, айыпталушының кінәсін сотта заң бойынша дәлелденгенше оны кінәсіз деп санау принципі. Яғни, адамның кінәсі дәлелденбейінше, оған кінә тағылмайды.

Бұл ережеге адам арының кінәсіз және міндеттерден бос екеніне байланысты шариғаттың міндеттері мен оның ішіндегі реттелген құқықтары жатады. Асылында, шариғаттың міндеттері мен құқықтарының негізі бойынша адамның ары таза әрі міндетсіз болып табылады. Егер шариғатта бес уақыт намаз бекітілген болса, онда алтыншы уақыттың парызығы негізге теріс келеді әрі дәлелді талап етеді. Сол секілді шариғатта Рамазан айында ораза ұстау парызы екендігі белгілі, ал Шаууәл айындағы ораза уәжиб деу, негізге қайшы келіп, дәлелді талап етеді. Осыған қатысты тағы бірнеше мысал келтіре кетейік:

– Егер бір адам екінші бір адам маған қарыз деп шағымданып, бірақ оның қарыздар екенін дәлелдей алмаса, әлгі адамның қарыз емес екендігіне қатысты үкім шығарылады. Өйткені негізгі ереже бойынша қарыздар екеніне дәлел келтірілмейінше оның қарыздар емес екендігі тұжырымға алынады.

– Егер саудада серіктес екі адам пайданың түсуіне қатысты дауласатын болса, сауданы тікелей жүргізуші серіктес «ешқандай пайда түспеді» десе, екінші серіктес оның пайда түсіргенін дәлелдей алмаса, істі тікелей жүргізуші тараптың сөзі негізге алынады. Өйткені негізгі ереже пайданың түспеуі, өйткені пайданың түсуі басқа себептерге тәуелді. Сондықтан дәлел табылмайынша негізге сай истисхаб жасалынады.

– Бір әйел мен еркек өздерінің үйленгендіктерін дәлелдей алмаса, олар үйленбеген деген тұжырым жасалады. Өйткені негізгі нәрсе оның жоқ болуында. Бұл истисхаб түріне де ғұламалар бір ауыздан келіскен.

3. Себебі жойылғанға дейін діни һәм ақли тұрғыдан бар екендігі үкімінің өзгеріссіз саналу истисхабы. Мысалы, себебі яки құжаты бар кезде дүние-мүлікке ие болу құқығының жалғасуы. Ол сауда келесімінің қолында болуымен дәлелденеді. Сол секілді неке қиылғаннан кейін екі ерлі-зайыптылардың бір-біріне адал болулары, қарызданған адамның қарызын өтегенге дейін жауапкершіліктің мойнында қалуы осы

истихабқа негізделеді. Түсініктірек болу үшін бірнеше мысал келтіре кетейік.

– Алу-сату, мұрагерлік секілді себептерге байланысты бір адамның мүлік иелену ету құқын айғақтайтын құжат болса, қанша уақыт өтсе де мейлі қандайда бір себепке байланысты ол мүліктен айрылғандығын айғақтайтын дәлел табылғанға дейін оның меншіктік құқы жалғаса береді.

– Неке келісімі негізінде құрылған отбасы қанша уақыт өтсе де ерлі-зайыптылықтың бұзылғандығын көрсететін қандайда бір дәлел жоқ болса, ол заңды некенің жалғасып жатқандығы қабылданады.

– Бір адамның мойнында қарызы болса, қарызын өтеуі қажет. Оның қарызын өтегендігіне қатысты қандайда бір айғағы жоқ болса, оның әлі де қарыздар екендігі үкімі жалғаса береді.

Олай болса діни һәм ақылдық тұрғыдан бір жағдайдың бар болып, кейіннен өзгергендігіне қатысты дәлел табылмаса, ол жағдайдың жалғасып жатқандығына қатысты тұжырым жасалады. Истисхабтың осы түрін де ғалымдар бірауыздан қабылдаған [1;190-191бб.].

Фикһ ғалымдары истисхабқа сүйене отырып, кейбір ережелер бекіткен. Солардың ішіндегі ең маңыздыларына қысқаша тоқтала кетейік:

1. Негізінде бір жағдайдың өзгергендігіне қатысты дәлел табылғанға дейін, бұрынғы жағдай сол күйі қалады. Бұл ережеге сай жоғалған адамның қайтыс болғанына қатысты дәлел табылғанға дейін ол тірі деп саналады.

2. Негізінде барша нәрсе мұбах. Бір нәрсенің үкіміне қатысты нақты дәлел табылмайынша ол негізінде мұбах деп саналады. Егер қандай да бір жануарлардың, өсімдіктердің, заттардың, сусындардың, амал-әрекеттің, келісімнің немесе бұйрықтың үкіміне қатысты діни мәтіндерде (аят-хадис) мәлімет кездеспесе, оның мұбах екендігіне қатысты үкім беріледі. Бұған қатысты мысалдар мен дәлелдер жоғарыда келтірілген болатын.

3. Айқын нәрсе күмәнмен жойылмайды.

Егер бір нәрсенің бар екеніне көзіміз жетіп, сенімді болып, кейін оның бар екендігіне күмәндансақ, оған бар деген үкім беріледі. Өйткені бар екендігіне қатысты алғашында сенімділік болған. Оның жойылғандығы күмәнді болғандықтан негізге алынбайды. Сондықтан бар екендігіне қатысты нақты көз жеткізілген сенімді нәрсе күмәнді нәрсе үшін тасталмайды. Сондықтан ғалымдар бұл жайлы: «Айқын нәрсе (яқин) күмәнмен жойылмайды» деген. Бұған

қатысты фикһ кітаптарында мынадай мысалдар келтірілген:

– Дәрет алғандығын нақты білген адамның ойына дәретінің бұзылып-бұзылмағандығы жайлы күмән туындаса, алдында дәреттің бар екендігі нақты мәлім болғандықтан дәреті бар деген тұжырым жасалады.

– Ораза айында таңға жақын бір нәрсе ішіп-жеген адам таңның атуынан бұрын немесе кейін жегенін нақты білмей күмәнданса, ол күнгі оразасын қаза етудің қажеті жоқ. Өйткені ол тамақ жеуді бастаған кезде таңның әлі атпағандығы нақты белгілі еді. Бірақ жеп болған кезде таңның атып-атпағандығы күмәнді. Ондай жағдайда керісінше жағдай нақты дәлелденге дейін нақты білінген жағдай негізге алынады. Алайда мәселе күмәнді күйде қалмай таңның атуынан кейін ішіп-жегендігі нақтыланса, сол күнгі оразасын қайта ұстау қажет, кәффәрат қажет емес.

Истисхаб дәлелдердің соңғысы. Истисхабтың анықтамасы мен түрлеріне жіті назар аударған кезде оның жаңа бір үкім бекітпейтіндігі нақты көрінеді. Қайта керісінше бұрын бар болған бір үкімнің жалғасын тапқандығын қабыл етуге истисхаб делінеді. Сондықтан ғалымдар «Истисхаб жоқ нәрсені бар деп қабылдауда емес, бар нәрсені сол күйі қалдыруда дәлел болып табылады» деген.

Яғни бір мәселеде Кітап, Сүннет, Ижма және Қияс дәлелдерінен арнайы үкім табылмаған жағдайда мужтаһид ғалымдар «истисхаб» дәлелі арқылы шешім шығара алады [7; 295-296 бб.]. Басқаша айтқанда, анық дәлел табылмаған жерде истисхаб уәж ретінде қолданылып, пәтуа беру үшін соңғы сүйенетін негіз болып табылады [8; 102-б.]. Осыған орай Хорезми «әл-Кафи» атты кітабында: «Истисхаб – пәтуа шығарар кезде ең соңғы кезекте жүгінілетін негіз. Өйткені пәтуа беретін адам өзінен бір мәселенің үкімі жайлы сұралғанда алдымен оның үкімін Құраннан, сосын сүннеттен, сосын ижмадан, сосын қиястан іздейді. Олардан бір үкім таппаса, онда оң немесе теріс үкімді «жағдайға қатысты истисхабтан» шығарады. Егер күмән алдында бар болған үкімнің жойылып-жойылмағандығына қатысты туындаса, негізгі ұстанымға орай оның үкімі жойылмаған саналады. Егер күмән бір жағдай немесе үкімнің болып-болмағанына қатысты туындаса, оның болғандығы негізге алынады» [1; 191-б.] деген екен.

Қорыта айтар болсақ, истисхаб дәлелі фикһ ғалымдары үшін үкімі белгісіз мәселелерді шешуде бір кеңдік пен жеңілдік жасап, мәселелерді тез әрі оң шешуге қолғабыс етеді. Сонымен

қатар бұл дәлел ислам дінінің кең дін екендігін, үкімдерінің адамдарға қиындық келтірмеу үшін бекітілген адам табиғатына сай дін екендігін көрсетеді.

Міне осылайша ханафи әрі өзге де фикһ ғалымдарының үкім шығарар кезде басшылыққа алып, жүгінген дәлелдерін қысқаша болса да баяндап шықтық. Бұның бәрі бізге мұсылман құқық жүйесінің кең, кез келген уақыт пен кеңістіктегі қажеттіліктерді өтей алуға оңтайлы екенін көрсетеді. Оның принциптері кейіннен туындаған кез келген мәселелерді оң шешуге тиімді де әрдайым динамизмін сақтай алатын

күрделі де сан-салалы жүйе. Кейбіреулердің білместікпен айтқанындай бір ғасырға ғана тән, қатып-семіп қалған жүйе емес. Сонымен қатар Құран мен сүннетті негізге алған мұсылман ғалымдарының туындаған жаңа мәселелерді шешуге қатысты үлкен күш-жігер жұмсап, мейлінше исламның рухына қайшы әрекет етпеуге бар мүмкіндіктерін сарп еткендіктерін, діни мәселелерді шешудің кез келген адамның жасай беретін емес, соған лайық болған мужтахид ғұламалардың ғана жасай алатын күрделі әрі ғылыми ізденіс пен біліктілікті талап ететін іс екеніне көз жеткіземіз.

Әдебиеттер

- 1 Шағбан З. Усул-у-фикһ (түрікше аударған И.К. Дөнmez. Ислам хуқук илминин есаслары). – Анкара: ТДУ баспасы, 1990.
- 2 Саид Хусейн ас-Садр. Усул әл-Фикһ фи суәл уә жәуәб. – Бейрут, 2000.
- 3 Исламский энциклопедический словарь. А.Али-заде. – Ансар, 2007.
- 4 Уәһб. әз-Зухәйли, әл-Уәжиз фи усул әл-фикһ. – Дамаск: Дәрул-фикр, 1999.
- 5 Фахреттин Атар, Фикһ усулу. – Станбул, 1988.
- 6 Исламский шариат, Абдур Рахман И. Дои, Центр исламских юридических исследований Университет Ахмаду Белло Заира, Нигерия
- 7 Ислам ғылымхалы, Хайреттин Өзтүрк, Хикмет баспа үйі. – Алматы, 2010.
- 8 Ильм усул аль-фикһ Наука об основах исламской юриспруденции, книга подготовлена по материалам книги «FIKIH USŪLŪ» Доç. Dr. Fahrettin Atar, İstanbul 1988. 1-е издание. Перевод с турецкого Т. Хабибуллин. – М.: ООО «Издательская группа «САД», 2005.

References

- 1 Sharban Z. Usulul-fikh (tyrikshe audarğan I.K. Dönmez, Islam hukuk ilminin esaslary), TDU baspasy. – Ankara, 1990.
- 2 Said Husejn as-Sadr. Usul әl-Fikh fi suәl uә zhәuәb. – Bejrut, 2000.
- 3 Islamskij jenciklopedicheski slovar', A.Ali-zade. – Ansar, 2007.
- 4 Uәhb. әz-Zuhәjli, әl-Uәzhiz fi usul әl-fikh. – Damask: Dәrul-fikr, 1999.
- 5 Fahrettin Atar, Fikh usulu. – Stanbul, 1988.
- 6 Islamskij shariat, Abdur Rahman I. Doi, Centr islamskih juridicheskikh issledovanij Universitet Ahmadu Bello Zaira, Nige-rija
- 7 Islam ғылымhaly, Hajrettin Öztyrk, Hikmet baspa үji. – Almaty, 2010.
- 8 Il'm usul al'-fikh Nauka ob osnovah islamskoj jurisprudencii, kniga podgotovlena po materialam knigi «FIKIH USŪLŪ» Доç. Dr. Fahrettin Atar, İstanbul 1988. 1-е издание. Перевод с турецкого Т. Habibullin. – М.: ООО «Izdatel'skaja gruppa «SAD», 2005.

Діннің тұтастығы – елдің тұтастығы: діни алауыздық ұлттық алауыздыққа апарып соқтырады.

Мұсылман діні мен христиан діні – Қазақстанның рухани дүниесінің қос қанаты.

Нұрсұлтан Назарбаев

Асанова С.С., Абжалов С.У.

**Дінтанудағы діндер
классификациясы және қазіргі
заманғы жаңапұтшылдық**

Мақала қазіргі заманғы пұтшылдықтың ескі діни наным-сенімдермен типологиялық байланысын айқындауға бағытталған. Автор дінтанулық ғылымда қалыптасқан діндер классификациясына сүйене отырып, жаңапұтшылдық діни нанымдардың генезисін, қалыптасуы мен эволюциясын сипаттауға талпынады. Осы мақсатта автор Гегель, М. Мюллер және К. Тиленің діндер типологиясына талдау жасайды және соның нәтижесінде алынған түйіндерін қазіргі заманғы жаңапұтшылдықтың классификациясын жасауға және оның сипаттарын анықтауға кеңінен қолданады.

Түйін сөздер: дін, діндер классификациясы, тіл, тілдік топтар, діни топтар, политеизм, полизоизм, табиғи діндер, этикалық діндер, партикулярлық діндер, әмбебапты діндер.

Asanova S.S., Abzhalov S.U.

**The classification of religion in
religious studies and modern
neo-paganism**

The article examines the typological relationship of contemporary neo-paganism and early forms of religious belief. The author based on this classification, religious studies religion, tries to trace the genetic origins, the process of formation and evolution of the complex neo-pagan religious ideas and beliefs. This explains the appeal of the author's classification of religion Hegel, M. Mueller, K. Thiele. Based on these classifications, the author seek to determine the classification of modern neo-paganism.

Key words: religion, classification of religion, language, the language of the family, a religious family, polytheism, politism, natural religion, ethical religion, particularistic religion, universal religion.

Асанова С.С., Абжалов С.У.

**Классификация религии
в религиоведении
и современное неоязычество**

В статье анализируется типологическая взаимосвязь современного неоязычества и ранних форм религиозных верований. Автор, опираясь на сложившуюся в религиоведении классификацию религии, пытается проследить генетические истоки, процесс формирования и эволюционирования комплекса неоязыческих религиозных представлений и верований. Этим объясняется обращение автора классификации религии Гегеля, М.Мюллера, К. Тие. Основываясь на эти классификации, автор стремится определить классификацию современного неоязычества.

Ключевые слова: религия, классификация религии, язык, языковые семейства, религиозные семейства, политеизм, полизоизм, естественные религии, этические религии, партикулярные религии, универсальные религии.

ДІНТАНУДАҒЫ ДІНДЕР КЛАССИФИКАЦИЯСЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ЖАҢАПҰТШЫЛДЫҚ

Кез келген ғылым саласы тәрізді дінтану ғылымы да жинақталған эмпирикалық деректер мен мәліметтерді теориялық тұрғыдан қайта өңдеп, реттеп, сұрыптауға талпынады. Дінтану дінді адамзат санасы мен болмысының феномені ретінде түсініп, танып және осы түсінік пен танымның негізінде оның мәні мен оны туындатқан себептерді зерттеуі тиіс. Теологтармен салыстырғанда дінтанушы ғалымды діни сенімнің объектісі емес, осы сенімнен туындайтын әртүрлі салдарлар мен нәтижелер көбірек қызықтырады. Дін – психологиялық, тарихи және әлеуметтік құбылыс. Қазіргі заманғы жаңапұтшылдықты зерттеп, оны классификациялау барысында да біз осы методологиялық ұстанымды басшылыққа алатын боламыз.

Діндер классификациясы біріншіден, наным-сенімдері ұқсас тарихи діни қауымдастықтарды топтастыруға, екіншіден адамзаттың діни тәжірибесінің құрылымын айқындауға мүмкіндік беретін діни феномендерді категорияларға біріктіруге жол ашады. Бұл өз кезегінде адалаттың діни наным-сенімдері мен әдет-ғұрыптарына қатысты жинақталған ақпараттар мен білімдерді жүйелеп, адасушылықтан сақтандырады.

Қазіргі дінтану ғылымында діндерді классификациялаудың бірнеше принциптері қалыптасқан. Олардың қатарына нормативті, географиялық, этнографиялық және лингвистикалық принциптерді жатқызуға болады. Нормативті принципке сәйкес барлық діндер ақиқат діндер және жалған діндер болып жіктеледі. Бұл классификацияны теологтар басшылыққа алады. Көптеген христиан теологтары үшін ақиқат дін – христиан діні. Басқа діндердің барлығы ауытқушылық немесе христиандықтың дайындық кезеңі ғана.

Ислам діні тұрғысынан барлық діндер ақиқат дін (ислам), бұрмаланған діндер (иудаизм, христианшылдық) және адамдардың ойынан туындаған діндер (конфуцишылдық, даосизм, буддизм) деп бөлінеді.

Нормативтік классификация ғалымдар тарапынан көп сынға алынды, өйткені әр дін өзінің абсолютті ақиқаттылығын басшылыққа алады, басқа діндерді жалған немесе адасқан деп теріске шығарады. Сондықтан оның ғылыми құндылығы тым күмәнді.

Географиялық принцип діндерді жер шарының әртүрлі аймақтарында таралуы негізінде топтастырады. Мұнда Таяу Шығыс, Қиыр Шығыс, Үнді, Қытай, Африка және Америка құрлығы, мұхиттық аралдар діндерін ажыратады. Бірақ, көптеген әлемдік және ұлттық діндер жер шарының тек бір аймағында ғана таралумен шектелмейді (буддизм, христианшылық, ислам). Сондай-ақ бір аймақта бірнеше діндердің таралуы да жиі кездеседі. Қазіргі заман үшін бұл классификация мүлдем жарамсыз, өйткені ақпараттық технологиялар мен жаһандану дәуірінде діни ілімдер мен көзқарастар тез қарқынмен жылдам таралып кетеді. Дегенмен, географиялық классификация діннің пайда болып, дамуының әлеуметтік-мәдени контекстерін түсінуге мүмкіндік береді. Этнолингвистикалық принцип әлем халықтарының нәсілдік және тілдік ерекшеліктеріне негізделеді. Мысалы неміс ғалымы Вард төрт негізгі нәсілді бөліп қарастырады. Олар: мұхиттық, африкалық, америкалық және монголоидтық нәсілдер, соңғысының қатарына ол семиттер мен арийліктерді де жатқызады, бұлар өз кезегінде семиттік, үнді-арийлік және еуропалық нәсілдердің қалыптасуына түрткі болады.

Діндерді этнолингвистикалық принцип негізінде сұрыптауды дінтану ғылымының негізін қалаушылардың бірі – Фридрих Макс Мюллер жүзеге асырады. Неміс ғалымының тұжырымдауынша халықтың қалыптасуында екі фактор маңызды рөл атқарады. Оның біріншісі – дін, екіншісі – тіл. Алайда, дін тілге қарағанда әлдеқайда маңызды. Автордың пайымдауынша, Солтүстік Американың аборигендері бір тіл типінің әртүрлі диалектілерінде сөйлегенімен олар халық болып қалыптаса алмады, өйткені олардың табынатын ортақ Құдайы немесе құдайлары болмады. Гректер керісінше әртүрлі диалектілерде сөйлегенімен, эолийліктер, дорийліктер, ионийліктер әрқашан өздерін эллиндік халықтар деп санады. Олардың біртұтастығының негізінде көне наным-сенімдері – Құдайлар мен адамдардың Атасы – Зевске деген сенім жатты. «Біз ежелгі діннің тілге тәуелділігін айқын сезінгенде, тіл туралы ғылымда пайдалы саналатын классификацияның дін туралы ғылымда да пайдалы деп танылуы қажет деген шешімге келеміз» [1, 100 б.].

Дін мен тілдің өзара байланысын негіздеу келе, М. Мюллер үш үлкен тіл – тұрандық, семиттік және арийлік топтарына сай келетін – тұрандық, семиттік және арийлік діндерді ажыратады [2]. Қытай тілін тұрандық тіл тобы-

на жатқыза отырып, автор мұнда табиғаттың әртүрлі құбылыстарын бейнелейтін күштерге табынудың кең таралғанын атап өтеді. Сонымен қатар, Қытайда ата баба және қайтыс болғандар рухына табыну да жиі ұшырасады. Адам мен табиғат рухына табыну ежелгі Қытайдың халықтық дінінің өзегін құрайды.

Неміс ойшылының тұжырымдауынша, семит халықтарының табынған Құдайларының атаулары вавилондықтардың, финикиялықтар мен карфагендіктердің политеистік діндерінде және сондай-ақ яһудилер мен христиандардың, мұсылмандардың монотеистік сенімдерінде көрініс тапқан. Тарихи дамудың барысында зор өзгерістерге ұшыраған халықтардың дініне жалпы сипаттама берудің қиындығын мойындай отырып, М. Мюллер олардың, яғни семит халықтарының діни сеніміне тән ортақ нәрсе тарихтағы Құдайға табыну болды дейді. «Семит құдайлары есімдері моралдық қасиеттерді бейнелейді. Олардың арасында Құдіретті, Марпатты, Ие, Патша атаулары кездеседі. Олар сыртқы көріністерінде байқалатын немесе шынайы сипаттарында айқындалатын құдайылық персонификация деңгейіне өте сирек көтеріледі. Соның арқасында көптеген көне семиттік құдайларға бірігіп (тұтасып) кету тенденциясы тән болды және жекеленген құдайларға сыйынудан бір Құдайға табынуға өту көп қиыншылықсыз жүзеге асты» [1, 102 б.]. Семит халықтарының бір Құдайшылыққа өтуіне шөлді жердегі тұрмыс-тіршіліктің ұқсастығы ықпал еткен және сонымен қатар осы халықтардың наным-сенімдерінде құдайларды бейнелеу үшін әйел есімдерінің қолданылмауын немесе әйел құдайлары ерте замандардағы жыныстық белгілері айқындалмаған құдайлардың белсенді қуатын бейнелейтіндігін ғалым қосымша фактор ретінде қарастыра отырып, Ренанның семит діндері инстинктивті-монотеистік болды деген пікірімен келіспейді.

Көне арийлік культтерді Үндістан да, Еуропадан да кездестіреміз. Арийлік культтер табиғат күштерін бейнелегенімен, М. Мюллердің пайымдауынша, табиғатқа табыну емес, ол табиғаттағы Құдайға деген сенім. Ол «адам жүрегінің құпиясына жасырынған құдай емес, тамсандырған табиғат пердесіне оранған Құдай» [1, 103 б.]. Арийлік пантеонның Құдайларына даралық сипаттың тән болғаны соншалық, олардың монотеизмге өтуі әрқашан ымырасыз күрес арқылы өрбитін.

Діндердің жоғары аталған үш түрін еш қателіксіз ажыратамыз. Неміс ғалымының тұ-

жырымдауынша осы үш діндер тобы адамзат тарихының барысын айқындады, қазіргі күндерге дейін тіліміз бен дінімізде, ой-санамызда біз олардың ықпалын сезінеміз.

М. Мюллердің осындай тұжырымдары басқа ізденушілерге де ой салды. Оның еңбектерінен кейін еуропа тарихшылары мен филологтары, этнологтары мен әлеуметтанушылары арасында христиандыққа дейінгі діни наным-сенімдерді зерттеуге деген құлшыныс кеңінен өрбіді. Академиялық ортадағы осындай ізденістер қарапайым халықтың арасында да монотейстік діндерге дейінгі руханилықтың мазмұны мен формаларын тануға деген ынтаны үдете түсті.

Діндердің анағұрлым ауқымды классификациясын біз голландиялық дінтанушы К. Тиленің «Дін туралы ғылымның негізгі принциптері» атты еңбегінен табамыз. К. Тиле Гегельге қарағанда басқа методологиялық ұстанымдарға сүйенеді. Ол христиандықтың апологеті емес, дін феноменін, соның ішінде классификациясын да объективті ғылыми тұрғыдан зерттеуге талпынады және біздің пайымдауымызша, өз мақсатына жете алған.

К. Тиленің классификациясының біздің зерттеуіміз үшін маңызы зор, өйткені оның көне наным-сенімдер мен діндерді талдауы олардың мәні мен мазмұнын, көрініс формаларын терең түсінуге мүмкіндік береді. Қазіргі заманғы жаңапұтшылдыққа негіз болған түсініктердің тарихи тамырлары мен эволюциялық үдерістерін ашуда К. Тиленің қалыптастырған методологиялық принциптері осы күнге дейін құндылығын жоғалтпады десек артық айтпаймыз.

К. Тиле өзіне дейінгі діндер классификациясына тоқтала келе, діндерді табиғи және этикалық деп бөледі. Табиғи діндерді ол табиғат күштерін бейнелейтін құдайларға табынудан туындаған деп емес, белгілі бір тайпаның немесе халықтың діні ретінде пайда болған діндер ретінде қарастырады. Алайда олардың барлығы дамудың бірдей сатыларында бола алмайды, осыған орай К. Тиле оларды төменгі және жоғарғы табиғи діндер деп бөледі. Төменгі табиғи діндер анимистік сенімнен ажырамаған, олардың табынатын құдайлары жоғарғы және төменгі рухтар болып табылады. К. Тиле оны полидемонизм деп сипаттайды. Жоғарғы табиғи діндер бұл сатыдан көтерілген, оларда құдайларға адамнан құдіретті күштер ретінде табынады, бірақ олар идеальды адам сипатында қабылданады. Олар табиғат күштерін де және сондай-ақ әртүрлі абстрактілі ұғымдарды, соның ішінде адамгершілік қасиеттерді де бейнелейді.

К. Тиле мұны политеизм деп сипаттайды [1, 150-151 бб.].

Төменгі табиғи діндердің қатарына К. Тиле анимистік діндерді жатқызады. Алайда анимизмнің өзін ол дін деп те, діннің қайнар көзі деп те қарастырмайды. Голландиялық ғалымның түсінігінде анимизм дінге де ықпал еткен тұрпайы дүниетанымның бір түрі. Ол – адамның объективті мен субъективтінің арасын ажырата алмаған кезеңінің туындысы. Бұл кезеңде адам өзіне кездескен заттар мен құбылыстардың бәрінде әлде бір құдірет бар деп санайды да оларға өз бойында байқалатын жан қасиеттерін таңады. Анимизмнің ең көне формасы – полизоизм. Полизоизм барлық құбылыстар мен заттардың жаны бар деп қарастырады.

К. Тиле анимизмнің неғұрлым жоғары формасы ретінде спиритизмді қарастырады. Спиритизм бір жағынан, анимизмге реакция ретінде, ішінара қайтыс болған туыстар мен ата-баба рухтарын қастерлеудің ықпалынан өрістейді. Спиритизм ғалымның тұжырымдауынша, өзіндік санадағы прогрестің жемісі. Объективті мен субъективтінің арасын әлі де ажырата алмаған адам, өз бойындағы түс, елес сияқты құбылыстарды зерделей келе рух тәнге тәуелсіз тіршілік ете алады деген ойға келеді. Осылайша дүниені кезіп жүретін және әлсін-әлсін өзінің бар екенін еске түсіріп қоятын рухтар мен басқа заттарға, құбылыстарға қона алатын жандарға деген сенім қалыптасады. Ол олардың ішіндегі адамға пайдасын тигізетін немесе үрейін ұшыратындары құдіретті тылсым күштер ретінде қарастырылып, қастерленеді. Ал фетишизм адам қолданатын немесе қастерлейтін заттардың рухы немесе жаны бар деп оларға құдіретті күшті танудан туындайды. Фетишизм діни пластикалық өнер туындыларын дүниеге әкелді. Бұл өнер туындылары адамның рәміздік бұйым немесе бейне арқылы құдіретті күшті елестетіп, оған жақын болу ниетінен туады. К. Тиленің тұжырымдауынша, тотемизм фетишизмнің бір нұсқасы, бірақ соңғысымен салыстырғанда дамыған түрі және тотемизмде періштелер мен әулиелер туралы түсініктердің дәнектері ұяланған.

Адамзаттың әлеуметтік өмірінің күрделенуі, рухтық қауымдастықтан тайпалық бірлестіктерге өту, мемлекеттің қалыптасып, дамуы діни санадағы өзгерістерге де алып келеді. Адамның өзіндік санасының дамуы барысында ерекшеліктері айқындалмаған, бір-бірінен айырмашылығы шамалы рухтар айқын және нақты сипатқа ие болған құдайларға айнала-

ды. Осылайша, полидемонизм политеизмге ұласады.

К. Тиле политеистік діндерді де екіге бөледі. Олардың ішіндегі неғұрлым дамымағаны териантропико-магиялық діндер. Бұл діндердің териантропико-магиялық деп аталуының себебі – құдайларды біресе адам, біресе аңдар келбетінде, көбінесе жартылай адам, жартылай аң сияқты бейнелеп, соған сай қасиеттер таңудан. Конфуций реформаларына дейінгі қытай, шумерлер мен аккадтар, дравидтер, көне мысыр, көне вавилон діндері, Алдыңғы Азияның семиттік діндерінің басым бөлігі, көне эллиндік және бастапқы римдік діндер осы сатыда болды [1, 153 б.].

К. Тиле анағұрлым дамыған табиғи діндерге антропикалық немесе жартылай этикалық діндерді жатқызады. Олар анимистік түсініктерді поэтикалық немесе жартылай философиялық мифологияға айналдырып, қайтып өңдейді. Бұл діндердің антропикалық деп аталу себебі, «құдайларды көбінесе немесе тек идеалды адамдар келбетінде елестетеді, дегенмен оларға құдіретті тылсым күш тән деп санайды. Олардың бұрынғы аңдық образдары құдайлардың рәмізі немесе уақытша метамарфозалары ретінде қарастырылады. Оларды жартылай этикалық дейтін себебіміз, біздің мораль туралы түсінігіміз тұрғысынан құдайлар моральдық тіршілік иелері ретінде әрекет етпегенімен, мифтердегі құлықсыздық өткен кезеңдердің сарқыншақтары болып табылады, қайткенде де құдайлар жақсылықты бейнелейді, зұлым рухтарды жеңіп, құқық пен тәртіп үшін күреседі» [1, 154 б.].

Жалпы адамзаттың және сондай-ақ жеке тұлғаның ой-өрісі мен өзіндік санасының кемелденуі қалыптасқан діндер шеңберінен шығып, жаңа дінге бет бұру қажеттілігін туындатады. Дінді реформалау талпынысы барлық жағдайда бірдей табысты бола бермейді. Өйткені, қоғамдық сана бұл реформаларды қабылдауға дайын емес болып шығады. Дегенмен жаңа дінге деген қажеттілік жоғалып кетпейді, бұл қажеттілік шағын діни топтардың немесе діни-философиялық (көбінесе, мистикалық-эзотерикалық) бағыттардың пайда болуына алып келеді. Олардан жаңа дін формалары өсіп шығуы үшін қолайлы алғышарттар қажет. К. Тиле тілімен айтсақ, уақыты жетуі және әсіресе, жаңа діни дүниетаным ұлы діни тұлғаның бойында шоғырлануы қажет. «Қолайлылық үшін этикалық аталған бұл діндерді толықтай этикалық-индивидуалистік деп сипаттауға бо-

лады, сол себепті олардың басым көпшілігін спиритуалистік аян алу діндері құрайды. Олардың этикалық деп аталу себебі олар әлде бір этикалық қайта өркендеуден туындайды, индивидуалистік дейтініміз, мұндай қозғалыстарды жеке тұлға немесе пікірлес адамдардың тұйықталған топтары бағыттап отырады және бастысы олар тұлғалық сананың нұрлануынан (айқындалуынан) пайда болады. Спиритуалистік болатыны олар үстемдік етуші натурдінді құлшылыққа қарсы реакциядан өрбиді. Аян алу діні делінетіні олар осы реформаның негізін қалаушы адамды – ол осы діннің жанқияр насихаттаушысы болсын, Құдайдың Ұлы немесе Құдай адам болсын, – жаңа аянның жаршысы ретінде қастерлейді. Бұл аянның көне құжаттары кейіннен үлкен ұқыптылықпен сақталады және құдайлық беделге ие болады. Оларға тән монотеизм немесе пантеизм (айқын көрініс беруі немесе айқындалмауы мүмкін) олардың этикалық-индивидуалистік сипатынан келіп шығады» [1, 155 б.].

Этикалық діндерді К. Тиле партикулярлық (немесе номистік) және әмбебаптық (немесе мессияндық) деп бөледі. Әмбебаптық діндерді әлемдік діндер деп те атайды. Партикулярлық діндерге реформаланған ұлттық діндер жатады, бұл діндер ұлттық салт-дәстүрмен, мәдениетпен, тілмен және ұлттық институттармен тығыз байланысын сақтап қалады және олардан тысқары таралмайды. Олардың номистік аталу себебі, ұстанушылары оны ұсақ-түйегіне дейін ойластырылған діни-адамгершілік заңдармен байланыстырады. Бұл діндердің қатарына К. Тиле конфуцишілдік пен даосизмді, брахманизм мен зороастризмді, б.з.д. VIII ғасырдағы Мұса заңдарын жатқызады. Оның пайымдауынша, Мұса заңдары және одан шыққан иудаизм келесі кезеңге өтуді қамтамасыз етеді.

Әмбебап діндерге бір ұлттың немесе бірнеше халықтардың шеңберінен шығып, шыққан тегі мен әлеуметтік ахуалына қарамастан барлығына бірдей бағытталған және сол арқылы әлемдік дінге айналуды мақсат еткен діндер жатады. Олар барлық адамзатты құтқаруды ізгі мақсатымыз деп санайды және осы ниеттерін уағыздар арқылы насихаттайды. Сол себепті, олар мессияндық діндер деп аталады. К. Тиленің тұжырымдауынша, бұл діндердің әмбебаптылығы тек сыртқы немесе формальды сипатты емес, олардың әмбебаптылығы осы діндердің даму сатысымен тығыз байланысты. Діндердің бұл тобына ерте христиандық, үнділік буддизм жатады. Үнділік буддизм өз ішінде

бірнеше партикулярлық-этикалық діндерге бөлініп кетеді. Бірақ олардың партикулярлығы этикалыққа қарағанда ритуальдық, діни ілімдік сипатта болады, өйткені олар өздерінің шығу тегінің бір екенін ұмытпайды, өздерін бәріне ортақ құтқарушының есімімен атайды және бір сарынды қасиетті кітаптар мен мәтіндерге сүйенеді.

Тіл мен дін арақатынасын интерпретациялауда К. Тиле мен М. Мюллердің ойлары түйіседі. Тілдік тамыры бір халықтардың діни сенімдері ұқсас келеді. К. Тиленің тұжырымында шығу тегі бір халықтардың тарихи діндері – көне ортақ діннің әртүрлі нұсқалары. Бұл нұсқалардың айырмашылықтары зор болғанымен, олардың ортақ белгілер мен сипаттары да байқалады. Мұндай діндер түбі бір халықтардың әртүрлі ұлттарға бөлінуінің салдарынан пайда болады.

Әмбебапты діндердің әртүрлі секталарға ажырауы және осы секталардан дербес діндердің өрбуі де жаңа діндер тобының қалыптасуына алып келеді. Бұл діндердің ұқсастығы этникалық сипатта емес, бәріне ортақ негізгі діни идеясында көрініс табады, алайда олар бұл идеяны өзіндік көзқарас тұрғысынан түсіндіреді және ғибадат құлшылықтарында айшықтайды.

К. Тиле де М. Мюллер сияқты дін мен тілдер тобының арасындағы байланыстарды алға тарта отырып, семиттік және арийлік діндерді ажыратады. Семиттік діндерді ол теократиялық деп сипаттайды, өйткені оларда Құдайдың адам мен әлемнен құдіреттілігі және трансценденттігі айқын байқалады. Оның құдіреті мен билігінде шек жоқ, ал адам Құдайға сөзсіз бағынып, құлшылық жасауы керек.

Арийлік діндерде құдайдың дүниеде көрініс беруі және адам мен Құдайдың туыстығы идеясы басым болады. Мұнда осы дүние мен о дүниенің арасында айырмашылық пен шек анық байқалмайды, адамдар Құдайға, Құдай адамға айнала алады. Осы себепті, К. Тиле арийлік діндерді теантроптық діндер деп атайды. Екі дін топтары арасындағы айырмашылықтар олардың өз құдайларына және осы құдайларға сиынатындарға беретін атауларында, ғибадат-құлшылықтарында көрініс табады.

Бұл классификацияда бізді қызықтыратыны табиғи және партикулярлы дінде, өйткені, бірінші тақырыпшада айтып өткеніміздей қазіргі заманғы діндарлық біріншіден, табиғатпен тіл табысуға, екіншіден өзінің этникалық тамырлары мен ерекшеліктерін түсінуге ұмтылады. Қазіргі заманғы жаңа пұтшылдық, негізінен осы екі идея мен ізденістің төңірегінде шоғырланады.

Оның ішіндегі әртүрлі бағыттар мен ағымдар – осы екі идеяның әртүрлі пропорциядағы синтезі. Адамгершіліктің жоғарғы формалары, қазіргі заманғы жаңа пұтшылдардың көзқарастарына сай, этикалық-партикулярлық діндерде (оларды ұлттық немесе халықтық деп айтса да болады) терең ұяланған және тек соларда ғана көрініс таба алады. Ал, әмбебапты діндер – басқа халықтарды бағыныштылық ұстаудың бір құралы. Бұл бағытта жаңа пұтшылдық өзіндік дербес құбылыс емес, ол белгілі бір ұлтшылдық дүниетаным мен идеологияның құрамдас бөлігі немесе негізі, іргетасы болып табылады.

Жаңа пұтшылдықтың екінші бағыты адам мен табиғат арасындағы ажыраған байланысты қалпына келтіруге ұмтылады. Олардың діни дүниетанымы анимизм мен спиритизм идеяларына және осылардан туындайтын әртүрлі көзқарастарға негізделеді. Олар осы дүние мен тылсым дүниенің тығыз байланыстылығын, өзара әрекеттесе алатындығын алға тартады. Олар үшін табиғат объектілері – жанды нәрселер ғана емес, сонымен қатар бәймәлім күштің, құдіреттің көзі. Бұл бағыттағылар тау мен тастың, күн мен айдың, су мен жердің қуаты және сондай-ақ қасиетті аруақтар мен киелі заттардың көмегімен адам болмысының қайшылықтарын шешуге талпынады. Мұнда жаңа пұтшылдық таза күйінде, яғни белгілі бір идеологияның құралы немесе негізі ретінде емес, өзінің шынайы мәні мен мазмұнына сай көрініс береді.

Жаңа пұтшылдықтың үшінші бағыты біздің пікірімізше, адамның өз болмысын түсінуге, өз менінің жұмбағын шешуге талпынысынан туындайды. Адамдардың барлығын бірдей әмбебапты әлемдік діндердің немесе ұлттық-этикалық діндердегі антропологиялық, антропогенездік көзқарастары қанағаттандыра алмайды. Адам әрқашан өз жаны мен рухына, болмысы мен бітіміне жаңаша көзқарасты қажет етеді. Жан мен тәннің, рух пен материяның өзара байланысы мен өзара тәуелділігі адамзатты ерте замандардан бері ойландырып келеді. Қазіргі пұтшылдық та осы мәселеден тыс қалмай, адам болмысының сырын ашуға талпынады. Бұл талпынысында ол осы кезге дейін дамытылған білімдерді синтездеп, адам туралы жаңа көзқарасты қалыптастыруға талпынады. Адамның рухында орасан зор қуат жасырынған, алайда өзі туралы бұрмаланған түсініктер мен елестер оның шығармашылық қабілеті мен мүмкіндіктерін жүзеге асыруына мұрсат бермейді. Ерте заманғы мифологиялық, діни

және философиялық идеяларды қазіргі заманғы ғылыми жетістіктермен сабақтастыра отырып, жаңа пұтшылдық адам туралы жан-жақты, терең түсінікті қалыптастыруға ұмтылады. Ол ғылыми танымның рациональды-логикалық және эмпирикалық біржақтылығын иррациональды-интуитивтік элементтермен толықтыруға талпынады. Жаңа пұтшылдық белгілерін қазіргі заманғы дианетика немесе саентология, трансцендентальды медитация, Карлос Кастанеданың ілімі, соңғы өсиет шіркеуі сияқты дәстүрден тыс дін ағымдарынан, XX ғасыр басындағы теософия, антропософия тәрізді діни-философиялық бағыттардан кездестіруге болады.

Табиғатпен тұтасу, онымен үйлесімді өмір кешуді насихаттайтын діндер де архетиптік табиғаттың өзіне құдайылық құдірет таңатын, оның табиғатта таралғандығы туралы көзқарастарға, яғни тұрпайы пантеистік идеяларға негізделеді. Мұндай ұстанымдарды біз Порфирий Ивановтың «Детка» (қаз. «Балақай») ілімінен де кездестіреміз. «Табиғат біздің анамыз. Ол бізді туды, бізді өмір сүру үшін жарыққа шығарды. Жарыққа шығарғаны үшін біз оны анамыздай қастерлеуіміз керек. Ал біз оған сенбейміз. Табиғатта бәрін істей алатын күш бар екенін түсінгіміз де келмейді... Табиғат өзі жаратады, өзі өз күшімен қиратады. Табиғаттың қозғаушы күштері өзгермейді, оларды ешкім өзгерте алмайды. Табиғаттан қуатты ештеңе жоқ» [3].

Байқап отырғанымыздай, Порфирий Иванов ілімі К. Тиле классификациясындағы табиғи діндеріне тән түсініктер мен архетиптерді жаңғыртады және сол арқылы адам бойындағы (адам табиғаттың туындысы және ажырамас бөлігі болғандықтан табиғатқа тән күштер мен қабілеттер оған да тән) мүлгіген және ұмытылған қуат көзін ашуға ұмтылады. Бұл сипаттар әртүрлі көрініс беруіне қарамастан осы типтегі барлық діни ілімдерге ортақ болып табылады. Порфирий Ивановтың және осы тәрізді ілімдерді индивидуальды-этикалық діндердің қатарына қосуға болады. Ол өз ілімін «Балақай» деп атай отырып, адамның табиғаттың перзенті екенін және өзінің өмірі мен болмысының мәнін тек табиғатпен үйлесімді тіршіліктен ғана таба алатынын алға тартады. Табиғаттан жаттанған, өзінің табиғи тіршілік аясынан алшақтаған қазіргі техногенді өркениет жағдайында бұл ілім де адам жаны мен тәнінің тұтастығы мен үйлесімділігін қамтамасыз етудің бір парадигмасы ретінде қарастырылатыны рас.

Теософия, антропософия, Агни Йога сияқты оккульттік-мистикалық ілімдерді көне арийлік теантроптық діндердің қайта өңделген (бірінші кезекте, қазіргі заманғы ғылым жетістіктерін ескере отырып) жаңа форматтағы көрінісі ретінде қарастыруға болады. Олардың барлығына тән ортақ сипат адамның жасырын рухани күштері мен қабілеттерін ояту және жетілдіру арқылы құдайылық кемелділікке жету. Бұл ілімдер теантроптық идеялар мен түсініктерді заман талабына бейімдей отырып, адам мен әлем, тән мен жан және рух қатынасы туралы жаңа көзқарасты қалыптастыруға ұмтылады.

Заттарды қастерлейтіндер (вещесвятцы немесе вешетворцы) – әртүрлі бұйымдар жасап, олардың адам жанының жай табуындағы маңызын насихаттайтындар. Олар заттарды жай материалдық нәрсе деп емес, шығармашылық ізденіс туындысы ретінде қарастырады. Олардың түсінігінде зат рухани шығармашылықтың сығымдалған көрінісі. Яғни кез келген заттан немесе бұйымнан олар рухани қуат пен қабілеттің нышанын байқайды. Зат жасау құдайлардың дүниені жарату актісінің кішкентай көшірмесі ретінде қарастырылады. Шектен шыққан затқа табыну оны дүниеге әкелген адамға құдайылық сипат таңуға алып келеді. Қазіргі әлемде «брэнд» ұғымы кең таралған. Брэндті тұтынушылық қоғамдағы неофетишизмнің бір көрінісі ретінде қарастыруымызға болады. Брэнд – оны иеленген адамның әлеуметтік статусының белгісі. Әрине, кез келген адам сапалы зат немесе бұйым пайдалануға талпынады және оны адам табиғатының заңдылығы деп те қарастыруға болатын шығар. Бірақ, қазіргі қоғам брэндті ерекше құндылық ретінде бағалайды. Брэндке қол жеткізуді адам (көп жағдайда, жас жеткіншектер) ситуативтік мақсат, ал оған қол жеткізуді жетістік деп қарастырады. Брэнд өмір сапасының көрсеткіші, адам бақыты мен өзін сезінуінің ажырамас бөлігі ретінде бағаланады. Бұл «ақша – құдай, нарық – дін» деген ұстанымның үстемдігіне алып келуі әбден мүмкін. Қазіргі кезде, кішкентай мүсіндер немесе үй ішіндегі жиһаздардың белгілі бір ретпен орналасуы адамның өміріне, тағдырына ықпал етеді деп сенетіндерде аз емес. Ақша шақырамын, байлыққа кенелтемін деп адамның жақсы өмір сүруге, бақытты болуға деген арманын өз пайдасына асыруға талпынатын әртүрлі көріпкелдер, экстрасенстер неофетишизм жағдайындағы қоғамның кең таралған феноменіне айналып барады. Өкініштісі, адам өз мүмкіндіктері мен қабілеттерінен гөрі,

осындай алаяқтардың айтқанына сеніп, уақыты мен қаржысын солардың қалтасына құйып, құр алақан қалып қоятыны. Батыс әлеуметтанушыларының айтуынша, қазіргі адам көп еңбектенбей, маңдай терін төкпей әлдебір ғажайып семинар-тренингтердің көмегімен тез табысқа жетістікке жетуге ұмтылады. Сөйтіп, алаяқтар мен неошамандардың жемтігіне айналады.

Неофетишизм көріністерін қазіргі коммерциялық секталардан да байқауға болады. Ресей сектатанушысы В.Ю. Питанов пирамидалық құрылымды және коммерциялық идеологияға негізделген ұйымдарды солардың қатарына жатқызады. Автордың айтуынша, мұндай ұйымдардың әрекетіне мистикалық рең тән.

Олар мысалы, «ғажайып өнімнің» көмегімен адамзатты семіздіктен құтқарамыз деп жар салады. Ұйым мүшелерінің қалған қоғамға қатысты элитарлығы насихатталады» [4].

Сонымен, неофетишизм заттарға әлдебір қасиетті таңу арқылы оған адам өміріндегі мәнділік сипат беруге ұмтылады. Адам өмірдің мазмұндық сапасын осы заттармен байланыстырады. Заттардан қол үзу немесе оны иелену мүмкіндігінен айырылу адам психикасына салмақ салады. Ол өзін кемшіл сезінеді, қоршаған орта ол үшін сүрең болып көрінеді. Мұнан туындаған рухани күйзелістер адамның деградациялануына, құндылық бағдарынан айырылуына алып келеді.

Әдебиеттер

- 1 Классики мирового религиоведения. Антология. – Т.1 / пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.
- 2 Фридрих Макс Мюллер. Введение науку о религии. – М.: «Высшая школа», 2002. – С. 52-53.
- 3 Учение Порфирия Иванова «ДЕТКА». <http://newgoal.ru/uchenie-porfiriya-ivanova-detka>.
- 4 Питанов В.Ю. Введение в сектоведение. – М.: «Омега», 2006. – С. 16.

References

- 1 Klassiki mirovogo religiovedenija. Antologija. – Т.1 / Per. s angl., nem., fr. Sost. i obshh. red. A.N. Krasnikova. – М.: Kanon+, 1996. – 496 s.
- 2 Fridrih Maks Mjuller. Vvedenie nauku o religii. – М.: «Vysshaja shkola», 2002. – 52-53 bb.
- 3 Uchenie Porfiriya Ivanova «ДЕТКА». <http://newgoal.ru/uchenie-porfiriya-ivanova-detka>.
- 4 Pitanov V.Ju. Vvedenie v sektovedenie. – М.: «Omega», 2006. – С. 16.

Ержан Қ.С., Махмет М.

**Қытай қазақтары
мәдениетіндегі ислам
құндылықтары**

Діннің қоғамда атқаратын негізгі функцияларының бірі – мәдениет тарату қызметі. Бүгінгі қазақ философиясы – қазақ дүниетанымы мен ислам құндылықтарының тоғысқан биігі. Исламның Қазақ даласына түбегейлі орнығуы VIII ғ. орта шеніндегі Тараз қаласының маңындағы араб әскербасы Зияд ибн Салих пен қытай қолбасшысы Гао Сяньжи (Gaoshanzi) арасында бірнеше күнге созылған Ахлах шайқасында арабтардың жеңіске жетуі айтарлықтай ықпалын тигізді. Қытай әскері күйрей жеңіліп, Жетісу мен Шығыс Түркістан азат етіледі. Араб әскерінің бұл жеңісі Орта Азия жерінде ислам діні мен мәдениетінің орнығуының бастауы еді.

Әлемдік қазақ қауымдастығының бір бөлшегі саналатын Қытай Халық Республикасында өмір сүріп жатқан қандастарымыздың діни жағдайы мен діни мәдениетін саралау бүгінгі күннің басты тақырыбы. Себебі, толыққанды қазақ мәдениетін түсіну шеттегі қазақтардың қоғамдық, саяси, діни жағдайын түсінбей шешілуі мүмкін емес.

Бұл мақалада қытайдағы қазақ халқына исламның таралуы мен ислам құндылықтарының сол өңірдегі қазақтардың тұрмысы мен мәдениетіне көрсеткен ықпалы жөнінде қысқаша тарихи дінтанулық талдау жасалынады.

Түйін сөздер: ислам, дін, мәдениет, Шығыс Түркістан, Қытай.

Yerzhan K., Makhmet M.

**Islamic values in the culture of
Chinese Kazakhs**

One of the pressing problems of today – the condition and culture and Islamic religion of Kazakh Diaspora in the People’s Republic of China, which is part of the global community of Kazakhs. To understand the culture of the Kazakh people need to learn and understand the socio-political and religious situation of the Kazakh Diaspora.

This article provides a brief historical analysis of the spread of Islam and its influence on the culture and way of life among the Kazakh Diaspora in China

Key words: Islam, religion, culture, East Turkestan, China.

Ержан К.С., Махмет М.

**Исламские ценности
в культуре китайских казахов**

Одна из острых проблем на сегодня – состояние и культура исламской религии казахской диаспоры в Китайской Народной Республике, являющейся частью мирового сообщества казахов. Чтобы понять культуру казахского народа, надо изучить и понять общественно-политическое и религиозное положение казахской диаспоры.

В этой статье проводится небольшой исторический анализ распространения ислама и его влияния на культуру и быт среди казахской диаспоры в КНР

Ключевые слова: ислам, религия, культура, Восточный Туркестан, Китай.

ҚЫТАЙ ҚАЗАҚТАРЫ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ИС- ЛАМ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ

Мәдениет сөзі қазақтың сөздік қорына латынның *Cultura* – өңдеу, егу деген сөзінен енген. Бұл табиғат объектісіндегі адамның әрекеті арқылы жасалатын өзгерістер деген мағынаны білдіреді. Бұл сөзде адам еңбегінің ерекшелігі, оның адамның іс-әрекетімен байланыстылығы, адамның және оның қызметінің бірлігі негізделген. Кейіннен «мәдениет» деген сөз жалпылық маңыз алды, адам жасағанның бәрін де «мәдениет» деп атады. Осы ұғымда мәдениеттің мазмұнды белгілері, түсінігі көрсетілді. Мәдениет – адам жасаған «екінші табиғат».

Мәдениет – жеке адамның өмір сүру мақсаты мен құндылық жүйесі, адамның өмір сүрген ортамен қарым-қатынасы. Ол – өзара қарым-қатынас нәтижесінде қалыптасатын ерекше құбылыс.

Ал, дін дегеніміз жалпы исламдақ көзқарас бойынша, Алла Тағаланың Пайғамбарлар арқылы ақыл иелеріне жіберген илаһи заңдар жиынтығы екені баршаға аян.

Дін, тіл, өнер, тарих және әдет-ғұрыптан бір ұлттың болмысын анықтайтын өзіндік мәдениеттің қалыптасатыны белгілі. Ислам дінін ұстанатын этникалық топтардың бір құрамы болып саналатын қазақ ұлтының мәдени құрылымы күрделі. Ол – түрлі көне мәдениеттер мен діндердің өзара ықпалдасуы мен қосылу нәтижесінде пайда болған рухани феномен [1, 3-б.]. Бұл қазіргі таңда біз «Қытай қазақтары» деп атап жүрген топқа да тән ерекшелік.

Әлемдік қазақ қауымдастығының бір бөлшегі саналатын Қытайдағы қазақтардың тұрмыс-тіршілігі, мәдениеті мен болмысы күрделі зерттеуді талап ететін үлкен процес.

Жалпы, Қытайдағы қазақ қоғамының қалыптасуы бірнеше кезеңдерден сипатталады.

Бірінші кезең: XVI ғасыр мен XVIII ғасырдың аралығы. Бұл кезеңде Жетісу, Тарбағатай аудандарындағы жерлер қазақ халқынан қазақ-ойрат соғысынан кейін тартып алынды. Нәтижеде орта және ұлы жүз қазақтарының үйреншікті көшіп-қону жерлері өзгерді.

Екінші кезең: 1757 жылы Цин империясының Орта Азия аймағында алғашқы Қытай жасақтары құрылып, Қазақ әскерінің көмегімен Жоңғар хандығын талқандағаннан кейін өз үлесін сұраған қазақтарға Қытай мемлекеті өз күшімізбен жа-

уды жеңдік деп, қазақтарға жер бермей қояды. 1767 жылдары Қытай әскерімен болған көптеген қақтығыстардан кейін қазақтар Іле мен Алтай аймағындағы кейбір жерлерді қайтарып алады. Кейінгі жылдары ұлы жүздің біраз бөлігі Іле өзенінің аймағына келіп, Қытай императорының хандығын мойындаса, қалған бөлігі 1850 жылға дейін тәуелсіз болып тұрып, кейін Ресей империясының құрамына енеді.

Үшінші кезең: 1860 жылғы Ресей-Қытай мемлекеттер арасындағы Пекин келісім шарты, 1864 жылғы Шәуешек хаттамасы, 1870 жылғы Тарбағатай Демаркациондық (анықталған шекараларды арнайы белгілермен бөлу) хаттамасы, 1879 жылғы Ливидийск келісім шарты, 1881 жылғы Петербург келісім шарттарына қол қоюмен байланысты.

Аталмыш хаттамалар мен келісім шарттарға қол қойылғанымен, қазақ халқының пікірімен санаспай осы аудандардағы қазақ халқы мен жерлері екі мемлекет арасында зорлықпен бөлінген болатын.

Осылайша екі державаның баса билеуінің әсерінен, тарих сахнасына қазақ диаспорасы мен ирредентасын (өз ұлтының басым бөлігі өмір сүріп жатқан мемлекетпен шекаралас аймақта тұратын этникалық азшылықты білдіреді) қамтыған, Қытай Халық Республикасының азаматтығындағы Қытай қазақтары деген атау пайда болды.

Қытай қазақтары орналасқан Қытайдағы осы өңір қазіргі таңда Шығыс Түркістан өңірі немесе Шыңжаң (XinJiang – жаңа өңір) деп аталады.

Шығыс Түркістан қазіргі Қытай халық Республикасының батыс солтүстігіне орналасқан Шыңжаң (Шинжияң немесе Цизнзияң) ұйғыр автономиялы районын көрсететін тарихи жағрапиялы атау. Ол Тянь-Шан тауының екі қапталында көсіліп жатқан – терістігі Жоңғар даласы, оңтүстігі – Тарымкеңістігі немесе Қашқария деп аталатын кең байтақ өлке. Жалпы жер көлемі бір миллион жеті жүз он мың шаршы шақырым. Шығысы – Қытайдың Гансу өлкесімен, батысы – Қырғызстанмен, Тәжікстанмен, терістігі – Қазақстанмен, Моңғолиямен, оңтүстігі – Тибетпен және Ауғанстанмен шекаралас. Ауа-райы қоңыржай, жер бедері таулы, көгалды, шөлді, қара топырақты өлке. Жерінің ең көп көлемін Такламакан және Гоби шөлдері алып жатады. Халқы он миллиондай. Негізгі халқы ұйғырлар 7 миллион, қазақтар бір жарым миллионнан астам. Моңғол, қырғыз, татар, өзбек, дүңған, тәжік, сібе, солан, орыс, қытайлар болып, барлығы бір жарым миллиондай. Халқының тіршілік негізгі

мал бағумен, жер өңдеумен, бау-бақша өсірумен, ұсақ қолөнерімен – маға-шекпен, кілем тоқумен шұғылданады.

Ислам діні – Шығыс Түркістандағы сенетін халық саны көп, таралу көлемі кең, қоғамдық әсері ең жоғары дін. Бұл өңірде Ислам дініне сенетін қазақ, ұйғыр, қырғыз, өзбек, тәжік, татар, дүңген қатарлы 10 ұлт бар болып, саны 10 миллионнан асады. Бұл Шығыс Түркістан халық санының 50 пайызынан артығын ұстайды. Ислам мәзһабтарынан сүнниттік, Шииттік бағыттары және діни сенім жүйесі жағынан суфизм бағыты сақталынған. Сүнниттік бағыт тәжіктерді қоспағанда, бүкіл Шығыс Түркістан мұсылмандарының 90 пайызын ұстайды. Шииттік бағыттың Шығыс Түркістан өңірінде екі тармағы болып, тәжіктер Исмаилия мәзһабына, бір бөлім ұйғырлар он екі имам мәзһабына сенеді. Суфизм бағытының Нахшбандия тарихаты көбінесе дүңген халқы арасында көбірек таралған. Қазақ халқы Шығыс Түркістан аймағының әр бұрышына таралып қоныстанса да бүкіл халық сүнниттік бағытты, діни сенім жағынан Ханафи мәзһабын ұстанады.

Шығыс Түркістан өңірі ежелден бері алуан түрлі діндер аралас таралған өңір. Тарихтағы діндер мейлі қалай дамып өзгерсе де, алуан түрлі діндер қатар өмір сүрген жағдайда ешқашан да түбірлі өзгерістер болмаған. Шығыс Түркістандағы діндердің тарихына тоқталғанымызда, алдымен осы діндердің даму барысындағы бірнеше маңызды кезеңдерді түсініп алуға тиіспіз.

Бірінші кезең, байырғы діндер кезеңі. Өңірде әуелде ең алғашқы тұрғындары жаратқан діни нанымдар, сондай-ақ осы байырғы нанымдардың дамуы нәтижесінде қалыптасқан шаман діні аса кең көлемде таралды. Бұл кезең байырғы замандардан бастап, жаңа эрадан ілгергі IV ғасыр тұсында кірме діндердің таралып жетуіне дейін жалғасты.

Екінші кезең, будда дінін негіз еткен алуан діндер қатар өмір сүрген кезең. Бұл кезеңде, будда дінінен тыс, тағы да байырғы діндер (шаманизмді өз ішіне алған), зороастрлық, дао-жяу, манихейзм және несториан қатарлы діндер болды. Мұндай құрылым ислам дінінің таралып жетуіне дейін мың жыл шамасында жалғасты.

Үшінші кезең, будда діні мен ислам діні негізгі орынды иелеген алуан діндер қатар өмір сүрген кезең. Бұл кезеңде, ислам діні хотандағы діни соғыстар арқылы буддизм күштерін оңтүстік Шинжияң өңірінен ығыстырып шығарып, оңтүстік Шинжияң ислам дінін негіз ет-

кен, солтүстік Шинжияң будда дінін негіз еткен ауқым қалыптастырды. Бұл кезеңнің алғашқы мезгілдерінде алуан түрлі діндер не- дауыр көркейіп, соңғы мезгіліне жеткенде ора- сан өзгерістер туылды. Ислам дінінің халықтар арасында кеңінен таралуы нәтижесінде, зоро- астризм, несториандық, манихейзм қатарлы діндердің ықпалы біртіндеп әлсірей баста- ды. Мұндай құрылым алты ғасыр шамасында жалғасты.

Төртінші кезең, ислам дінін негіз еткен алуан діндер қатар өмір сүрген кезең. XVI ғасырдың басында, ислам діні шығыс Шағатай қағандығының зор күшпен жалпыластыруының нәтижесінде будда дінінің орнын басып, бүкіл Шығыс Түркістан өңіріндегі негізгі дінге айнал- ды. Бұл кезеңде, көп санды ұлттар мен ұлыстар ислам дінін қабылдағандықтан, осы ұлттардың бұрын ұстанып келген зороастр, манихейзм, несториан қатарлы діндері біртіндеп жойы- ла бастады. Будда, даужяу діндері тек қытай ұлтының арасында ғана сақталып қала берді. XVII ғасырдың басында, ойрат моңғұлдары тибет буддизмін қабылдаған соң, будда діні солтүстік Шинжияң дами бастады. Мұнан кейін, христиан, католик, православия қатарлы діндер Шығыс Түркістанға іркес-тіркес таралып жетті. Сонымен Шығыс Түркістанда ислам дінін негіз етіп, алуан діндер қатар өмір сүрген құрылым қалыптасып, күні бүгінге дейін жалғасты [2].

Зерттеу түйінімізге байланысты, біз Шығыс Түркістан өңіріне ислам дінінің таралуы мен исламның Шығыс Түркістан мұсылмандарының тұрмыс-тіршілігіне ықпалы жөніндегі төртінші кезеңді бөлек қарастырайық.

Ислам діні әлемдік діндер ішіндегі ең соңғы, ең жас дін. Біз буддизм мен христиан дінін құл иеленушілік кезең формасына қалыптасқан және орта ғасыр жағдайына үйлескен діндер деп қарасақ, ислам діні орта ғасыр мәдениетінің түпнұсқасы ретінде өмірге келген және дамыған дін деп қарауға болады. Будда және христиан діндері өздерінен бұрынғы дін және мәдениет формалары негізінде өмірге келіп, буддалық және христиандық мәдениет форма- сын қалыптастырса, ислам діні өзгеше болған дін және мәдени құндылықтардың исламға тиімді жақтарынан пайдаланып, толық ислами ғылым, тұрмыс формасы мен мәдени жаңаруды барлыққа келтірген. Европа мәдениетінің қайта гүлденуінің негізін қалаған да ислам діні болғаны жасырын емес.

Ислам діні алғашында тек діни мәдениет немесе хақты жалғыз деп тану формасында

барлыққа келген болса, Аббасидтер халифаты кезінде пайда болған «шығыс мәдени оянуы» арқылы 9-12 ғасырларда жаңа бір әлемдік тари- хи сипаттағы ислам мәдениетін қалыптастырып шықты. Онда діни мәдениеттен басқа, Ислам шариғаты, Ислам сәулет өнері, Ислам әдебиеті, араб жазуы және каллиграфиясы, сондай-ақ, ислам мәдениеті құрамындағы философия, медицина қатарлы жақтардан көрініс тапты. Ислам мәдениеті өзіне тән діни және тарихи ерекшеліктерден тыс, адамзат мәдениетінің ерте заманғы жалпы жетістіктеріне уәкілдік ете оты- рып, әлемдік құндылықтар жаратты.

Ислам діні Омая халифаты тұсында (661- 750) Орта Азияға әсер ете бастады. Тарихи деректерде жазылуынша, Орталық Азия мен Шығыс Түркістан өңіріне исламның енуі VII- VIII ғасырларға жатқызылады. Алғашқы араб дін таратушылары 670 жылдардан бастап келе бастаған. VIII ғ. басында Орталық Азияда дін тарату қозғалысының жандануы байқалған. Арабтардың Орта Азиядағы көшпелі халықтарға исламды таратуға кірісуі алғашқы кезде Хашим халифа тұсында (624-743) болды деп көрсетіледі [3, 68 б.].

Исламның түбегейлі орнығуына VIII ғ. ор- тасында, 751 ж. Тараз қаласының маңындағы араб әскербасы Зияд ибн Салих пен қытай қолбасшысы Гао Сяньчжи (Gaoshanzi) арасын- да бірнеше күнге созылған Атлах шайқасында арабтардың жеңіске жетуі айтарлықтай ықпалын тигізді. Қытай әскері күйрей жеңіліп, Жетісу мен Шығыс Түркістан азат етіледі. Араб әскерінің бұл жеңісі Орта Азия жерінде ислам діні мен мәдениетінің орнығуының бастауы еді.

Бұл аймақ әртүрлі діндердің тоғысқан жері болғандығына қарамастан ислам дінін тара- ту бейбіт түрде жүріп жатты. Ұлы Жібек жолы көпшілік діндер, солардың ішінде христиандық (көпшілігі несториандық пен яковшілер), буд- дизм, зороастризм діндері үшін қолайлы аймақ болды. Далалы өңірде тұратын түркі халқы тәңіршілдікті ұстанды. Тұрғылықты халық ара- сына ислам еш зорлық-зомбылықсыз бейбіт жолмен таралды.

Тәңір тауының батысына орналасқан Қара- хандар мемлекетінде 935 жылы сұлтан Сатұқ Бұғрахан бірінші болып ислам дініне кірді, ол билікті қолына алғаннан кейін ислам дінін са- яси тәсіл арқылы зор күшпен жалпыластырды, Қашқар мен Атұшты Шығыс Түркістан өңірінің ислам діні орталығына айналдырды. 960 жылы ислам діні мемлекеттік дін деңгейіне көтерілді. Араб тарихшысы Ибн әл-Әсир «нижраның 349

жылы (960 жылы) 200 мың үйлі (шатырлы) мәлім бір түрік халқы ислам дінін қабылдады» деген. Бұл деректің Жетісу немесе Шығыс Түркістан өңірі екенінде күмән жоқ. Осы деректерге сүйене отырып, 960 жылдан бастап, ислам діні Шығыс Түркістан аймағына кеңінен таралған деп айтуға болады [4, 35 б.].

Осылайша қытай қазақтары арасындағы ғалам жаратылысы, адамның бұл өмірге келгендегі міндеті жөніндегі көне наным-сенімдердің орнын Алланың құдіреттілігі мен сипаттарын дәріптейтін, адамның мұсылмандық міндеттерін анықтайтын иманға негізделген жаңа исламдық сенім жүйесі алды.

Он неше ғасыр уақыт көлемінде ислам діні қытайдағы қазақ халқының тұрмыс-салты мен мәдениетіне зор әсерін тигізді. Бұл туралы философия ғылымдарының докторы, профессор С. Нұрмұратов өз еңбегінде: «Қазақ жеріне келген мұсылмандық бағыт исламның суниттік ағымындағы ханафиттік мазһаб болып табылады. Ислам өзінің көп ғасырлық тарихында әлеуметтік дүниенің көптеген саласына еңдей алатын ерекше рухани құбылыс екенін танытты», – деп көрсетеді [5, 75-б.].

Кеңестік, отандық ғалым М.С. Орынбековтің пікірінше, Адамның теңдігі мен еркіндігін, өмірдегі әділеттілік пен қайырымдылық құндылықтарын уағыздаған мұсылман діні – еркіндік және бауырмал түркілердің дүние танымына тең келеді. Сөйтіп, мұсылман бейнесі халықтың басым көпшілігі үшін өте тартымды болды. Ислам халықты ұйыстырушы және алда тұрған міндеттерді шешу жолында халықты жұмылдырушы негізге айналады. Ислам жоғарғы биліктің басындағылардан бастап, төмендегі кедейлер мен жарлы-міскіндерді қамтыған әрбір әлеуметтік таптың, яғни бұқараның жүрегі мен ақыл-ойын баурап алады [6, 252 с.].

Осы тұрғыда қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде діннің алатын орны ерекше. Өйткені, дін өткен тарихи дәуірлердегі мәдениеттің барлық салаларын қамтиды. Орта ғасырда мұсылман мәдениетінің дамып-өркендеуіне түркілердің қосқан үлесі аз болған жоқ. Ислам дінінің ортағасырлық түркі әдебиетіне тигізген әсері сол заманда өмір сүрген ақындардың шығармаларында көрініс тапқан. Сондай-ақ дәстүрлі түркілік дүниетаным өзінің болмысын бүгінгі таңда да синтез немесе симбиоз түрінде сақтап келген [7].

Ислам дінінің қазақ даласына бейбіт таралуының себебі, ислами құндылықтардың қазақтың ежелден келе жатқан ұлттық дәстүрімен

сәйкес келуінде жатыр. «Үлкенге құрмет – кішіге ізет», «жетімін жылтпау, жесірін қаңғыртпау», «үлкен тұрып, кіші сөйлегеннен без», «біреудің ала жібін аттамау» секілді көптеп кездесетін халық даналығының аят-сүрелермен, хадис-шарифтермен сәйкес келуінде жатыр. Ислами құндылықтардың ұлттық болмысына терең сіңуіне байланысты, қазақ халқында таза, саф қазақы мәдениет қалыптасты.

Қытай қазақтарының мәдениетіне Ислам дінінің ықпалын төмендегідей бөліп қарастыруға болады. Олар:

– *Ислам дінінің қазақтар арасында жалпы беттік таралуы нәтижесінде, Араб әдебиеті мен мәдениеті де еңдей кіріп, қазақ жыраулары Құран Кәрімде баяндалған түрлі оқиға желісі негізінде өзіндік ерекшелігі бар шығармалар жазған.*

Мұның мысалы, Жүсіпбек қожа Шайхисламұлы (1857-1937) 1899 жылы Қазан баспасында «Қисса-и хазірет Жүсіп ғалейссалам мен Зылиқаның мәселесі» атты шығармасы. Сондай-ақ, атақты ақын, дін ғұламасы Ақыт қажы Үлімжіұлының «Ахуал қиямет» (насихат толғау) (Қазан, 1908), «Шұғайып» қатарлы өлеңдерін жатқызуға болады. Бұл өлеңдерде Құран Кәрімде баяндалған қиямет ахзуалы мен Құрандағы Шұғайып пайғамбар оқиғасы баяндалған. Ақындар бұл шығармаларының бәрінде Алланы ұлықтап, пайғамбарға салауат айтып отырған. Мысалы, Ақыт Үлімжіұлы өлеңінде:

Алланың сен ісіне.

Алланың аты айтылсын

Әрбір қылған ісінде» [8, 406 б.].

– *Араб жазуы негізіндегі төте жазу әліпбиі қалыптасты.*

Араб жазуы қытай қазақтарының күні бүгінге дейінгі жазу стилі болып келеді. X-XI ғасырларда ислам дінінің қазақ даласына таралуы бұрын осы өңірлерде таралып келген көне түркі (орхон) және көне ұйғур жазуын ығыстырып, араб жазуы үстемдік орынға өтті. Қазақ жазба мұраларының көпшілігі араб әліпбиі арқылы біздің заманымызға жетті. Мысалы, «Гулистан би-т-Турки» (Сайф Сараи), «Диуани лұғат-ат-Түрк» (Махмұд Қашқари), «Құтадғу біліг» (Жүсіп Баласағұн), «Нибат-ул-хақаиқ» (Ахмет Иүгінеки), т.б. шығармалар. Алайда араб әліпбиінің өзіндік қиындықтары болды. 1912 жылы А.Байтұрсынов араб әліпбиіне негізделген қазақ жазуына алғаш өзге-

рістер жасады. Ол қазақ тілінің басқа түркі тілдерінен ерекшелігін анықтап, ұлттың өзіне тән дыбыстарын белгілейтін таңбаларды енгізді. Байтұрсынов емлесі қазақ қазуы тарихында «жаңа емле» («төте жазу») деп аталып, халықты сауаттандыруда ірі бетбұрыс жасады. Емле 1913 жылдан бастап мұсылман медреселерінде, 1929 жылға дейін кеңестік мектептерде қолданылды. Кеменгер, қоғам қайраткері, ұлт ұстазы Ахмет Байтұрсынов жасаған араб жазуынан өзгертілген «төте жазу» қытайдағы біржарым миллион қандасымыздың төл жазуына айналып, олардың әлеуметтік мәдени-ағарту жұмыстары үшін үлкен қызмет атқарып отыр.

– *Ислам діні таралғаннан кейін қазақтар арасында діни оқу басталды.*

Кейінгі дәуірлерде бұл өңірді билеген Кидандар, Монғолдар барлық діндерге бірдей көзқараста болды. Сол себепті де Шығыс Түркістан өңірінде ислам діні будда дінімен бірге дамып отырды. Монғол жорығынан кейін, Шығыс Түркістан мен Мауреннахырдың басым бөлігі Шағатай ұлысына тәуелді болды. Осы аумақтағы ұлттар мәдениетінің өзара тоғысуы нәтижесінде Шағатай кітаби тілі жарыққа шықты. Әлішер Науаи қатарлы ақындардың еңбектері арқылы шағатай тілі кемелденген әдеби тіл деңгейіне көтерілді және жалпы халық тілі ретінде қолданылған. Бұған Ибн Әлидің «Қыпшақ кітабы», «Нахжұлы-Фарадис» еңбектері, Дүрбектің «Жүсіп-Зылиха» деген шығармасы, Саиф Сарайдың «Гүлістан Ибн түрік» атты еңбегі мысал бола алады. Орта Азиялық ғалымдар Мұхамет Хайдар Дулати, Шах Махмұт Жорас еңбектері шағатай тіліне аударылып, халық арасына тараған. Бұл үрдіс манжурлік Цин патшалығына қараған мезгілде де өз жалғасын тапты [9, 155 б.].

Діни оқу жүйесінің қалыптасуы, медреселерде Араб, Парсы, Шағатай тілдерінің оқытылуының әсері арқылы өңірдегі мұсылман ұлттардың сөздік қорына жаңа сөздер ене бастады. Мысалы: Алла, парыз, иман, намаз, имам, шарифат, бейіс, жаһаннам сияқты діни сөздерден тыс, мәдениет, әдебиет, ақиқат, бакыт, дүние, табиғат, ғылым, кітап т.б., әлеуметтік сөздер көп болды [10, 41 б.].

Қытайдағы қазақтар өздерінің ұлттық ерекшелігін, тілін, дінін және дәстүрлі мәдениетін сақтап қалудың бірден-бір жолы– ұлттың оқу-ағартуды дамыту деп білді. Осы білім беруді діни оқу-ағартудан бастады [11, 251 б.].

Осылайша қытайдағы қазақтар оқу-ағарту жүйесін, білім беру ісін алғаш діни оқу-ағартудан

бастады. Қазақтардың көшпелі салтына сәйкес, молда жалдап, бір рудың немесе бір ауылдың балаларын басын қосып, қыс мезгілінде оқыту – сол кездегі негізгі оқу жүйесіне айналды [12, 96 б.].

1827 жылы Алтай молдалары арасында беделді Мұхамет Момын (оқымысты Шаһи Мансур ұлы) Алтайдағы Қожамжар төре ауылында төре бейіті деген жерден үй салып, жанынан медресе ашып, бала оқытады. Кейіннен бұл медресенің орнына мешіт салдырады. Оның сыртқы көрінісіне қарап халық «сары мешіт» деп атап кетті.

Мұхамет Момын атқарған қызметтерінің арқасында қазылық қызметіне көтеріледі. Осылайша Алтайда тұңғыш ислами үкім шығаратын қазылық билік жүйесі орнайды [10, 25-26 б.].

Тарихшы, ғалым Қабимолла Мәнжібаевтың «Қазақ оқу-ағарту тарихынан қысқаша деректер» деген еңбегінде: «Шығыс Түркістандағы қазақтар мекендеген өңірлерде медреселі мешіттер ХІХ ғасырдың екінші жартысының соңынан бастап салына бастаған. Бұған Алтайдың Сары терек деген жерінде 1870 жылы салынған «Жота қажы» медресесін айтуға болады. 1920 жылы Іле ауданында «Токжан» медресесі салынған», – деген дерек кездестіреміз [9, 168 б.].

Уақыт өте келе діни білімге сұраныс артып, діни білім алатын бала саны көбейеді. Ендігі кезекте оларды бір жерге жиып оқытатын оқу орнына қажеттілік туады. Осы кезде Іле, Алтай, Тарбағатай сияқты ірі аймақтарының қалталы азаматтары мен жанашырлары өзара қаржы жинап, діни білім беретін бірді-екілі болса да бала оқытатын медресе ашуға үлес қосқан еді. Бұл медреселерден берісі қытай қазақтарының арысы күллі қазақтың рухани биігі саналған үлкен ғұламалар білім алып шықты.

Діни білім беру жүйесі бір ғасырдан астам уақыт бойы Қытайдағы қазақтардың негізгі білім жүйесі болып, қазақ қоғамына елеулі өзгерістер алып келді. Ол төмендегі жақтардан көрініс тапты:

– Діни білім беру жүйесі – Орта Азия халықтарының озық идеяларын қазақ даласына таратып, халықтың ойлау өрісінің аясын кеңейтті.

– Медреселер ұзақ уақыт бойы қазақ ұрпақтарының білім алатын орны болып, халық арасындағы сауатсыздықты төмендетті.

– Діни білім беру жүйесі – қазақ халқының біртуар дін және қоғам қайраткерлерін жетілдірді.

– Діни білім беру жүйесі – астрономия, математика сынды салаларды игеруге жол ашты.

– Діни білім беру жүйесі – қазақ халқының тілдік қорын байытты.

– *Өзінің түрлі саладағы іс-әрекетімен адамзат санасына тың нәрселер ұсынды. Иманға негізделген биік өнегелілікке шақырды. Ақиқаттың, әділдіктің, теңдіктің, бостандықтың және бейбітшіліктің қағидаларын үндеді.*

Ислам діни қытай қазақтарының ақиқатқа, әділеттілікке жетуіндегі бағдаршамы болды. «Тірі болсақ – бір төбеде, Өлсек – бір шұңқырда» деп бір Аллаға ант етіп, атқа қонған қазақтардың 1940-1941 жылдары Шығыс Түркістандағы жергілікті милитаристерге қарсы ұлт-азаттық қозғалысы болды. Бұл қозғалыс қазақ тарихына Ырысхан, Есімхан, Сұлубай, Сүлеймен, Оспан батыр қатарлы есімдерді қалдыруымен бірге Гималай асқан ұлы көштің бастамасы болды. Ұлт-азаттық қозғалысы кезеңінде де, Ұлы көш кезеңінде де ондағы қазақтар ислам құндылықтарын, иман тазалығын бойынан жоғалтпады. Қозғалыс бастырылғанымен, соңы «Үш аймақ қозғалысында» жалғасын тауып, «Шығыс Түркістан Ислам республикасын» құрумен аяқталғаны тарихтан белгілі [13].

– *Әлем кеңістігіндегі Алланың құдіретін танытатын дәлелдеріне назар салуға, Алламен байланыс құруға шақырды. Көшпенді мұсылман қазақ бұл байланысты құлшылық етумен, өз мойнындағы жауапкершіліктерін адал атқару арқылы орындады.*

Жоғарыда айтып өткеніміздей, Қытайдағы қазақтар арасына исламның толық таралуы жайырақ бастау алғанымен, бірте-бірте сол өңірдегі қазақтардың тек діни ғана емес, өмір сүру феноменіне де айналып үлгерді. Адам бойындағы имандылық мәселесі мен ар-ұят, адамгершілік мәселесі енді ислам шариғатымен нақышталып айтыла бастады. Ағартушы, ғұлама ғалым Ақыт Үлімжіұлы бір өлеңінде:

«Ынсап, ақыл, ар, ұят бір бастағы,
Бәрі түгел біреуде тұрмас тағы.
Бұл төртеуі біреуде жиылған жан,
Келісімсіз еш мінез, қылмас тағы.
Ынсап, ақыл, ар, ұят бітпеген жан,
Оңай емес өзінен қыр аспағы [8, 193 б.] –

деп адамның кісілік, адамгершілік қасиеттерін ерекше сипаттай келіп, адам жан дүниесінің тазалығы, имандылық ақыл-ойы секілді өзекті адам мәселелерін шешуге тырысып, терең гибрат аларлық ойлар түйіндейді.

– *Бауырмалшылыққа, сүйіспеншілікке, өзара бір-біріне жәрдемдесуге, ата-анаға деген ерекше құрметке баулыды.*

Бауырмалшылық, сүйіспеншілік қасиеттері «жетімін жылатпаған, жесірін қаңғытпаған» қазақ халқы үшін бөтен ұғым емес. Ол халықтың ежелден қалыптасқан рухани биіктігінің көрінісі. Ислам діні келгеннен кейін бұл моралдық-этикалық қасиеттер енді ислами түспен жандана бастады. Ұрлық, зинақорлық және ата-ананы құрметтемеу енді шариғи үкіммен жазаланатын болды.

– *Білімді болуға шақырды. Ислам ілімін меңгерген ғұламалар халық арасында ерекше бедел мен ықыласқа ие болды.*

– Жалпы Қытайдағы қазақтардың ішінен шыққан танымал тұлғалар аз емес. Олар өз өңірінің ғана емес, жер бетіне тарыдай шашылған күллі қазақтың маңдайына біткен шоқтығы биік тұлғалар болды. Қазақтарда әртүрлі дәрежедегі қазы, дінбасылар, имамдар, дін ғұламалары мен діни медресе-мектеп ұстаздары көптеп барлыққа әкелді.

Ақыт Үлімжіұлы 1866 жылы Шыңжаң өлкесі, Алтай аймағы, Көктоғай ауданында дүниеге келген. Ол өз заманының атақты ақыны, діни қайраткері, халық ағартушысы болған. Бала кезінен бастап Бұхарадан келген Мырзабақы деген ауыл молдасынан, одан кейін Бұқар медресесінде дәріс алып, араб, парсы тілдерін, сондай-ақ шариғат пен тәжуитті үйренген. 1908 жылы Алтай, Қобда аймақтары қажылар тобының аудармашысы ретінде Меккеге қажыға сапар шегіп барады. 1910 жылы елге қайтып келген соң, Сарытоғай ауылында мешіт салдырып, медресе ашып мұғалім болады. 1939 жылы Шыңжаң өлкесінің сол кездегі уалиі Шэнь Шицайдің үкіметіне наразы шыққан халық көтерілісіне белсене қатысқаны үшін тұтқынға алынып, мешіті талқанданып, кітаптары өртеліп, 1940 жылы түрмеде азаптап өлтірілген.

1891-1914 жылдары Санкт-Петербург, Қазан баспаларынан Ақыт Үлімжіұлының «Жиһанша», «Ахиретбаян», «Сәйпілмүлік – Жамал» дастандары, «Абият ғақидия», «Сейітбаттал Ғазы», «Ишан Махмұд» аталатын кітаптары бірнеше рет жарық көрді. Оның шығармалары «А. Алтайский» деген бүркеншік атпен «Айқап» журналына да жарияланып тұрған. Абай өлеңдерін үлгі ете отырып, «Дәлейлул-ғақылия» («Ақыл түбі») өлеңдер топтамасын жазып шыққан. «Адамның жасы», «Асан ата», «Шыңжаң қаритасы», «Керей шежіресі», «Ер Жәнібек», «Алтай» деп аталатын туындылары ел арасына кеңінен таралған. Ақын Ақыт Үлімжіұлы Қарымсақовтан бастап 30-дан астам халық ақындарының шығармалары

жинастырылып, зерттеліп, ел игілігіне айналды [8, 44 б.].

Зуқа Сәбитұлы 1866 жылы шығыстағы Қалба тауының етегінде дүниеге келген. Абақ керейдің Ителі руынан шыққан ол – аталарының жолын қуып, діни дәріс алған. 1903 жылы Меккеге барып қажылық парызын өтеп келген.

Ғұсман қари Ешмұхаметұлы (1894-1955) кезінде 1946-1951 жылдар аралығында Тарбағатай өлкесі Шәуешек қаласының бас имамы және сол уақытта құрылған Шәуешек қаласындағы діни қазияттың (соғттың) төрағасының орынбасары қызметін атқарған. Сондай-ақ, ол тек сол өңірде ғана емес, күллі Шыңжаңға аты әйгілі «Бұлбұл қари» есімімен танымал шешен, білімпаз адам ретінде танылған [14, 405 б.].

Бұдан басқа Іле өңірінен шыққан өз дәуірінің озық ойлы, өрелі ақындарының бірі Шылбы Көмекұлы (1860-1936). Шылбы жастай медреседе тәлім алып, «Ағлам ахұн» деген діни шенге ие болған. Ол жастай халқының білімін оқу-ағарту арқылы көтеру керектігін сезініп, өзі қаладан ауылға барып өз қаражатымен медресе, мектеп салдырып, оқу-ағартумен айналысады. Сондай-ақ, ол өзі ел аралап жүріп, халықты балаларын медресе, мешіттерге беріп оқытуды насихаттайды [15, 268 б.].

– *Ислам діні Қытай қазақтарының әдет заңын қалыптастырды.*

Ислам шариғаты қытай қазақтарында әлеуметтік жағдайды реттейтін Абақ керейдің «Төрт би, Төре заңын» өмірге әкелді. Соның нәтижесінде Қытай қазақтарында Меншік қатаң қорғалып, жеке меншік қағидалары күшейтілген. Қылмыс, адам өлтіру шариғат үкімімен қатаң жазаланып отырған. Жазалау түрлері: дүре соғу, тас борату, масқаралау, айып салу, аяғына жығу деген секілді.

Төрт би, Төре заңы – қазақтың ертедегі Қасым ханның қасқа жолы, Есімханның ескі жолы және Тәуке ханның жеті жарғысы сынды дала заңдарының жалғасы іспетті болды. Дегенмен, бұл Қытайдағы Алтай қаласының Пекинге тіке қарап, ордадан Уаңыдық, Гүндік шен алғаннан кейінгі, Өңірде жасалынған алғашқы құқықтық-әдеттік заңдар жүйесі болды. Бұл заңның ежелгі дала заңдарынан өзгешелігі, заңның шариғат аясында барлық азаматтың тең терезеде заң алдында жауап беруі болды.

– *Кісі аттарына байланысты ерекшеліктер қалыптасты.*

Ислам дінінің ықпалынан пайда болған діни ұғымға байланысты есімдердің басым екенін атап өткен жөн. Олар Құрандағы Мұса

(ғ.с.), Юнус (ғ.с.), Дәуд (ғ.с.), Ысқақ (ғ.с.) және Сүлеймен (ғ.с.) тәрізді пайғамбарлардың есімдері; Алланың Ардақты Елшісі Мұхаммед пайғамбардың есімімен байланысты аттар; Алланың құлы деген мағына білдіретін кісі есімдері: Абдулахат (жалғыздың құлы), Абдулбаки (мәңгіліктің құлы), Абдурахман (бәрін жарылқаушының құлы), Хабибулла, Изатулла (Алланың сүйіктісі, Алланың мейірімі түскен) т.б.; Әзірет Әлиге телінген есімдер. Каримәлі, Асадулла, Хайдар, Зулфика т.б.

– *Діни антропонимдер әйел есімдерінде де молынан кездеседі.*

Антропонимия (anthropos «кісі» және opota «ат», «есім» деген сөзі) деп бір тілдегі яки бір облыстағы кісі аттарының жиынтығын айтады. Мысалы Әбиде (құлдық қылушы, табынушы), Месуме (Алла алдында күнәдан пәк), Нуриниса (Алланың нұры түскен), Ратие (Мұхамбеттің назары түскен) деген есімдер т.б.

Бұдан басқа, музыка мен би өнерінде, исламдық мәдениеттің әсері қатты көрініп тұрды. Қытайлық тарихшы, музыкатанушы Жоужинбау өзінің «Жібек жолындағы музыка мәдениеті» шығармасында «16 ғасыр соңында Шинжиян музыкасының исламдану мезгілі болды. Парсы музыкасы мен түркі музыкасы біртіндеп ислам-түрік музыкасына қарай ойысып, сіңісті. Ислам-түрік музыкасы ертедегі жібек жолы музыкасының өзегіне айналды да, жібек жолы музыкасының біртіндеп ислам-түрік музыкасымен тоғысуына берік негіз қалады» – дейді.

Ислам діні әр түрлі мұсылман ұлттарының дәстүрлі мәдениетіне айналды. Дегенмен, әртүрлі мұсылман ұлттарда өзіндік дәстүрлі мәдениетінің қалдығы да недәуір зор салмақты иеленді. Бұл көбінесе халық арасында ұлттық мерекелер, отбасылық-қоғамдық салт-дәстүрлер, сондай-ақ, көне наным-сенімдердің жұрнақтарының көптеп сақталуынан көрінеді. Дегенмен, ислам дінінің ұзақ уақыт халық арасында өркендеуінің нәтижесінде бұл наным-сенімдер ислам мәдениетімен тығыз байланысып кетті.

Негізінен Қытай қазақтарына ислам діні ерте таралғанымен, дамуы, гүлденуі кеш басталғанын айта кету керек. Бұған сондағы жергілікті биліктің аз ұлт қоныстанған аудандардағы халықты бақылауға алып, олардың діни сенім-нанымдарына тосқауыл болып отырғандығы басты себеп болды. Айталық, ауыл арасындағы молдалар неке істерін басқару, сүндетке отырғызу, жаназа шығару, құрбан айт, ораза айттарда намаз оқып, шағын медреселерде бала оқытса да, әлеуметтік қимылдарға ішкерілей араласып,

төрелік айту кезеңіне жетпеді. Басқа ұлттар секілді мешіт тұрғызып, ел жиып, бес уақыт намазбен жұма намазын оқитын жағдай болмады [10, 57-б.].

Қазіргі күнде мұсылман дінін ұстанатын қазақтар саны жылдан жылға көбейіп келеді. Дей тұрғанмен, Мешітке шет мемлекеттен, олардың қоғамдық ұйымдарынан, жеке тұлғалардың қайырымдылық көрсетулеріне қытайдың мемлекет заңымен тыйым салынған. Ал мешіт молдаларының зейнетақысы мемлекет тарапынан бекітіледі. Осылайша молдалар мемлекеттік қызметкер саналып, әскерилер, завод жұмысшылары, ғылыми қызметкерлер, дәрігерлер мен мұғалімдер секілді

зейнетақы алады. Молданы үкімет тағайындайды. Молданың міндеті халыққа Құранды түсіндіру болды [16, С. 631-638.].

Осындай әлеуметтік, саяси жағдайларға қарамастан, ислам құндылықтарын бойына сіңірген қытай қазақтары ұлттық мәдениетінің негізін исламнан алып, ондағы асыл қасиеттерді бойына сіңірген. Ислам шариғаттарын қатаң сақтап, ұрпақтан ұрпаққа жалғап келеді. Қазіргі күнде қытайдағы қазақтардың салт-дәстүрі, әдет-ғұрпында, негізгі ұлттық мәдениетімен ұлттық руханиятының, дүниетанымының Құран және сүннетпен тығыз байланыста екенін көре аламыз.

Әдебиеттер

- 1 Нұрғазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам. – Алматы, 2002.
- 2 Мафьянян – Шинжияндағы байырғы діндер. Қытай тілінен аударма / ауд.: С. Оқабайұлы // <http://kazak.xjass.com>
- 3 Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. – Алматы, 1998.
- 4 Құмарұлы Я. Қазақтың наным-сенім мәдениеті. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы., 2013.
- 5 Нұрмұратов С.Е. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау. – Алматы, 2000.
- 6 Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы, 2001.
- 7 Әбуов Ә.Е. Қазақ халқының мәдениетіндегі ислам дінінің орны- www.sunna.kz.
- 8 Үлімжіұлы А. Шығармаларының толық жинағы. – Том 1. – Кения, 2011.
- 9 Мәнжібаев Қ. Қазақ оқу-ағарту тарихынан қысқаша деректер. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2009.
- 10 Мыңжани Н. Ислам дінінің қазақ халқы арасына таралуы // Шыңжаң қоғамдық журналы. – 1990. – №1.
- 11 Оспанұлы Қ. Іле қазақ автономиялы облысы // Ағайын. – Алматы, 2000.
- 12 Ақметбекқызы Г. Қытайдағы қазақтардың саяси жағдайы мен әлеуметтік өмірі (1919-1949 жж). – Алматы, 2002.
- 13 Мәсімханұлы Д. Отаршылдыққа қарсы шыққан Оспан батыр. <https://egemen.kz/2014/?p=24013>
- 14 Ислам энциклопедиялық анықтамалығы. – Алматы: Аруна, 2010.
- 15 Мұқаметқанұлы Н. Қытайдағы қазақтардың қоғамдық тарихы. – Алматы: «Қаз.Ақпарат», 2000.
- 16 Балтабаева К.Н. Ислам в жизни казахов России и Китая // Актуальные проблемы исторической науки Казахстана: Материалы международной научно-практической конференции 29-30 мая 2009 г. – Алматы, 2009.

References

- 1 Nurtazina N., Kazak madenieti zhane islam. – Almaty, 2002
- 2 Mafynjan – Shinhijandary bajyrғы dinder. Kytaj tilinen audarma. Audarfan: Okabajuly S., <http://kazak.xjass.com>
- 3 Bartol'd V.V. Dvenadcat' lekcij po istorii tureckih narodov Srednej Azii. – Almaty, 1998.
- 4 Kumaruly Ja., Kazaktyn nanyim-senim madenieti. Shynzhnan halyk baspasy. 2013.
- 5 Nurmuratov S.E., Ruhani kundylyktar alemi: aleumettik-filosofijalyk taldau. – Almaty, 2000.
- 6 Orynbekov M.S. Duhovnye osnovy konsolidacii kazahov. – Almaty, 2001.
- 7 Abuov A.E. Kazak halkynyn madenietindegi islam dininin orny- www.sunna.kz.
- 8 Ulimzhiuly A. Shyғarmalarynyn tolyk zhinary. Tom 1. Konija: 2011.
- 9 Manzhibaev K., Kazak oku-afartu tarihyndan kyskasha derekter. Shynzhnan halyk baspasy. – Urimzhi, 2009.
- 10 Mynzhani N. Islam dininin kazak halyk arasynda taraluy. Shynzhnan koғamdyk zhurnaly. 1990. – №1.
- 11 Ospanuly K. Iле kazak avtonomijaly oblysy // Aғajyn. – Almaty, 2000.
- 12 Akmetbekkyzy G. Kytajdary kazaktardyn sajasi zhardajy men aleumettik omiri (1919-1949 zhzh). – Almaty, 2002.
- 13 Masimhanuly D., Otarshyldyкka karsy shyкkan Ospan batyr. <https://egemen.kz/2014/?p=24013>
- 14 Islam jenciklopedijalyk anyktamalyk. – Almaty: Aruna, 2010.
- 15 Mukametkanuly N., Kytajdary kazaktardyn koғamdyk tarihy. – Almaty, «Kaz.Akparat», 2000
- 16 Baltabaeva K.N. Islam v zhizni kazahov Rossii i Kitaja // Aktual'nye problemy istoricheskoy nauki Kazahstana: Materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii 29-30 maja 2009 g. – Almaty, 2009.

«Мен біздің халықтық игілігіміз болып табылатын қазақстандық табыстың үш кілті туралы еске сала кеткім келеді.

Бірінші. 140 этностың басын құрайтын барлық қазақстандықтардың бірлігі – бұл ғаламат құндылық. Біздің міндетіміз – оны қорғау, сақтау және байыту. Біз әлемдік мұхитта өз бағытымен аман-есен жүзіп келе жатқан қайығымызды ешкімнің шайқауына жол бермейміз.

Екінші. Біздің барлығымызға және әрқайсымызға тән тағаттылық. Этностық және діни айырмашылықты байыппен түсіну және құрметпен қабылдау. Осының арқасында біздің әралуандығымыз біздерді бөлмейді, қайта біріктіреді. Егер біздің тағаттылығымыз болмаса, онда біздің қайығымыз бағытынан ауытқып кетуі ықтимал және әрі қарай апаттан қорғалмайтын болады. Біз апатқа ұшырап, «SOS» белгісін беретін теңіз саяхатшыларына айналамыз.

Үшінші. Бұл тарихи тағдырымыздың ортақтығы. Біздің мақсатымыз – өзгермелі әлемдегі жаңа жағдайларда тек тірі қалу емес, сондай-ақ бұрынғы табыстарымызды нығайта, осы жаңа әлемге өзіміздің ықпал ету мүмкіндігімізді кеңейте отырып, дамуымызды жалғастыру. Тек осы біздің құндылықтарымызды нығайта және көбейте отырып қана біз әр қазақстандық отбасы үшін қауіпсіз және бақытты болашақ құра аламыз».

Нұрсұлтан Назарбаев

Борбасова Қ.М., Бужеева А.Б.,
Альджанова Н.К

**Қазақ халқының діни
санасының қалыптасуы мен
даму ерекшеліктері**

Мақалада қазақ халқының діни санасының қалыптасуы мен дамуы, діндердің өзара қарым-қатынасының өзектілігі мен маңыздылығы қарастырылған. Авторлар қазақ халқының рухани мұрасымен үйлесетін діндердің өткені мен бүгінгіне, мәдени және тарихи маңыздылығына талдау жасалған. Сонымен қоса мақалада Қазақстандағы ислам діні мен оның өзге діндермен ортақ мүддеге негізделген қарым-қатынасы, олардың қазақ жеріндегі қалыптасуы мен дамуы сарапталып, тұжырым жасалған. Соңғы әр жылдардағы қазақтардың діндарлық деңгейі салыстырылып, діни санасындағы өзгерістерге талдау жасалады. Діннің Қазақстан қоғамындағы біріктіруші фактор, сонымен қоса әлеуметтік мінез-құлықты реттейтін табиғи нормативтік-құндылықтың құраушысы деп бағаланады.

Түйін сөздер: діни сана, тәңіршілдік, бақсылық, діни айқындалу, діндарлық, ислам діні.

Borbasova K.M., Buzheyeva A.B.,
Aljanova N.

**Features of formation and
development of the religious
consciousness of the Kazakh
people**

This article examines the formation and development of the Kazakh people's religious consciousness, the relevance and importance of the relationship of religions at present time.

The authors analyze the cultural and historical significance of the relations and harmony of the Kazakh people's spiritual heritage with the religions of the past and the modern era.

Along with this problem the article examines the history of Islam in Kazakhstan and its relationship and interaction with other religions, based on common relations, assesses and concludes the formation and development of these religions on the territory of the Republic.

A comparative analysis of the religious level of Kazakhstani people was given for each year of recent years in order to determine changes of their religiousness level. Religion in Kazakhstan is a unifying phenomenon of society, and also plays the regulation role of social behavior is a normative value.

Key words: religious consciousness, Tengriism, shamanism, religiosity, religious identity, Islam.

Борбасова К.М., Бужеева А.Б.,
Альджанова Н.К

**Особенности формирования
и развития религиозного
сознания казахского народа**

В данной статье рассматривается формирование и развитие религиозного сознания казахского народа, актуальность и важность взаимосвязи религий на данном этапе современности. Анализируется культурная и историческая значимость соотношения и гармонии духовного наследия казахского народа с религиями прошлых лет и современной эпохи.

Вместе с этим в статье исследуется история ислама в Казахстане и его отношение и взаимодействие с другими религиями, основывающимися на общих перекликающих связях, дается оценка и делается вывод о формировании и развитии этих религий на территории Республики.

Проводится сравнительный анализ религиозного уровня казахстанцев за последние годы для определения изменений их уровня религиозности. Определяется, что религия в Казахстане является объединяющим феноменом общества, а также выполняет роль регулирования социального поведения и представляет составляющую нормативных ценностей.

Ключевые слова: религиозное сознание, тенгрианство, шаманизм, религиозная идентичность, религиозность, ислам.

**ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ
ДІНИ САНАСЫНЫҢ
ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН
ДАМУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

Барлық дәстүрлі қоғамдарда адамның дүниетанымының қалыптасуында дінге үлкен мән береді. Себебі дін қоғам деп аталатын алып организмнің жанын рухтандыратын, мінез-құлқын түзеп, адами жауапкершілігін арттыратын рухани жүйе ретінде қызмет етеді. Сондықтан «Зерттеушілер алдында бір-бірімен тығыз байланысты мынадай екі мақсат қойылған: қоршаған шындыққа дүниетанымдық қатынаспен байланысты философиялық аспектідегі діни ілімнің ақиқат тарихын бөліп қарау; осы ілімді қазіргі қоғамдағы эмпирикалық шындықпен байланыстыра және көрсете отырып, ерте заманғы элементтер мен компоненттердің қазіргі көріністеріне толық назар аударып отырып бағалау» [1] керек.

Қазіргі Қазақстан қоғамын алсақ, діни айқындалу мәселесінің өзектілігі арта түсуде. Діни құндылықтар қоғамда өз орнын тауып, қазақстандықтардың діндарлық деңгейі көтеріліп, әртүрлі бағытта дамыған. Осыдан 10-15 жыл бұрынғы зерттеулерді қарастырсақ, дін жолына түскен адамдардың санының өскені және олардың басым көпшілігі жастар деген тұжырым жасалған. Ғазиз Телебаев жастардың діни сеніміне «прогрессивті» діндарлық, «жасара түскен діндарлық», «үстіртін» діндарлық, «дифференцияланған» діндарлық деп сипаттама береді [2].

«XX ғасырдың 20-жылдары, әсіресе жастар діннен атеизмге бет бұрып, тәуелсіздікке қол жеткізумен XX ғасырдың аяғында діни сенімге де еркіндік алғаннан кейін, тағы да жастар, енді дінге аса қызығушылық танытқан. 2009 жылғы халық санағы бойынша, Қазақстан халқының 70,2%-ы мұсылмандар, 26,3-і христиандар, 0,1%-ы буддистер, 2,8%-і ешқандай дінге сенбейтіндер, 0,5%-ы жауап беруден бас тартқан. Әдетте түркі тілдес халықтарды мұсылман дініне ойланбай жатқызады. Бірақ халық санағы көрсеткендей, қазақтардың 0,4%-ы (39 172) адам христиан дініне, 1 923-і – иудаизмге, 749-ы – буддизмге, 1 612 адам басқа діндерге өткен. 98 511 қазақ ешқандай дінде жоқ. 26 085 адам жауап бермеген»[3].

Қазақстандықтардың дін таңдауында, сөз жоқ, аралас некенің де ықпалы бар. Әртүрлі этностар дін ілімін терең білмегенмен, «қазақ болғандықтан мұсылманбыз», «орыс болғандықтан православиелікпіз» дейтіндер өздерін белгілі

бір дінге, конфессияға жатқызады, сондай-ақ дінге сенбейтіндер де бар. Өзгермелі, құбылмалы заманда көптеген адамдар әртүрлі діни топтардың ілімін қабылдауы қоғамдағы діни қатынастардың шиеленісуін де тудырып отырды.

Енді соңғы жылдардағы діндарлықты анықтау барысындағы зерттеулер бойынша: 2012 жылдарда ауылдық жерлердегілердің 51,7%-ы өздерін сенушілер қатарына қосқан, облыстық орталықта тұратындар 42,3%-ы, кішкентай қала тұрғындары 37%-ы, Алматыда 34%-ы, Астанада 30,8%-ы дінге сенетіндер. Өздерін атеистпен деп есептейтіндер Алматы мен Астанада бірдей 13%-ды көрсеткен. Этникалық проекция бойынша өзін дінге сенушімін дейтін қазақтар 48,7%, басқа этникалық топтар 45,3%, орыстар 32,7%-ды көрсеткен [4].

2013 жылы мониторинг бойынша өздерін дінге сенбейтіндер қатарына қосатындардың (14%) өздері төрт топқа бөлінген: 4,3%-ы екі ортада жүргендер (дінге сенбейтін, бірақ кейде діни орталықтарға баратын, діни нормаларды орындайтындар), 4,6%-ы (дінге сенбейтін, бірақ сенетіндерді сыйлайтындар), 2,8%-ы (дінге енжар қараушылар), 2,3%-ы дінге қарсылар, атеистер. Бұл жерде атеистік бағытты ұстанушылардың санының төмендегенін көреміз. Дінді ұстанатындардың 82,8%-ы өздерінің дінін Аллаға сеніммен байланыстырса, 65%-ы өздерінің ырымшылдығын, ескі наным-сенімге құштарлықтарын мойындаған, 33%-ы магияға, 31,5%-ы сикырлыққа сенімдері басым, респонденттердің 14,5%-ы жанның мәңгілігіне және шайтанға сенетіндіктерін атап айтқан.

2014 жылы мониторинг дінге сенушілердің діни ғұрыптарды ұстануы бойынша жүргізілген. Респонденттердің ойлары мен жауаптары бойынша зерттеушілер 16,4%-ы белсенді діндарлар (діни қауымның өміріне белсенді араласатын, діни талаптарды толық орындайтын), 38,0%-ы діндарлар (дінге сенеді, бірақ ғибадат орындарына сирек барады, дін нормаларын да сирек ұстанады), 28,7%-ы алдамшы діндарлар (дінге сенеді, бірақ діни өмірге араласпайды) деп топтарға бөледі [5].

Бұл көрсеткіштер қазақстандықтардың діни санасының толық қалыптаспағандығын, «фрагментарлығын», іштей қарама-қайшылыққа толы екендігін көрсетеді.

Сонымен қоса «діннің қоғамдағы біріктіруші және бөлуші қызметтері бүгінгі таңда идентификация мәселесін терең зерттеуге бастама болып отыр. Идентификация адамның өзін белгілі бір тілдік ортаға, ұлтқа, мәдениетке, дінге,

нәсілге тән екендігін сезінумен байланысты. Адамның идентификациясы ситуативтік (әлеуметтік, саяси, халықаралық) примордиалды (гендерлік, нәсілдік) және дәстүрлі, ұзақ мерзімді қажет ететін (этникалық, діни) бағыттарда жүзеге асады» [6].

Қоғамда діни сенімді қабылдаушылардың санының артуы дінді жан-жақты зерттеуді және бұл бағытта біраз жұмыстар жүргізуді қажет етеді. Осыған орай Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» атты еңбегінде: «Біз бұқара санасындағы діншілдіктің артуына әзір болуымыз керек, онда тұрған қатерлі ештеңе жоқ. Жалпы дін өздігінен өнегелі ақиқаттан бөтен ештеңе үйретпейді. Жалғыз-ақ бізге қауіп төндіретіні діни біліміміздің деңгейі онша жоғары болмай отырғаны» – деп жазады [7].

Өтпелі кезең жылдары қоғамның барлық салаларында терең, түбегейлі өзгерістер орын алды. Бұл қоғамның рухани саласына, соның ішінде дін мен діни санамызға да терең өзгерістер алып келді. Кеңестік тоталитарлық жүйе мен атеистік идеологияның күйреуі салдарынан туындаған өтпелі кезеңдегі идеологиялық белгісіздік пен әлеуметтік жағдайдың адамдар санасында қорқыныш пен торығу сезімін тудыруы, діни сауатсыздық, сонымен бірге, 1992 жылы қабылданған «Діни сенім және діни бірлестіктер туралы» Заңдаға олқылықтар, дінтанулық сараптамашылар мен білікті теолог мамандардың аздығы, діни ағымдардың миссионерлік жұмысының қарқынды жүруі елдегі діни жағдайға, діни сананың қалыптасуына кері әсерін тигізді.

«Әрбір халықтың діни бірыңғайлығының қалыптасуына оның географиялық орны, мәдениеті, әдет-ғұрпы, тарихы негіз болып табылады. Діни сананың қалыптасуының тарихына үңілетін болсақ, түркілердің санасы үшін шежіре мен жеті ата маңызды болды, ата-баба аруақтарын қадірлеу салты оларды өз шежіресін, жеті атаға дейінгі аталардың өмірін білуді міндеттеді. Әр ер адам өзінің іс-әрекеттерін жеті ұрпақтың бағалайтынын түсінді. Ата-бабаға табыну және Тәңірге деген сенім түркілерді ерлік жасауға талаптандырды, адамгершілікті, тазалықты міндеттеді. Қазақи сана толеранттылық, шыдамдылық, ұрпақтар сабақтастығымен ерекшеленді. Бұл ғасырлар бойы қанға сіңген діни және ұлттық дәстүр қазіргі қазақ санасының ашықтығы мен ымырашылдығын көрсетеді [8].

ҚР Президенті Н.Ә. Назарбаевтың «Қазақстан – 2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан

халқына жолдауында: «Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек» деп, Қазақстан халқының алдағы діни-рухани бағытын айқындап берген болатын [9]. Қазақстандық діни сана туралы зерттеуінде профессор А.Г. Косиченко: «Діни сананы Қазақстандағы діни жағдайдың субъективті жағынан алатын болсақ, оның діншіл және діншіл емес халқының санасында көрініс табатын кешенді және интегративті белгі болып келеді. Қазақстандықтардың діни санасы көп құрылымды болып табылады: діншілдердің бір бөлігі дәстүрлі дінді ұстанса, ал екінші бір бөлігі жаңа діни ұйымдардың қатарына еніп жатады. Сонымен қатар өздерін атеисттер деп санайтын қоғамның едәуір үлкен бөлігі бар. Осы әртүрлі діни көзқарасты ұстанушылар болып табылатын Қазақстан халқының бұл топтары жиынтығында діни сананың феноменін құрайды» [10].

Әрбір қазақтың санасында туғанынан мұсылманмын деген діни сана қалыптасады. Себебі қоршаған орта белгілі бір діни сананың қалыптасуына итермелейді. Бірақ осы сананың пайда болу алғышартына ешкім терең мән бере бермейді. Қазақтар исламды қабылдағанға дейін ауа-райының, территориясының ерекшелігіне байланысты көшпелі мал шаруашылығымен айналысқан, шаруашылық халқымыздың мәдениеті мен діни наным-сенімдеріне қатты әсер еткен. «Исламды қабылдаған басқа халықтар сияқты, қазақтарда да исламды қабылдағанға дейін қалыптасқан дәстүрлі діни нанымдары болды. Көшпелі қазақтардың көзқарастары белгілі бір дәрежеде үйлесімді және оны ұстанушылардың барлық қажеттіліктеріне жауап береді, ол адамның ғарышқа, табиғатқа, басқа адамдарға қатыстылығын көрсеткен. Қазақтар әрқашан өздері тұратын ортамен үйлесім заңдары бойынша өмір сүрген. Олардың дәстүрлі діни кешені жердегі болмыстың әлемдік, ғарыштық өріспен өзара байланысы туралы түсініктерге арқа сүйеген. Көшпенділердің діни санасында табиғат құбылыстарында адамға әсер ететін, оның тағдырына оң не теріс ықпалын беретін мәңгілік, түсіндіруге келмейтін күдіретті күш бар деген түсінік болды [11]. Бұл ойды профессор Т. Ғабитовтың көзқарасымен жалғастырсақ: «Қазақ мәдениетіндегі кеңістік пен уақытты игеру формаларына, шаруашылық-мәдени және әлеуметтік-мәдени типтерге жүгіне отырып, төмендегі дүниетанымдық діни типтерді атап өтуге болады: а) діннің генотиптік жүйесі; б) сырттан қабылданған, «келімсек» діни жүйелер; в) ислам. Олардың арақатынасы әр кезеңде және

тарихи жағдайда әр түрлі болды» [12].

Тәңіршілдік – көшпелі түркі халықтарының исламға дейінгі негізгі діни нанымдары болған. Табынудың басты объектісі – Тәңір. Көне түркілердің діни наным-сенімдеріндегі тұлғаланбаған, шексіздік күйі есебіндегі аспанмен теңестірілген басты Құдай бейнесі – Тәңірі (көне түркі тілінде – мықты, ер, күдіретті). Тәңіршілдік, барлық діни жүйелер тәрізді табиғат күштерін күдіреттендіруден, құпия тылсым тіршіліктің терең қатпарларынан бастау алады. Алайда, Тәңірге табыну діни түсінік эволюциясындағы табиғат діндерінен кейінгі жоғары саты болды. Барлық халықтар рухани дамуында, діни көзқарастар эволюциясын бастан өткізді.

Тәңір – протоқазақтардың құдайлар пантеонындағы жоғарғысы, қалыптасуының бастапқы сатысы деп танылады. Көшпенділердің тұрмыс-тіршілігі табиғатқа бағынышты, тікелей тәуелді болды, өзін қоршаған дүние құбылыстарының тылсым сырларын түсінбеген адам олардың себебін басқа құбылыстар мен заттардан, күштерден іздейді. Белгілі бір құбылыстардың себеп пен салдарын толық білмегендіктен, сол кездегі адамдардың санасында алғаш діни сана пайда болады. Нәтижесінде табиғат рухтандырылып, адамда діндарлық сезім мен сенім қалыптаса бастайды. Тәңірлік діннің бір тамыры осында, яғни табиғатпен байланысып жатыр. Тәңіршілдіктің өзіне тән ерекшелігі, ол өзіне дейінгі діни наным-сенімдерді теріске шығармайды, қайта оларды бір жүйеге келтіріп синтездеуші рөл атқарады. Түркі халықтарының көне нанымдарында ғарыштағы барлық процестерге тоқсан тоғыз Тәңір басшылық жасайды. Тәңірмен қатар Жер-Су құдайы да түркілер үшін – табыну объектісі. Жер-су – тіршіліктің тірегі. Жер-Су мен Тәңір бір-бірін толықтырып тұратын бастаулар. Адамның тәні Жерден жаралғанымен Рухы Тәңірден. Рухтың түркілік атауы Құт. Адам туғанда Тәңір оның денесіне құт дарытады. Жаңа туған нәресте денесіндегі Құттың сақтаушысы, қамқоры – Ұмай. Аталған үш құдай түркілердің пантеонында маңызды болып саналады. Адамның өмірі мен тағдыры тек Тәңірге ғана тәуелді, сондықтан түркі халықтары Тәңірден жарылқауды, Жер-Су мен Ұмайдан қолдауды сұрайды [13].

Тәңіршілдіктен басқа түркілердің діни санасында шамандық дін де қалыптасып дамыды. Шамандық дінді жүйелі түрде, оны қалыптастырған мәдени жүйемен бірлікте, тұтастықта зерттеген ғалымдар Д. Банзаров пен Ш. Уәлиханов болды. «Шамандық дегеніміз, –

дейді Шоқан, – әлемді, дүниені сүю, табиғатқа деген шексіз махаббат және өлгендердің рухын кастерлеу, әруағын ардақтау. ...Шамандық сенім табиғатқа бас иеді». Қазақ қоғамындағы шаман рөлін де қазақ ғалымы басқа тұрғыдан бағалайды. «Шамандар аспан Тәңірі мен рухтың жердегі қолдаушы адамдары ретінде саналған. Шаман сиқырлық қасиеттермен қоса білікті, талантты, басқалардан мәртебесі жоғары: ол ақын да, сәуегей және емші, сегіз қырлы, бір сырлы адам болған»[14].

Сонымен қазақ жерінде исламға дейінгі заманда халқымыздың әртүрлі дінді ұстанғаны белгілі болды. Тәңірлік, бақсылық сенімдерінің діліміздегі, дәстүріміздегі, мәдениетіміздегі іздері әлі сақталып келеді. Сонымен бірге еліміздің жекелеген өңірлерінде исламға дейін христиан діні мен зороастризмнің де белгілі бір тарихи уақыт аралығында қалыптасып, халықтың санасында орын алғанын айта кету керек. Олар исламдық деректерінде де «тарса» (христиан) және «мұғ» (отқа табынушы) қауымдар ретінде атап көрсетіледі. Исламның алғашқы кезеңінде бейбіт жолмен дінге бет бұрмаған елдерге исламды таратудың бір жолы қарулы күрес болды. Дін тарату жолындағы соғыстардың Орта Азия жерінде де көптеп жүргізілгенін біздің тарих тұрмақ, араб-парсы тарихи деректері де жоққа шығармайды. Ислам оңтүстік өңірге орныққаннан кейін қазақ даласының қалған өлкелеріне исламның таралуы бейбіт жүзеге асырылды. Байырғы тәңірлік сенім мен жаңа ислам дінін біркұдайлық қағидалары мен имандылық ұстанымдары біріктірді. Ислам діні мен тәңірлік сенімнің астасуы ғасырлар бойы жүрді. Нәтижесінде дүниенің бір түкпірінен тау асып, тас басып жеткен ислам діні ұлтымыздың жан дүниесімен, рухани құндылықтарымен, табиғи сенімдерімен терең үйлесім тауып, бірте-бірте біздің мәдениетімізді құрушы, болмысымызды қалыптастырушы дінге айналды [15].

«Дүниетанымдық жағынан Ислам мен Тәңіршілдіктің соншама сапалық қарама-қарсылығы жоқ.» ...Мәселе, дүниетанымдық тұтастықта, бірлікте, халқымыз Алла мен Тәңірге табынғанда, дүниетанымдық тұтастықты аңғартпай ма? Бұл арнайы зерттеулерді қажет ететін тақырып. Ислам мен Тәңіршілдіктің арасындағы байланыстан, тіптен генетикалық тұтастықтан ұлттық ойлау мәдениетіміздің кеңістігі анықталмақ. Осылай емес деп қазір кім айта алады? Тәңірлік деген кезде біз оған мәдени тұрғыдан, тарихи тұрғыдан, мұра

тұрғысынан қарап, өзіміздің шыққан тегіміз, ойлау мәдениетіміз, дүниетанымымыздың негізгі тұрағы ретінде қабылдауымыз керек» [16]. Қазақстанда ислам діні ұлттық дәстүр, ғұрып арқылы сақталды. Ислам діні Қазақстанға осыдан он үш ғасыр бұрын енген. «Сондықтан қазақ этносының бүгінгі өмір тұрмысын және болашағын исламнан тыс қарастыру мүмкін емес. Ислам діні, онымен бірге енген ислам мәдениеті, дүниетанымы, тіптен фалсафасы біздің әдет-ғұрптарымызға, ұлттық ойлау жүйемізге, бір сөзбен айтқанда, дүниетанымымызға молынан сіңген» [17]. Сондықтан «қазақтардың діни жүйесін бірін-бірі ауыстыратын типтер деп қарастыруға болмайды. Діни жүйелер нақтылы тарихи кезеңдерде бір-бірімен, синкретизмде пайда болады». Оған профессор Т. Ғабитов дәлелді мысалдар келтіреді. Тәңіршілдік пен аруақтарды құрметтеу мұсылмандық мазмұнға иеленіп, жан-жақты, күрделі мәдени құбылыс болды [18].

Қазақтардың діни санасының дамуын кейбір зерттеушілер діни конформизм ұғымымен байланыстырады. Бұл айтылған ой да негізсіз емес. Өзін мұсылмандармын деп есептейтін қазақтың кейбір бөлігі мүлдем құдайға сенбеуі мүмкін. Немесе өздерін мұсылманмын деп атайтындардың көпшілігі өздері ұстанатын ислам дінінің салт-жораларын, діни мейрамдарын және діни парыз деп танитын қағидаларына мойынсұнып орындамайды, орындаса да ортадан бөлінбей, әдепті көріну үшін жасайды. Оған жоғарыда жауап берген респонденттердің сөздері дәлел [19]. Діни ұстанымдарды өмір тәжірибесінде қолданбайтын «адамдар көбінесе өз саналарында өздерін олай деуге негіздері аз бола тұра діндар деп санайды. Осылайша феномені әлі де жеткілікті зерттелмеген алдамшы діни орта қалыптасады. Жалған діндар адамдар Қазақстанның тұрақтылығына белгілі бір қауіп төндіреді. Біріншіден, мұндай ортаның болуы діндарлар санын аса көтеріп жібереді, ал бұл діни саясат саласында дұрыс стратегияны жасауға мүмкіндік бермейді. Екіншіден, жалған діндар адамдардың діни білімінің таяз болуы және саналарында ұстап тұрушы діни факторлардың болмауы себепті шын діндарлармен салыстырғанда, дін атынан наразылық жасауға көбірек дайын болады. Үшіншіден, олар діни құндылықтарды салыстырмалы (өздерінің бұрмаланған діни түсініктеріне сай) етіп, дінді бұзады» [20]. Қазіргі таңда исламға бүтіндей берілуді, ерте мұсылмандық қауымның өмір

салты мен сенімдеріне бейімделуге шақырумен айналысатын ағымдар қоғамның әлеуметтік-рухани дамуына кері әсер тигізуде. Қазақ халқының ғасырлар бойы атадан-балаға беріліп отырған «жергілікті» ислам діні қатты өзгеріске ұшыраған деген тезисті алға тартып, қазақтың ұлттық болмысына сай келер құндылықтарын жоюға немесе мойынсұнбауға шақырады. Өз кезектерінде араб елдеріндегідей діни заңды ұстануға, «Шарифатқа» шақырып, олардың әдет-ғұрыптарын міндеттейді. Осылай қазақ халқына жат бөтен тұрмыс пен мәдениетті насихаттайды. Жастардың кейбір бөлігінің осындай жалған діни көзқарасты көзсіз қабылдағандығының нәтижесі соңғы кездегі Ақтөбе, Алматы қалаларындағы оқиғалар деп білеміз. Бұл жағдай қоғамды қатты алаңдатты. Радикалды идеология мен экстремизм және терроризммен күресуге байланысты Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев «Діни экстремизм мен терроризмге қарсы күрестің 2013-2017 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасын» бекітті. Біз енді жастардың діни сауаттылығын бірінші орынға қою керектігін түсіндік. Жалпы қоғамның діни дүниетанымын қалыптастырудың жолдарын жетілдірудің шараларын жасауымыз. Оның нәтижесі қалай болатынын уақыт көрсетеді. Әйтсе әрбір азамат қазір кейбір сыртқы күштер жастарымызды адастырып, исламдық және басқа теріс діни бағытқа тартуға тырысатынын ұмытпауымыз керек. «Мұндай ұлттық табиғатымызға жат келеңсіздіктерден бойымызды аулақ салуымыз

керек. Біз мұсылман үмбетінің бір бөлігі екенімізді мақтан тұтамыз. Ол – біздің дәстүріміз. Бірақ бізде зайырлы қоғамның дәстүрлері де бар екенін, Қазақстан зайырлы мемлекет екенін ұмытпауымыз керек. Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек. Біз өзін-өзі ұстаудың ерекше үлгілерін алуға тиіспіз. Мен жария етіп отырған стратегия біздің халқымызды орта ғасырларда емес, ХХІ ғасырда өмір сүруге дайындайды» [21].

Осы стратегияны ұстана отырып, еліміздегі әртүрлі діни ұйымдар арасында бірлік пен татулықты, өзара түсіністік пен ынтымақтастықты тереңдетіп және толеранттық сананы дамыта отырып, теріс идеялар мен көзқарастардың алдын алып, күш салуымыз қажет деп ойлаймыз. Діни сананың бірегейлігі мен дұрыс дамуы, қоғам бірегейлігінің алғышарты.

Сөзімізді қорыта келе қазіргі қазақтардың діни санасының қалыптасуы мен дамуындағы ерекшелік қалыптасқан дәстүр мен заман өзгерісімен келген жаңашылдық арасындағы сұқбатты орнату. Ғасырлар бойы сақталып келе жатқан ата-бабалардан қалған рухани мұраларды сақтай отырып, жаңа құндылықтарды игеру. Діндегі бұл үрдістер әр уақытта әр қалай көрініс берді. Әр түрлі құндылықтарды ұстанатын, әр түрлі деңгейдегі діни дүниетаным күресі мен бірлігі жалпы қазақтардың діни санасының эволюциясы деп бағалауға болады.

Әдебиеттер

- 1 Орынбеков М. Қазақ сенімдерінің бастаулары: оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2002.
- 2 Телебаев Г.Т. Особенности религиозной идентификации современной казахстанской молодежи // Проблемы религиозной идентификации в контексте национальной безопасности: материалы международной конференции, посвященной 75-летию КазНУ имени аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2008.
- 3 Айталы Амангелді. Жаңа діни ахуал: мүмкіндіктер мен қатерлер <https://egemen.kz/2011/?p=317530>
- 4 Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения): монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – С. 61.
- 5 Бұл да сонда. 64-65 бб.
- 6 Қазіргі Қазақстандағы дінтану: қалыптасуы мен даму жолдары: монография. Н.Ж. Байтенова және т.б. – Алматы: Қазақ университеті, 2014.
- 7 Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. – Алматы, 1999. – 186 бет.
- 8 Сулейменов П.М. Қазақстандағы діни сананың эволюциясы // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – №4 (53). – 2015.
- 9 Қазақстан Республикасының Президенті – елбасы Н.Ә. НАЗАРБАЕВТЫҢ Қазақстан халқына Жолдауы. Астана қ., 2012 жылғы 14 желтоқсан. <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/K1200002050>
- 10 Косиченко А.Г. Религиозное сознание казахстанцев и проблемы совершенствования религиозной политики в Республике Казахстан // Состоявшийся Казахстан, устремленный в будущее: материалы научно-практической конференции (г. Алматы, 10 декабря 2013 г.) / Отв. ред. Б.К. Султанов. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2014. – 128 с. – С. 71-83.
- 11 Кишибеков Д.К. Ментальная природа казаха. – Алматы, 2005. – С.172.

12 Габитов Т. Духовность и толерантность как ориентиры религиозной культуры казахов. Материалы научно-практической конференции Влияние религии на современный мир / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Сборник статей. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С.109.

13 Акатаев С.Н. Мировоззренческий синкретизм казахов: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Алматы, 1995. – С. 87.

14 Әбдірасілқызы А. Рух тарихы – ұлт тарихы. // Дін және қазіргі заман. Қазақстан Республикасы Дін істері агенттігінің және Агенттіктің ведомствалық ұйымдары мен облыстық дін істері басқармалары қызметкерлерінің БАҚ беттерінде жарық көрген мақалаларының жинағы. Астана, 2014. – 66 бет.

15 Ғарифолла Есім. Елдік сана өлшемдері // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – №2(28), – 2007. – 8-9 бет.

16 Ғарифолла Есім. Дін өркениеті // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – №2(26), – 2006. – 6 бет.

17 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы, 2005. – С.17.

18 Габитов Т. Духовность и толерантность как ориентиры религиозной культуры казахов. Материалы научно-практической конференции Влияние религии на современный мир / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Сборник статей. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 115-116.

19 Булова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения): монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – С. 61.

20 Косиченко А.Г. Религиозное сознание казахстанцев и проблемы совершенствования религиозной политики в Республике Казахстан //Состоявшийся Казахстан, устремленный в будущее: материалы научно-практической конференции (г. Алматы, 10 декабря 2013 г.) / отв. ред. Б.К. Султанов. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2014. – 128 с. – С. 79.

21 Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына Жолдауы. 2014 жылғы 17 қаңтар

References

1 Orynbekov M. Kazak senimderinin bastaulary: oku kuraly. – Almaty: Kazak universiteti, 2002.

2 Telebaev G.T. Osobennosti religioznoj identifikacii sovremennoj ka-zahstanskoj molodezhi // Problemy religioznoj identifikacii v kontekste nacional'noj bezopasnosti: materialy mezhdunarodnoj konferencii, posvjashhennoj 75-letiju KazNU imeni al'-Farabi. – Almaty: Kazak universiteti, 2008.

3 Ajtaly Amangeldi. Zhana dini ahual: mumkindikter men katerler <https://egemen.kz/2011/?p=317530>

4 Buova E.E. Trendy novoy religioznosti v sovremennom Kazahstane (opyt sociogumanitarnogo izmerenija): monografija. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedenija KN MON RK, 2014. – S. 61.

5 Bul da sonda. 64-65 bb.

6 Kazirgi Kazakstandagy dintanu: kalyptasuy men damu zholdary: monografija. N.Zh. Bajtenova zhәне t.b. – Almaty: Kazak universiteti, 2014.

7 Nazarbaev N.Ә. Tarih tolkynynda. – Almaty, 1999. – 186 бет.

8 Sulejmenov P.M. Kazakstandagy dini sanany jevoljucijasy // KazUU Habarshysy. Filosofija serijasy. Mәdenietтанu serijasy. Sajasattanu serijasy. – №4 (53). – 2015.

9 Kazakstan Respublikasynyn Prezidenti – elbasy N.Ә. NAZARBAEVTYN Kazakstan halkyna Zholdauy. Astana k., 2012 zhylygy 14 zheltoksan. <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/K1200002050>

10 Kosichenko A.G. Religioznoe soznanie kazahstancev i problemy sovershenstvovaniya religioznoj politiki v Respublike Kazahstan //Sostojavshijsja Kazahstan, ustremlyennj v budushhee: materialy nauchno-prakticheskoy konferencii (g. Almaty, 10 dekabrja 2013 g.) / Otv. red. B.K. Sultanov. – Almaty: KISI pri Prezidente RK, 2014. – 128 s. – S. 71-83.

11 Kishibekov D.K. Mental'naja priroda kazaha. – Almaty, 2005. – S.172.

12 Gabitov T. Duhovnost' i tolerantnost' kak orientiry religioznoj kul'tury kazahov. Materialy nauchno-prakticheskoy konferencii Vlijanie religii na sovremennyj mir / pod obshh. red. Z.K. Shaukenovoj. Sbornik statej. –Almaty: IFPR KN MON RK, 2013. – S.109.

13 Akataev S.N. Mirovozzrencheskij sinkretizm kazahov: dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni doktora filosofskih nauk. – Almaty, 1995. – S. 87.

14 Abdirasilkyzy A. Ruh tarihy – ult tarihy. // Din zhәне kazirgi zaman. Kazakstan Respublikasy Din isteri agenttiginin zhәне Agenttikin vedomstvalyk ujymdary men oblystyk din isteri baskarmalary kyzmetkerlerinin BAK betterinde zharyk korgен makalalarynyn zhinagy. Astana, 2014. – 66 бет.

15 Garifolla Esim. Eldik sana oishemderi // KazUU Habarshysy. Filosofija serijasy. Mәdenietтанu serijasy. Sajasattanu serijasy. – №2(28), – 2007. – 8-9 бет.

16 Garifolla Esim. Din orkenieti // KazUU Habarshysy. Filosofija serijasy. Mәdenietтанu serijasy. Sajasattanu serijasy. – №2(26), – 2006. – 6 бет.

17 Orynbekov M.S. Genезis religioznosti v Kazahstane. – Almaty, 2005. – S.17.

18 Gabitov T. Duhovnost' i tolerantnost' kak orientiry religioznoj kul'tury kazahov. Materialy nauchno-prakticheskoy konferencii Vlijanie religii na sovremennyj mir / pod obshh. red. Z.K. Shaukenovoj. Sbornik statej. –Almaty: IFPR KN MON RK, 2013. – S. 115-116.

19 Burova E.E. Trendy novoj religioznosti v sovremennom Kazahstane (opyt sociogumanitarnogo izmerenija): monografija. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedenija KN MON RK, 2014. – S. 61.

20 Kosichenko A.G. Religioznoe soznanie kazahstancsev i problemy sovershenstvovanija religioznoj politiki v Respublike Kazahstan //Sostojavshijsja Kazahstan, ustremennyj v budushhee: materialy nauchno-prakticheskoy konferencii (g. Almaty, 10 dekabrja 2013 g.) / otv. red. B.K. Sultanov. – Almaty: KISI pri Prezidente RK, 2014. – 128 s. – S. 79.

21 Kazakstan Respublikasynyn Prezidenti N.Ə. Nazarbaevtyn Kazakstan halkyna Zholdauy. 2014 zhylgy 17 kantar

Джекебаева М.А.,
Қаңтарбаева Ж.У.,
Турсунбаева С.Д.

Ерік пен тағдыр

Адам еркіндігі мәселесі қазіргі таңда саяси және рухани өмірдің орталығында тұр, оған жету деңгейі қазіргі қоғаммен, оның жалпы мәдени дамуы қоғамның демократиялығымен анықталады және өркениеттілігінің негізгі критерийі болып табылады. Ерік пен тағдыр тұлғаның өмір сүруінің шарттары болып есептеледі. Адамдар өз әрекетінің мақсатын анықтағанда едәуір еркіндікке иеленеді. Тағдыр абсолютті ұғым емес, құпиялы, ерекше, қайталанбас феномен.

Ерік, еркіндік, тағдырға деген қызығушылық, оның құпиялылығы кез келген адамды өзіне тарта түседі, адамдар өз өмірінде ең құрығанда бір рет болса да, адам еркін бе немесе тағдырына бағынышты ма деген сауалға ойланады.

Мақаланың мақсаты – ерік пен тағдырға берілген анықтамаларды, алуан түрлі көзқарастардың философиялық, діни, психологиялық қырларын ашып көрсету.

Түйін сөздер: Аллаһ, күнә, сауап, ерік, тағдыр, еркіндік, парыз.

Jekebayeva M.A.,
Kantarbayeva Zh.,
Tursunbaeva S.D.

Will and destiny

The problem of man's will today stands at the center of political and spiritual life, which is determined by the level of achievement of modern society, its democratic culture is the main criterion of civilization. The will and predestination are the conditions of existence of the individual. When people determine the objectives of their actions, they acquire a free. The destiny of man is not an absolute concept, mysterious and special.

Interest in the fate to the will for freedom and mystery attract the attention of anyone. At least once in his life every person thinks of a question – whether the person is really free in his behavior and it all depends on his fate.

The purpose of this article to reveal versatile, philosophical, psychological, literary and religious positions problem of will and predestination.

Key words: God, conscience, will, destiny, freedom, debt

Джекебаева М.А.,
Қаңтарбаева Ж.У.,
Турсунбаева С.Д.

Воля и судьба

Проблема воли человека на сегодняшний день стоит в центре политической и духовной жизни, уровень достижения которого определяется современным обществом, его демократической культурой, и является основным критерием цивилизации. Воля и предопределение есть условия существования личности. Когда люди определяют цели своих действий, они приобретают свободу. Судьба человека – понятие неабсолютное, таинственное, особенное.

Интерес к судьбе, к воле, к свободе и их таинственность привлекают внимание любого. Хотя бы раз в жизни каждый человек задумывается над вопросом – действительно ли волен человек в своих поступках или все зависит от его судьбы.

Цель данной статьи раскрыть разносторонне, с философской, психологической, литературной и религиозной позиций проблему воли и предопределения.

Ключевые слова: Аллаһ, вина, воля, судьба, свобода, долг.

ЕРІК ПЕН ТАҒДЫР

Еркіндік, ерік, тағдыр адам тіршілігінің маңызды, мәнді экзистенциалдық ұғымдары болып саналып келеді. Таңдау еркіндігі арқылы әрекеттене отырып, адам тәжірибесін байытады, өзін көрсету мүмкіндігіне ие болады. Олар өз еркімен әрекет етіп, ойлай алатын мүмкіндіктен тұрады. Еркіндік үшін алғышарт қажет, адам өз әрекетінде еркін, соңғы нәтижесінде қажеттіліктен тәуелді. Қазіргі таңда саяси және рухани өмірдің орталығында жауапкершілік, ерік тағдыр мәселесі болып табылады.

Еркіндік бізді күреске итермелейді, адамдық қуаныш пен ләззаттан бас тартуға сүйрейді. Қайғыру, тәуекел, жеңіліс арқылы болған еркіндіктің өзі өмірімізді жақсы ете алады. Еркіндікке адам ғана таңдау жасайды. Өзінің әлеуметтік мәнінде, қоғамдық өмірде, саясатта, заң, басқа да заңды актілерде, өнерде, публицистикада, көркем әдебиетте ерік пен тағдыр мәселесі кең тараған. Ерік өз тілегенінді алдына қойған мақсатыңды жүзеге асыру, саналы ұмтылыс, тілек, талап, билік, мүмкіндік, ал «еркіндік дегеніміз – ерікті күй». Егер еркіндік шындықты адекватты түрде тануда болса, онда адам таным объектісіне тәуелдікте, оның еркін ерігі басылып қалған. Объективті қажеттілікті тани отырып, адам өзін қоршаған табиғи ортаға, әлеуметтік үрдістерге, өз табиғатына әсер етуге қабілетті. Ертеден-ақ ерік табиғаты жөнінде бір-біріне қарама-қарсы екі көзқарас материалистік және идеалистік көзқарастар қалыптасты. Материалистік ілім тұрғысынан алып қарасақ, адамның ерік бостандығы – себепті байланыстылыққа, детерминизм ұстанымына бағынатын бостандық. Қиыншылықтарды жеңіп шығу да – ерік бостандықтың бір көрінісі. Идеалистер ерікті ми қызметімен де, қоршаған ортамен де байланысы жоқ рухани күш деп санайды. Олар ерікті біздің санамыздың нұсқаушылық, қызмет атқаратын жоғары агенті деп санайды. Ерік ешкімге және ешнәрсеге де бағынбайды. Ол еркін. Олардың пікірінше, адам кез келген жағдайда ешкіммен есептеспей-ақ өзінің ойына келгенін істей алады. Ол еркін әрекет етеді. Басқаша айтқанда, адам не тілесе соны істейді, қалауына қарай қылық жасайды. Бәрі оның ерікті еркіне байланысты.

Ерік еркіндігінің идеалистік концепциясы философиялық және этикалық көзқарас тұрғысынан да жалған. Идеалистердің

ойынша рух бостандығы әрекет бостандығына алып келеді. Бірақ қоғам мүшелерінің мүдделерімен санаспайтын жеке адам мінез-құлқы мораль және заң нормаларын менсінбеу, кейде оны бұзу болып табылады.

Материалистік ұғым – ерік табиғаты жөніндегі бірден-бір дұрыс түсінік. Онда психиканың басқа жақтарымен бірге еріктің де жүйкелік ми процестері түріндегі негізі болады. Ерікті материалдан, мидан бөліп алу мүмкін емес.

Материалистер адам қоршаған ортамен өте тығыз байланыста болады деп қарайды. Тиісті сыртқы жағдайлар болмаса, ол өмірін сақтай да, жалғастыра алмайды. Ерік сананың басқа да түрі тәрізді объективтік шындықты мидың бейнелендіруі.

Ерік табиғаты туралы материалистік көзқарасты баяндай және оны идеалистік көзқарасқа қарсы қоя отырып, Ф. Энгельс: «Еркіндік табиғат заңдарына ой жоруындағы тәуелсіздікте емес, еркіндік сол заңдарды білуде және сол білудің негізінде табиғат заңдарын жоспарлы түрде белгілі мақсаттар үшін қызмет етуге көндіру мүмкіндігінде» – деп жазды және онан соң: «Олай болса, ерік еркіндігі – істі жете біліп, қорытынды жасай алуда, одан басқа еш нәрсе де емес» – деді.

Ерік адамның практикалық және танымдық әрекетін ретке келтіруден көрініп, соларды жүзеге асырудан тұрады. Ерік табиғатын материалистік түсіну әрекеттер мен қылықтардың қозғаушы күштері адамның өзінде емес, сыртқы ортада жатады деген жайтты сөзсіз мойындаудан көрінеді. В.И. Ленин: «Адамның мақсаттарын объективтік дүние туғызады және оны өзінің шарты етеді, оны нақты, бар нәрсе ретінде табады. Бірақ адамға өзінің мақсаты дүниеден тыс алынған дүниеге байланысты емес тәрізді болып көрінеді еркіндік» – деп жазды.

Еріктік амалдың ең негізгі кезеңі қандай болмасын тоқтамды орындау стадиясы. Өзінің қандай болмасын тоқтамды іске асыратын, оны орындайтын кісіні ғана еркі нағыз жетілген адам деп айтуға болады. Талай жақсы тоқтамдардың жүзеге аспай, орындалмай қалатындары да кездесіп отырады. Бұлай болудың себебі орындалудан қиын мақсатты алға қоюдан, мақсаттың айқын болмауынан, әлі де болса өмірге дұрыс көзқарастың қалыптаспауынан, өз ісіне сенімсіздіктен, мақсат еткен нәрсенді жәнтәніңмен сүймеуден т.б. себептерден болады. Сондықтан, адам өзінің алдына шамасы келетін, орындай алатын мақсаттарды қойып, осы жолда түрлі қиыншылықтарды жеңіп отыруы тиіс.

Философиялық көзқарас тұрғысынан ерік пен тағдырды қарастырып өттік, енді психология ғылымы өкілдерінің көзқарасына көз жүгіртсек. Белгілі мінез-құлықтың принципі бар, өз ісінің дұрыстығына көзі жеткен адам ғана нақтылы тоқтамға келе алып, оны қалай да орындаудың тиімді жолдарын таба алады, бұл жолда орынсыз солқылдақтық, табансыздық көрсетпейді. Кейбір адамдар өзінің алдына көмескі, бұлдыр мақсат қояды да, ой таразына жақсылап салмайды, сөйтіп оны орындай алмай қалады. Ерекше ой жұмысын керек етпейтін жеңіл мақсатты алға қою да адамның еркін енжар, әлсіз етіп жіберуі мүмкін. Сондықтан белгілі ерік күшін талап ететін, тиісті жұмыстар істеу нәтижесінде қол жететін мақсаттарды ғана алға қоюымыз қажет [1, 79 б.].

Сонымен, ерік қимылын тікелей қоздырғыштардың қатарына адамның қажеті, оның мотивтері мен мақсаттары, қызығулары, тілектері жатады. Бір нәрсені керексінуі ретіндегі қажеттілік әрекет жасау түпкі ниет болып есептеледі. Қажеттілік негізінде мотив, яғни қимылға ойысу себебі туады.

Ал, адам не нәрсеге тырысса, сол оның қимыл мақсаты болады. Егер де адам ұмтылып отырған мақсат пен оны осыған ойыстырған мотивтер айтылу болса, онда мұндай ұмтылыс тілек делінеді. Танылып білінбеген ұмтылыс қызығу делінеді. Тілекке қарағанда, қызығу адамның ерік ұстамдылығын аз дәрежеде алады, сондықтан да қызығу мақсаты нақтылы жүзеге асуды сирегірек алады. Адамның еркі алға қойған мақсатқа жетуде бөгет болатын тілектерді жеңе білу қабілетінде, әрі оны қажымай-талмай жүзеге асыра білуінде болады.

П.К. Анохин әрекет акцепторы деген ұғымды ұсынды. Оның мәнісі – жүйке процестерінің сыртқы оқиғалар барысынан оза жүретіндей тәрізді көрінетіндігінде. Бұрынғы тәжірибе негізінде адам жүйке жүйесіне болашақта берілетін әсерді алдын ала біледі. Сигнал негізінде мида көп рет қайталау арқылы қалыптасқан жүйкелік байланыстардың бүкіл комплексі, ассоциациялардың барлық жүйесі қалпына келтіріледі.

П.К. Анохин ұсынған ережелер мінез-құлықтың еріктік реттелуінің механизмі жөніндегі біздің түсініктерімізді тереңдетіп, кеңейте түседі. Шығармашылық мүмкіндігі бар болғандықтан, нақты әрекеттің алдын алу механизмі адамда жануарларға қарағанда әлдеқайда жақсы жетілген. Адамдағы ассоциациялар жүйесі аз ғана және шалғай тітіркендіргіш негізінде-ақ қалпына келтіріледі.

Психология тарихында бихевиоризм деп аталатын шетелдік механистік бағыт әрекеттің саналы сипатын теріске шығарып, адам әрекетін механикалық тұрғыдан шешті. Сөйтіп, оны жануарлар өмірімен салыстырады. Бұл ғылыми тұрғыдан қателесу еді. Бихевиоризм теориясы бойынша оқу әрекеті, жаттығу тәжірибесі саналы әрекет емес, көп пысықтап, жаттығу нәтижесінде туатын механикалық процесс деп саналады.

Механистік психология еріктің материалдық дүниесімен байланысын да жоққа шығарды. Ерік табиғатын, ерікті әрекеттің себебін теріс түсіндірді. Олар ерікте өзін-өзі билейтін бостандық бар, ерікті әрекеттің себебі – «ерік бостандығы», сана адамға не тілесе, соны береді деп бұрмады. Бұл теорияның еріктің ғылыми негізі бола алмайтындығын оның шындыққа сай келмейтіндігінен.

Интеллектуалдық немесе ассоциациялық теорияны жақтаушылардың және дамытушылардың бірі өткен ғасырда Германияда өмір сүріп, негізін салған Э. Мейман. Оның айтуынша, еріктік әрекеттердің барлығы ақыл-ой, интеллектпен байланысып, солардың нәтижесінен пайда болады, яғни ерік адамның мұқтаждығы мен қажеттілігі секілді рухани күшінен туындайды. Адам өз мұқтаждықтарын жүзеге асыру үшін мақсат, міндеттер қояды, сол мақсатқа жету үшін алда тұрған бөгеттердің барлығын бұзуға әрекет етеді.

Бұл үшін адам ең алдымен алға тұтқан мақсатын елестетуі керек, содан оны ортаға салып көпшілікпен талқылауы қажет. Сөйтіп адам қандай міндеттер, қандай әрекеттер жасайтынын ақылға салып, оған алдын ала дайындық жасап, содан соң еріктік әрекетті атқаруға кірісіп, оны жүзеге асыруы тиіс. Э. Мейманның айтуынша, адамның ерік-жігері үнемі екіге бөлініп отырады.

- бірі – ақыл-оймен байланысты елеструдің пайда болуы;

- екіншісі – ақыл-ойды қатыстырмайтын жай әрекеттер.

Бұл пікір бойынша ерік өздігінен пайда болады, ол өзінен-өзі еріксіз жүзеге асып отырады. Адам ерікті әрекет ету үшін өзінің бұрынғы көрген-білгенін елестетуі керек, сол елеструдің нәтижесінде адамның ерікті әрекеттері пайда болады. Мұндай көзқарас адамның ерік-жігерін белсенді түрде өзінің әрекеті ретінде қарастырмайды, өздігінен ассоциация заңдары бойынша пайда болатын әрекеттер деп түсінеді.

Ерік туралы эмоциялық теорияны ұсынушы неміс психологы В. Вундт. Оның көзқарасы бой-

ынша, ерік эмоциялық сезімдердің тек бір түрі ғана болып табылады. Ерік ең күшті сезімдердің, аффектердің ерекше варианты. Жағымды сезімдер ерікке негіз болып, оларды тудырып отырады. Әрине, ерікті эмоцияның бір түрі деп айтуға болмайды. Өйткені ерік пайда болу үшін, оған адамның түрлі жағымды сезімдері тұрткі болмайды, керісінше адамның мұқтаждықтары себеп болады [2, 37 б.].

Америка психологі У. Джеймс ерік адамда пайда болған ойдың еріксіз қимылға айналуы дейді. Оның пікірінше, адамның қимыл-әрекеттері ой арқылы өздігінен қимылға айналып кетеді. Мысалы, адам көзін жұмып тұрып екі қолын екі жағына созып, бір қолын алдына, екінші қолын артына қарай қимылдатса, адамның қолы өздігінен біраз қимылдай бастайды. Немесе адам жіпке бір тасты байлап, қолын созып жіпке тізген тасты жай айналдырам деп ойласа, жібі қимылдап өздігінен айналғандай болады. Міне, осындайды У. Джеймс ерік әрекеті деп ойлайды.

Ерік туралы, пешенеге жазылған тағдыр туралы діни көзқарастарға жүгінсек Ирада-и-жузия Аллаһ құлдарына бір нәрсені істеу немесе істеуеуде берген қалау және таңдау еркіндігі. Алдын ала адам жаннатқа немесе тозаққа баратынын білмейді, сондықтан жақсы амалдар жасап, үміттенеді, өз тағдырын алдын ала білмегені үшін жақсылыққа үміт етіп, құлшылыққа баруы өзі үшін абзал. Құдай тек нұсқаушы, ал орындаушы адам – өз еркі өзінде бір жағдайды өзгерткісі келсе, ол да өз қолында, діни тұрғыда көп нәрсе ниетке байланысты, ниеті түзу адам жолы да ашық.

Тағдыр сөзінің діни ұғымдағы этимологиясына келер болсақ, Аллаһтың алдын ала білген ғылымы мен даналығының талабы бойынша бүкіл тіршілікке арнап өлшеген мөлшері. Тағдыр – араб тіліндегі «қадар» сөзінен шығып, «өлшеу, бір нәрсені белгілі бір өлшем бойынша жарату, белгілеу» ұғымдарын білдіреді.

Ал, діни терминологиядағы мағынасы элем жаратылғаннан бастап, болмыста болатын бүтін құбылыстар мен жаратылыстардың қашан болатындығын, мезгілін, орнын, мекенін, ерекшеліктері мен сипатын Аллаһ Тағаланың ежелден, яғни әу бастағы ілімімен белгіленіп, өлшеніп қоюымен байланысты [3,52 б.].

Тағдырдың төрт бөлімі бар. Яғни, тағдырға иман келтіру төрт түрлі нәрсені мазмұндайды:

әл-Бильм – Білім: Аллаһ тағала өз жаратылысының не жасағанын, болашақта не жасайтынын біледі, оның ішінде уақыты мен орны. Аллаһ тағала барлық нәрсені жалпылама да,

егжей-тегжейлі де біледі. Бұл нәрселер Аллаһтың өз істеріне немесе пенделерінің істеріне қатысты болсын бәрібір.

Китабат. Соны Аллаһ ләухул-махфузға жазып қойғандығына сену. Бұл жөнінде Аллаһ тағала: «Аллаһтың жер, көктегі нәрселерді білетінін білмейсің бе? Шексіз бұлар кітапта жазулы. Күдіксіз бұл Аллаһқа оңай» (Хадж сүресі, 70-ші аят). Мұслимнің сахих кітабында Абдуллаһ ибн Әмір ибн әл-Әстан риуаят етілген хадисте: Мен пайғамбардың: «Аллаһ тағала бүкіл халықтың тағдырларын көктер мен жерді жаратудан елу мың жыл бұрын жазып қойған», – деп айтып тұрғанын естідім», – делінген.

Машиғат – Ерік: Барлық орын алатын нәрселер тек Аллаһтың қалауымен ғана болады деп сену. Өзінің ісіне қатысты не мақлұқаттардың ісіне қатысты болсын, бәрібір. Өзінің ісіне байланысты Аллаһ тағала: «Сондай-ақ Аллаһ қалағанын істейді» (Қасас сүресі, 68-ші аят). «Иең қалағанын жаратады да сұратпайды» (Ибраһим сүресі, 27-ші аят). «Ол сондай Аллаһ, сендерді жатырларда қалағанынша бейнелейді», – деген (Әли Имран сүресі, 6-ші аят).

Қ. Жолдыбайұлының «Имани гүл» атты кітабында: «Ислам дініндегі иман негіздерінің соңғысы – тағдырға иман. Пайғамбарымыздан (с.а.у.) «Иман дегеніміз не?» – деп сұраған уақытта: «Аллаға, періштелеріне, кітаптарына және пайғамбарларына, ақырет күніне, тағдырдың жақсысы мен жаманына иман ету», – деп жауап берген [4, 47 б.].

Басқа мұсылман жұрттары сияқты қазақ халқы да иман шарттарының бірі жақсылы-жаманды тағдырдың бір Тәңірден болатынына шүбәсіз сенеді. Сондықтан, осынау нанымның белгісі тілде көрініс тауып, кейінгі ұрпаққа ұлағат болып қалыптасты. Мысалы, қазақ мәтелінде «Құдайсыз қурай сынбас» делінеді. Мұның мәні төмендегі аяттың мағынасымен дәп келеді.

«Тағдыр» түсінігінің танымдық табиғатын бірден тану қиын. Себебі, тағдыр ұғымы жеке-леген адамдарда олардың жасына, жынысына басқа да әлеуметтік жағдайларына байланысты әр түрлі болып келуі заңдылық. Осы орайда, біз қазіргі қазақ поэзиясында өзіндік қолтаңба қалдырып жүрген ақындардың өлеңдерін қарастыра отырып зерттеу жүргіздік. Тағдыр көп ретте адам еркінен тыс болатын оқиға барысы, түрлі жағдайдың тоғысу салдары, өмірдің адамның мойнына артқан жүгі деген секілді түсініктер ретінде танылады. Ал, сол жүкті әркім әрқалай қабылдайды. Біреулер мандайдағы

жүкті көтере алмай жатса, өз өкініші мен өкпесін өмірден, тағдырдан көреді.

Қазақ ұлтының танымында адам баласының өміріндегі сәтсіздіктердің көбі «тағдырға» байланысты. Мәселен: «тағдырдың тезі» деген фразеологизмді адам баласының өмірден көрген теперіші деп те түсінуге болады.

Ақын-жыраулар поэзиясында адам баласы «тағдыр алдындағы шарасыздықты» тек күйіне бермей үлкен парасатпен қабылдап, ажал, қаза, өлім атты құбылыстардың адам баласының және өзге де тіршілік иесіне ортақ екенін жырға қосу арқылы өздерін-өздері және кейінгі ұрпақтың сабырға шақыратынын парасат пайымының өте жоғары екенін көрсетеді.

Кейде ақындар тағдыр сөзін тікелей жазмыш сөзімен алмастырып қолданады. Жазмыш діни Алла мандайға жазған тағдыр, бұйрық, жазу.

Философ, ақын Абай атамыз да Тағдыр Алланың бұйрығы, соған сенуге оны тағдыр деп қабылдау адам баласының ісі екені туралы айтқан:

«Хор болды жаным,
Сенсіз де менің күнім,
Тағдырдан келген зұлым
Тағдыр етсе Алла
Не көрмейді пенде» –

деген жыр жолдары адам баласы тағдыр – ажал атты құбылыстарға үлкен сабырмен қарағандығын, ақиқат өмірдің реалды шындығын көре білгенін аңғартады. Және де жыр жолдарындағы көркем суреттеулер этнос танымына етене жақын бейнелермен салыстырыла суреттелуі де «тағдыр» түсінігінің ақиқат өміріндегі келбетін көрсетуде өзге де бейнелермен салыстырыла суреттелуі «тағдыр» түсінігінің мазмұнын түсінуге ықпал етуші факторлар деп қарауға болады [5, 94].

Келіп ем дін ислам қаласынан
Тағдырдың үмітім бар панасынан (Мәделі), –

деген жолдарынан «тағдырдың, үміт, пана» екенін оның тек «жамандық, жазмыш, келеңсіз әрекеттерге» ғана емес, оларға қарама-қарсы құбылыстар «жақсылық, қуаныш, үміт оты» секілді категорияларға да қатысы бар екенін көрсетеді.

Қазақ этносының түсінігінде адамның ғұмырындағы жақсылы не жаманды өмірі, тіпті өмірінің ақырына дейінгі көрінісі адамның «сызық-белгісі» арқылы беріледі. Ол адам түсінігі мен тілдік қолданыста адам мүшесіндегі

әртүрлі сызықтар арқылы беріледі. Ол маңдайда, алақанда, жауырындағы, жазу сызықтарымен байланыстырылады.

Ақын-жыраулар поэзиясындағы «тағдыр» түсінігінің логикалық модельдеріне тағдырды – ауыртпалық; тылсым күштің адам баласының басына берген «сыйы» (жақсы не жаман); жазмыш; тылсым күштің ықпалы; өмір, өлім, ажал, қаза; жақсылық-жаманшылық; қуаныш-қайғы т.б. қарама-қарсы құбылыстарды жатқызуға болады.

Тағдырдың адамзат баласына ортақ болатынын адамзат қоғамына келген нәубеттен (ашаршылық, соғыс, жұт, табиғат апаты, т.б.) көрсек, оның жекелеген адамдар үшін түрлі болатыны: біреулердің тағдыры аса күрделі, шым-шытырық оқиғаларға толы болса, енді біреулердікі керісінше, өмірі жеңіл, жолы үнемі болып тұратын аса көп қиыншылықсыз өмір сүретіндер де болады. Жоғарыдағы ақын-жыраулардың өлең жолдарынан тағдырдың сан алуан сипатқа ие болатынын, қоғам мен қоршаған ортаның (өмірдің) тұрақты әрі жалғыз болатыны лингвофилософиялық түрде бейнеленген. Тағдыр ақындар танымында өте бейнелі, жанды, суретті.

Этнос танымында адам баласының өмірдегі сәтсіздіктерінің көбі «тағдырға байланысты». Мәселен, тілдегі «тағдырдың жазуы» дегенге келсек, адам баласы өз өміріндегі қиыншылықтың алдында дәрменсіз. Себебі, оған о баста дүниеге шыр етіп келгенде-ақ оның маңдайына болашақтағы өмірінде не боларын тылсым күш жазып қойған деген діни түсінік бар.

Біз талдаған ақындардың логикалық танымында тағдыр кейде қайғы, қасірет, өкініш, бақытсыздық сәттерімен танылады. Тіпті тағдыр тәлкегінің шеткі нүктесі өмірден түңілу, өмір сүрудің мәнін жоғалту, іштей сары уайымға салыну, пәс күйге түсу жағдайларымен түсініледі. Мұны біз көңілдің кейбір кездерінде жазылған жырлар десек те, қаламгерлердің танымында тағдыр адамға берілген ауыртпалық, тылсым бір күш, уайым ретінде танылып, одан өмірлік құтыла алмай, соған мойынсыну мазмұнында көрінеді.

Қорыта айтқанда, ақындардың тағдыр туралы лирикаларында жоғарыда талданған тағдыр ұғымының мазмұндық деңгейі әр қырынан танылады. Өмірдің мазмұны көбінесе «тағдыр – маңдайдағы жазу, жазмыш» моделіне құрылған. Біз қарастырған ақындар танымында тағдыр:

- өзгермейтін өмір заңы;
- алдын ала жазылып қойған маңдайдағы жазу;

- тылсым күші мол әлем;
- жүйкені сыздататын сыз;
- адамның өмірі мен тұрмыс-тіршілігі;
- сынақтан тұратын өзгеше бір күш т.б.
- күдіреттің жазмышы;
- өмірдегі қателіктер;
- махаббатта жолы болмау;
- ажал,
- сәтсіздік,
- шарасыздық,
- Құдайдың кітабы,
- құранның парағы,
- мұз,
- сұрмерген,
- ақ пыраққа мінген жол т.б.
- ақындық т.б.

Барлық айтылғандарды қорыта келе, менің адам тағдыры мен еркіне қатысты мынадай тұжырымым қалыптасты:

1) адам өз тағдырының қожасы, өз әрекетіне қарай тағдыры қалыптасады;

2) адам тағдыры Жаратушының құзырында алдын ала жазылып қойылған, ол оны өзгерте алмайды. Құдайға байланысты тек құлшылыққа ғана сай адам марапатталады, адам тілегі енжар болса, әрекетіне қатысты өзгере алады;

3) толықтай еріксіздік, тағдырдың фаталисті, бірақ адамға таңдау еркі берілген;

4) адам инициативасыз өмір сүре алмайды, кез келген ситуацияда ол әрекеттенеді, адамның өз тағдырына қатынасына көп нәрсе байланысты, өз өмірінің қожайыны өзі екеніне сену немесе сенбеу өз еркінде, тағдыр емес адам өз тағдырын жасайтынына сенейік.

Адамның ерік бостандығы кейде осы абсолютті жаратушының еркінің ішіне енгізіліп адамда еркіндік мүлде жоқ деген пікірге келсе, кейде осы абсолютті еркіндікпен қатар адамның да өзіне тән шектеулі еркіндігі бар деген пікірлер айтылған. Яғни, діннің шарты бойынша адам баласы өзіне берілген шеңбердің ішінде ғана еркін әрекет алады. Ол шеңберден шығуға тыйым салынады. Тіпті адам баласының өзіне белгіленіп берілген шеңберден шығуға оның ақылы да, күші де мүмкіндік бермейді. Берген күннің өзінде ол іс-әрекеті дінге жат қылық болып саналып, әр түрлі жазалармен қорқытылады. Адамның күнә жасауы, немесе бір діни шартты орындамауы оның өз еркі бойынша әрекет етуі емес, оның күнәнің алдында, өзінің құмарлық сезімінің алдында әлсіздігінен деп саналады. Олай болса дін күнә болып саналатын істер жолындағы адамның еркіндік құндылық ретінде бағаламайды.

Әдебиеттер

- 1 Джекебаева М.А. Еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысына әлеуметтік философиялық талдау: кандидаттық ғылыми дәрежесін алуға арналған диссертация. – Алматы, 2008. – 138 б.
- 2 Маслова В.А. Концепт Судьбы. – М., 1998.
- 3 Намазбаева А.Ш. Психология. – Алматы, 1998.
- 4 Жолдыбайұлы Қ. Имани гүл. – Алматы: Дәуір, 2012. – 384 б.
- 5 Байтенова Н.Ж., т.б. Дінтану негіздері. – Алматы, 2013.

References

- 1 Jekebayeva M.A. Erkindik pen zhauapkershiliktin ozara baylanysyna aleumettik-filosofiyalyk taldau kandidattk gylymi darezhesin aluga arналган thesis. – Almaty, 2008. – 138 b.
- 2 Maslova V.A. Concept sudvy. – M., 1998.
- 3 Namazbayeva A.Sh. Psychology – Almaty, 1998.
- 4 Zholdybayuly K. Imani gyl – Almaty: Dauir, 2012, 384 b.
- 5 Baitenova N.J., T.B. Dintanu negizderi. – Almaty, 2013.

«Дамыған елдердегі ең басты қағидат мынандай: жұмыс адамды емес, адам жұмысты іздейді».

«Егер біз өмір сапасының әлемдік жоғары үлгі-қалыптарына жетеміз десек, онда соған сәйкес еңбек ету қажет. Сондықтан да тәртіп пен еңбек сапасы айрықша маңызға ие болуда».

Нұрсұлтан Назарбаев

Нурбекова Ж.А.,
Жаназарова З.Ж., Абендова К.А.

**Гражданская религия
Роберта Белла**

Анализ религиозно-политических феноменов в культуре США является новым научно-теоретическим обобщением. В статье анализируется гражданская религия в США с точки зрения Роберта Белла. Ученый изучает не божественный, а человеческий аспект религии. Р. Белл подчеркивает, что говорить так – значит косвенно претендовать на то, будто нам уже известно, что такое человек и что такое бог. Подобная претензия не может быть научной. Задача человека познать как можно больше о самом мироздании, в том числе о самом себе. Эта обязанность распространяется на все сферы, в том числе и на религию. Религия основывается больше на рефлексии, чем конкретно чувственном опыте. Религия основывается на религиозном опыте. Отличие гражданской религии и традиционной религии в том, что в традиционных религиях человек ищет личного спасения, поэтому традиционные религии определяют его частную жизнь. В гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме. Гражданская религия существует на общественном уровне. Р. Беллом была предложена пятиэтапная классификация, в основу которой положена степень дифференциации: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный, современный.

Ключевые слова: религиозно-политический феномен, культура США, рефлексия, гражданская религия, мироздание.

Nurbekova Zh.A.,
Zhanazarova Z.Zh., Abenova K.A.

Civil religion of Robert Bell

Analysis of the religious-political phenomena in the US culture is a new scientific and theoretical generalization. Civil religion in the United States from the point of view of Robert Bell, you can designate whether religion. The scientist does not study the divine and the human aspect of religion. R. Bell emphasizes that speak so – so indirectly pretend as if we already know that such a man, and that is God. Such a claim can not be scientific. The task of man to know as much as possible about the universe, including himself. This duty extends to all fields, including religion. Religion is based on reflective experience than specifically sensory experience. Religion is based on a religious experience. The difference between civil religion and traditional religion is that in the traditional religions of the people looking for personal salvation, why traditional religions define his private life. The civil religion a person gets a sense of its existence in society. Civil religion exists at the community level. P. Bella five-step classification system was proposed, based on the degree of differentiation of religious symbols system was laid. Five stages have names: primitive, archaic, historic, modern.

Key words: religious and political phenomenon, the culture of the United States, reflection, civil religion, the universe.

Нурбекова Ж.А.,
Жаназарова З.Ж., Абендова К.А.

**Роберт Белланың
азаматтық діні**

Америка Құрама Штаттарының мәдениетіндегі діни және саяси құбылыстарды талдау жаңа ғылыми-теориялық қорыту болып табылады. АҚШ-тағы азаматтық дінді Роберт Белла көзқарасы тұрғысынан дін ретінде қарастыруға бола ма? Ғалым діннің құдайлық емес адамдық қырын зерттейді. Роберт Белла бойынша бізге жанана түрде қарастырғанда адамның және құдайдың кім екендігі белгілі тәріздес. Мұндай талап ғылыми болуы мүмкін емес. Адамның міндеті әлем туралы нақты білу, сонымен қатар өзін тану болып табылады. Бұл міндеткерлік барлық өмір салтына, сонымен қатар дінге де қатысты. Дін нақты сезімдік тәжірибеге қарағанда рефлексиялық тәжірибеге негізделеді. Дін діни тәжірибеге сүйенеді. Азаматтық және дәстүрлі діндердің айырмашылығы, адам дәстүрлі діндерде жеке басын құтқаруды, сондықтан дәстүрлі діндер оның жеке өмірін анықтайды. Азаматтық дінде адам өзінің қоғамдағы орнын сезіне алады. Азаматтық дін қоғамдық деңгейде өмір сүреді. Р. Белла діни рәміздерді саралау дәрежесіне негізделген бес кезеңге жіктелген жүйені ұсынды. Бес жіктеу кезеңдерінің атаулары: алғашқы қауымдық, архаикалық, тарихи, жаңа заманғы және қазіргі заманғы.

Түйін сөздер: діни-саяси құбылыс, АҚШ мәдениеті, рефлексия, азаматтық дін, ғалам.

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ РОБЕРТА БЕЛЛА

Анализ религиозно-политических феноменов в культуре США является новым научно-теоретическим обобщением. Попробуем раскрыть задачи следующего характера: рассмотрим понятие «гражданская религия» с точки зрения автора концепции гражданской религии Роберта Белла. Можно ли данный феномен обозначить религией. Эти и другие вопросы будут в центре нашего внимания.

Р. Белл отмечает, что о священном люди начали размышлять с того самого времени, когда они вообще научились мыслить. Задумываться над тем, почему человек размышляет о священном, принялись сравнительно недавно. В прошлых эпохах древнегреческие софисты, древнекитайские мыслители Сюнь-Цзы, Спиноза и другие западные философы XVII и XVIII вв. поднимали вопросы в своих трудах о традиционных религиозных системах, порою будорожа умы своими интеллектуальными попытками разобраться в сущности религии.

В современном обществе религия стала предметом изучения, происходит «создание атмосферы идеологического конфликта и религиозного сомнения, как и в былые времена» [1]. Безусловно, подобное изучение встречает сильное противодействие. Ведь священное – это сокровенное, мы видим в нем святую. Научное исследование представляется актом насилия со стороны ученого, вторгающегося в непонятную для него область. Есть и такое мнение, что ученые религии занимаются псевдонаучным занятием, прикрываются представлением о религии, не имеют объективных исследований. Оба возрождения имеют серьезный характер. Считаться с этим ученые обязаны.

Ученый, по их мнению, изучает не божественный, а человеческий аспект религии. Р. Белл подчеркивает, что говорить так – значит косвенно претендовать на то, будто нам уже известно, что такое человек и что такое бог. Подобная претензия не может быть научной. Задача человека познать как можно больше о самом мироздании, в том числе о самом себе. Эта обязанность распространяется на все сферы, в том числе и на религию.

Современные теории религии рассматривают религию как ответ на некоторые общие, но неизбежные проблемы смысла или как на реакцию на определенный тип опыта,

прежде всего на опыт предельности, порождающий чувство запредельного. Опыт смерти, зла, страданий приводит к постановке глубоких вопросов о смысле всего этого, на которые не дают ответы повседневные категории причины и следствия.

Религиозные символы имеют большое значение и осмысленный контекст, в котором опыт может быть объяснен благодаря помещению его в более грандиозную мирозданческую структуру и предоставлению эмоционального утешения самоотреченности. Символы могут быть использованы как первоисточник всякого человеческого могущества и разума, опыта, который может возникнуть в момент, когда проблемы смысла достигают наибольшей остроты. Именно религиозно-символические системы обуславливают постановку проблем смысла, нередко вызывают такие состояния психики, которые истолковываются как встречи с божественным. Таким образом, религия носит глубоко относительный и рефлексивный характер. Дюркгейм отмечал, что в мире нет ничего, что было бы священо само по себе. Священное – это качество, налагаемое на святую [2]. Интересна точка зрения на социологию религии Э. Дюркгейма другого ученого-религиоведа Яблокова И.Н., который считает, что «основной функцией религии Э. Дюркгейма является не объяснение мира, а возбуждение чувства радости и экзальтации, побуждения к действию» [3]. Дюркгейм высказывает идею, что религия побуждает человека к действию, делает человека сильнее, однако мотивирующая функция религии, конечно, не является главной. Во-вторых, французский социолог прямо высказывает идею, что религия – это исторически первая система объяснения окружающего мира. Объясняя религию как систему, призванную возбуждать чувство радости, французский социолог подчеркивает чувство экзальтации, коллективного возбуждения (*collective effervescence*), которое однозначно является источником религиозного переживания, но никак не его следствием. Безусловно, обращение к дюркгеймовской теории религии является весьма верным как для социологов, так и для религиоведов.

Итак, религия не является средством совладать с тоской и отчаянием, это символическая модель, формирующая человеческий опыт, как познавательный, так и эмоциональный. Религия не сводится к функциям и дисфункциям, в контексте создания и усиления напряженности и тревоги.

Человек, по мнению Р. Белла, думает о решении проблем, когда отказывают другие способы решения проблем. Религия занимается не только конкретными проблемами, сколько общей проблематикой природы человека. Религия имеет дело не столько с опытом конкретных пределов, сколько с предельностью вообще. Религия основывается на рефлексивном опыте, чем конкретно чувственном опыте. Религия основывается на религиозном опыте. Рефлексивный характер религии затемняется тенденцией к конкретной символизации и антропоморфизму, они являются спутниками сильного чувства. «Область религии – это нечто отличное, хотя и очень близкое, нечто такое, что можно услышать, но нельзя увидеть, а если можно увидеть, то мельком. Передаваемые религиозные символы, кроме того, сообщают нам значения, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда мы не слушаем, помогают видеть, когда мы не смотрим. Именно эта способность религиозных символов помогает формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной» [1, с. 268].

Итак, мы рассмотрели основополагающие понятия религии. Можно перейти к следующему понятию, раскрывающему нашу тему. Гражданская религия имеет несколько подходов для рассмотрения. Первый подход заключается в том, что существует определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемый подавляющим большинством американцев и являющийся основой национальной самоидентичности. Он также является основой национальной консолидации, не задевающим личных религиозных взглядов американцев. Вторая трактовка заключается в том, что здесь гражданскую религию рассматривают как культ государства, в центре которого находится избранность американской нации. Третья трактовка носит в себе позицию того, что американская гражданская религия является компромиссным альтернативным вариантом традиционным верованиям. Этот вариант является поверхностным по сравнению с традиционными религиями. Четвертое направление выступает против того, чтобы рассматривать гражданскую религию в качестве реально существующего феномена. То есть ученые видят в ней некий веберовский идеальный тип, не служащий адекватным отражением реальности, интеллектуальной конструкцией, которая

может помочь исследователю понять некоторые вопросы американской общественно-политической жизни.

Нам представляется интересным дискутировать на темы ключевых позиций, таких как: является ли этот феномен религией, исходя из вышеизложенного нами относительно понятия религии самого автора концепции гражданской религии Р. Белла. Второе, мы попытаемся проанализировать позиции ученых относительно данного феномена.

Американская гражданская религия имеет два основополагающих момента: она не связана ни с одной конфессией и нет связи с государством. Отделение церкви от государства вовсе не означает существования религиозного измерения, присущего политическим реалиям. Личные религиозные верования, поклонения и ассоциации считаются строго частным делом. Однако в стране существуют определенные элементы религиозной ориентации. Они разделяются большинством американцев. Это публичное религиозное измерение выражается в совокупности верований, символов, ритуалов, которые называются Р. Беллом американской гражданской религией. Инаугурация президента США – одна из важнейших церемоний религии. Она доказывает религиозную легитимность высшей политической власти [4].

В чем же отличие гражданской религии и традиционной религии. В традиционных религиях человек ищет личного спасения, поэтому традиционные религии определяют его частную жизнь. В гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме. Гражданская религия существует на общественном уровне. Существует разделение полномочий, которое вызвано изначально поликонфессиональностью американского общества. Церквям оставлена широкая сфера личного благочестия и духовного строительства. Они лишены возможности контролировать государство. Важность религии для общественной жизни США подчеркивается Р. Беллом. Также подчеркивается, что гражданская религия – органичное для американской культуры явление. В то же время гражданская религия не есть поклонение государству, насаждаемое сверху. Она представляет собой сущностное религиозное выражение американской нации. Идея уникальности государства и его особенной роли в американской истории появляется вследствие этого религиозно-символического самовыражения. Если исчезнет духовная составляющая гражданской ре-

лигии, если у американцев пропадет понимание ответственности перед богом, то перестанет существовать и гражданская религия, и вера в государство. Итак, религия не может существовать без укорененности в обществе.

В основе гражданской религии лежат символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности американской нации и служащие укреплению национальной солидарности. В гражданской религии США существует и функция легитимизации политической власти. В то же время американская гражданская религия решает «религиозно-политические проблемы» в США.

Сущность этой проблемы состоит в том, что политика имеет отношение к «предельным вещам», таким вопросам, как вопросы жизни и смерти. Религия претендует на то, что ее власть происходит из источника, превосходящего все земные авторитеты.

Определение гражданской религии коррелирует в системе Р. Белла с описанными им фазами религиозной эволюции. Была предложена пятиэтапная классификация, в основу которой положена степень дифференциации системы религиозных символов. Пять этапов имели наименования: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный, современный.

«Мир мифов» характеризует первый этап. На этом этапе фигуры полулюдей и полуживотных приобретают героические черты, наделяются способностями, превышающими способности обычных людей. Они считаются прародителями и творцами многих вещей в мире. Однако они не являются богами, им не приписывают власть над мирозданием, и они не становятся объектом поклонения. Этот этап не связан с деталями реального мира. Каждый камень, дерево получают объяснения в категориях поступков мифических существ.

На примитивном уровне не существует религиозной организации в качестве отдельной социальной структуры. Церковь и общество – одно. Ритуальная жизнь действительно укрепляет солидарность общества и способствует приобретению молодежи к нормам поведения племени.

Архаическая религия, которая характеризует второй этап, возникает параллельно с возникновением подлинного культа комплекса богов, жрецов, богослужений, жертвоприношений, в некоторых случаях и обожествленной или первосвященнической царской властью. Комплекс мифов и ритуалов сохраняется, но систематизируется и разрабатывается этот этап новыми способами. И

тому, и другому этапу характерны монистические мировоззрения. Взгляд на мир различен. Священное и мирское представляют разные способы организации единого мироздания.

С наступлением третьего этапа отличная сфера действительности имеет для человека наивысшую ценность. Все исторические религии трансцендентальны. Все они латентно отвергают мир, поскольку сравнительно с высшей ценностью трансцендентального реальный мир обесценивается.

Исторические религии представляют собой огромную дефимилогизацию по сравнению с архаическими. Идея единого бога, который является единым творцом, идея самостоятельного бытия – все это в громадной степени упрощает разветвленные космологии архаических религий. И все же над каждой религией довлеют исторические обстоятельства возникновения. По сравнению с более ранними формами все исторические религии универсальны. С точки зрения этих религий человек больше не определяется главным образом в терминах того, к какому племени или клану он относится. Иначе говоря, впервые оказалось возможным увидеть человека, как такового.

Религиозное действие в исторических религиях является прежде всего действием, необходимым для спасения. В примитивной ритуальной церемонии человек приводится в гармонию с природным божественным мирозданием. С помощью жертвоприношения человек архаической религии может искупить невыполнение своих обязанностей перед людьми и богами. Он имеет право заглаживать свои проступки против веры. Исторические религии обвиняют человека в гораздо более серьезном пороке, чем грехи, существовавшие в представлении более ранних религий. Например, согласно буддизму, сама природа человека – это алчность и злоба, от которых он должен стараться полностью избавиться. В понимании Магомета слово «кафир» означает не неверный, а скорее неблагородный человек, пренебрегающий божественным состраданием. Только ислам может привести его к спасению.

Идеалом религиозной жизни в исторических религиях является уход от мирской суеты. Исторический этап развития религии характеризуется происходящей и небывалой ранее степени дифференциации религиозной организации от других форм социальной организации. Чем большую степень структурной независимости имела историческая религия, тем больше она имела вероятность того, что социальные и по-

литические реформистские движения будут основываться на религиозных ценностях. Во всех случаях исторические религии действительно выдвинули концепции совершенства общества, в течение длительного времени оказывающие на общества, в которых они существовали, давление в сторону большей реализации ценностей.

Раннесовременная религия законченное выражение приобрела в протестантской Реформации, представляет собой определенный сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия. Спасение теперь нужно искать не в той или иной форме ухода из мира, а в гуще мирской деятельности. Элементы этого отношения с самого начала сохранились в исторических религиях. В общем институционализированные исторические религии предлагали опосредованное спасение. Для спасения требовалось либо соблюдение религиозного закона, либо участие в сакримальной системе. В двухступенчатых религиозных системах, характерных для институционализированных исторических религий, группы высшего статуса способны силой своих целомудренных поступков и личных достоинств накопить запас благодати, которым они могут затем поделиться с менее достойными.

С наступлением Реформации деятельность в миру стала главным средством прославления господина. Не прорываясь за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира.

На Западе с недавних пор начала ставиться под сомнение символическая структура исторической и раннесовременной религии. Форма религии в постдуалистическом мире не совсем ясна, но такая религия должна принимать во внимание громадный рост человеческого знания. Все это ведет к релятивизации места человека в природе и вселенной вследствие развития естественной науки. Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли.

Гражданская религия США может быть отнесена к типу раннесовременной или современной религии. Историческая религия должна, по мнению Р. Белла, превратиться в раннесовременную или современную через систему религиозных символов. Она должна способствовать развитию солидарной и интегративной национальной общности, не стремясь при этом не

подчинить ее своей власти, ни расколоть. Она призвана придать позитивное значение длительному процессу социального развития. Нет необходимости принимать сам социальный процесс за религиозный абсолют. Применяясь к новому соотношению между религиозным и светским в современном обществе, она должна найти силы для того, чтобы принять свою собственную роль как частной добровольной ассоциации и признать, что это не противоречит ее роли как носительницы высших ценностей общества. Ни одна религия не преобразовывалась подобным образом. Но это необходимо сделать для успешного осуществления модернизации, для успешного ее перехода.

Итак, из сказанного выше можно сделать следующие выводы:

– анализ религиозно-политических феноменов в культуре США является новым научно-теоретическим обобщением. Гражданскую религию в США с точки зрения Роберта Белла можно ли обозначить религией;

– ученый изучает не божественный, а человеческий аспект религии. Р. Белл подчеркивает, то что говорить так – значит косвенно претендовать на то, будто нам уже известно, что такое человек и что такое бог. Подобная претензия не может быть научной. Задача человека познать как можно больше о самом мироздании, в том числе о самом себе. Эта обязанность распростра-

няется на все сферы, в том числе и на религию;

– религия основывается больше на рефлексующем опыте, чем на конкретно чувственном опыте. Религия основывается на религиозном опыте;

– отличие гражданской религии от традиционной религии в том, что в традиционных религиях человек ищет личного спасения, поэтому традиционные религии определяют его частную жизнь. В гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме. Гражданская религия существует на общественном уровне;

– Р. Беллом была предложена пятиэтапная классификация, в основу которой положена степень дифференциации системы религиозных символов. Пять этапов имели наименования: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный, современный;

– гражданская религия США сложилась со времен отцов-основателей и при их непосредственном участии. Хотя многое было заимствовано из христианства, новая традиция определенно не являлась христианской. Само христианство было весьма специфичным. Р. Белл указывает, что отсутствие выраженной христианской доминанты не могло быть стремлением не обидеть чувства нехристианского мира, потому что общество было в подавляющем большинстве христианским.

Литература

- 1 Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / под редакцией Осиповой Г.В. Белл Р. Социология религии. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265.
- 2 Сафронов Р.О. Проблема рецепции теории религии Эмиля Дюркгейма в советском религиоведении // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – №2 (58). – 2014. – С. 146.
- 3 Яблоков И.Н. Социология религии. – М., 1979.
- 4 Robert N. Bellah Civil Religion in America //Religion American Style, Harper and Row, NY, 1974. – P. 75.

References

- 1 Amerikanskaja sociologija. Perspektivy, problemy, metody. Redakcija Osipova G.V. Bella R.Sociologija religii. – M. Progress, 1972. – S. 265.
- 2 Safronov R.O. Problema recepcii teorii religii Jemilja Djurkgejma v sovetskom religiovedenii // Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija «Gumanitarnye i social'nye nauki». – №2 (58). – 2014. – S. 146.
- 3 Jablovkov I.N. Sociologija religii. – M., 1979.
- 4 Robert N. Bellah Civil Religion in America //Religion American Style, Harper and Row, NY, 1974. – p. 75.

Затов Қ.А., Ишмаханов Ж.,
Есимкулов Е.

**Қазақстандағы дінаралық
диалог**

Мақалада дінаралық диалогтың мәні мен мазмұны жан-жақты қарастырылып, оны жүзеге асыруға қажетті алғышарттар талқыланады. Сонымен қатар, мақалада дінаралық диалогтың Қазақстандық үлгісінің маңызы мен ерекшеліктері айқындалады және оның қазіргі қоғамның дамуындағы маңыздылығы дәйектеледі.

Авторлардың тұжырымдауына сай, дінаралық сұхбат – қоғамның тыныштығы мен тұрақтылығын және қауіпсіздігін қамтамасыз етудің негізгі стратегияларының бірі, өйткені конфессияаралық және ұлтаралық ынтымақтастық бірінші кезекте дінаралық сұхбатқа негізделеді.

Түйін сөздер: диалог, дін, діни ұйым, құқық, мемлекет, конфессиялық қатынас, идеология, заң, конституция.

Zatov K.A., Ishmakhanov Zh.,
Esimkulov E.

**Inter-religious dialogue in
Kazakhstan**

The article examines the nature and content of inter-religious dialogue, as well as the necessary preconditions for its implementation. In addition, the article reveals peculiarities of the Kazakhstani model of inter-religious dialogue and substantiates its role and importance in the development of modern society.

The authors point out that inter-religious dialogue is one of the major safety strategies, stability and progressive development of society. Since inter-religious dialogue is the basis for inter-religious and inter-ethnic mutual understanding.

Key words: dialogue, religion, religious corporation, right, state, confessional relation, ideology, law, constitution.

Затов К.А., Ишмаханов Ж.,
Есимкулов Е.

**Межрелигиозный диалог в
Казахстане**

В статье рассматривается сущность и содержание межрелигиозного диалога, а также необходимые предпосылки для его осуществления. Кроме того, в статье выявляются особенности Казахстанской модели межрелигиозного диалога и обосновывается его роль и значение в развитии современного общества.

Авторы статьи обращают внимание на то, что межрелигиозный диалог – один из основных стратегий обеспечения безопасности, стабильности и прогрессивного развития общества, так как межрелигиозный диалог является основой межконфессионального и межэтнического взаимопонимания.

Ключевые слова: диалог, религия, религиозная организация, право, государство, конфессиональное отношение, идеология, закон, конституция.

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

²Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

*E-mail: kairat_1966@list.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНАРАЛЫҚ ДИАЛОГ

Дінаралық диалогқа талдау жасамас бұрын оның принциптеріне тоқталып өтейік. Дінаралық диалогтың принциптері диалогқа қатысушылар ұстануға тиісті қағидаттар минимумы, осы қағидаттар сақталмаса диалогты жүзеге асыру мүмкін емес.

Діни диалогтың ең негізгі және бастапқы принципі толеранттылық. Бұл жерде толеранттылық бір діни-конфессиялық қауымдастықтың (қауымдастық өкілдерінің) басқаларына төзімділік танытуы ретінде қарастырылады. Диалогқа қатысушылар өздерінің діни сенімдерін ұстанады және басқалардың да осы құқын мойындайды. Діндегі толеранттылық мәселесіне біз төменде арнайы тоқталатын боламыз.

Діндер мен конфессиялар арасындағы ұзақ ғасырларға созылған қақтығыстар мен қайшылықтар конфронтациялық психологияны қалыптастырды, қазіргі уақытта да көптеген адамдар осы психологияның шырмауында қалып отыр. Адам санасындағы қақтығыстық таптауырындардың күштілігі соншалық, одан арылу үшін ұзақ мерзімді қажырлы әрекет қажет. Діни жамағаттар мен қауымдастықтар арасындағы төзімділік діндер арасындағы жемісті диалогты ұйымдастырып, жүзеге асырудың қажетті алғышарты болып табылады.

Дінаралық диалогтың мақсатын түсінбеген жағдайда оны әртүрлі түсініктермен шатастыруға болады. Айталық, дінаралық диалог бастамаларын синкретизммен байланыстыру қате. Радикалды синкретизм ұғымы ортақ дін жасауды білдіреді, ал диалогта жаңа бір дін жасау көзделмейді. Оның үстіне ғасырлардан бері сенім негіздері әбден бекіген, артында миллиондаған сенушілері бар діндердің өкілдерін бір ортақ дінге келтіру қиынсыз да. Дінаралық диалогты миссионерлікпен де шатастырмаған жөн. Миссионерлік өз сенімін тарату, басқаларды сол сенімге қайткенде де кіргізу секілді бір ғана мақсатқа жұмыс істейді. Бұндай жағдайда өзгенің нанымын құрметтеуге, теңқұқылы қатынас орнатуға мүмкіндік берілмейтіні анық. Шындап келгенде кез келген діннің өкілі өз дінін ақиқат деп таниды. Бұл о бастан діндерге тән құбылыс. Сондықтан диалог қатынастарында миссионерлікке жол бермеу керектігі анық көрсетілген.

1995 жылы Канада қаласындағы Ватерло университетінің Ренисон колледжінде өткен мұсылмандар мен христиандардың

бас қосуында түрлі наным-сенім өкілдері арасындағы диалогтық мынадай бес ұстанымы бекітілді:

– диалог өзара сыйластық бар ортада пайда болады, ол қазіргі ғасырымызда анағұрлым көбірек күн тәртібіне келуде;

– диалог қатысушыларға өздерін, сенімдері мен құлшылықтарын таныта алу еркіндігі берілгенде ғана жетістікке жетеді;

– диалог бір жерге жиналып сөйлесу ғана емес, ол бұнымен қоса қатысушылардың әрбіріне тән рухани ережелерге, ғұрыптарға, фестивальдерге құрмет көрсетіп, оларды бақылауды қажет етеді;

– диалог діни сенім мен жамағаттарымыз арасындағы ұқсастықтар мен өзгешеліктерді ортаға салу жолдарының бірі;

– диалог өзара түсіністікті мақсат тұтады.

Қазақстанда өткен әлемдік және дәстүрлі діндер съезінде дінаралық диалогтың ұстанымдары анағұрлым ашық та анық белгіленгені мәлім:

1. Диалог адалдыққа, төзімділікке, кішіпейілділікке және өзара құрметтеушілікке негізделетін болады. Бұл түсініп қабылдау мен танымды білдіреді, ізгілікті іс жасау оның нәтижесі болуға тиіс.

2. Диалог барлық әріптестердің тең құқықтылығын көздеуге және әрбір мәдениеттің, тілдің және дәстүрдің тұтастығын ескере отырып пікірді, көзқарас пен сенімді еркін білдіру аясын жасауға тиіс.

3. Диалог басқа нанымға үндеу тастауға ие басқа дін нанымдағы әріптестерді қорлауға, сондай-ақ бір діннің басқа діннен басымдылығын әйгілеуге бағытталмауға тиіс. Диалог айырмашылықтарды жоюға емес, қайта оларды тануға және құрметтеуге бағытталғаны жөн. Диалог қатысушылардың өз нанымын адал әрі айқын баяндауына мүмкіндік беруге тиіс.

4. Диалог басқа діндердің озық танымы мен түсінігін көтермелей отырып, жалған сеніммен және оларды қате түсіндіруден бойды аулақ салуға көмектеседі. Ол жанжалды және шиеленісті бәсеңдету құралы ретінде зорлық-зомбылық пайдалануын болдырмауға және даулы жағдайларды шешуге көмектеседі.

5. Диалог халықтардың бейбіт қатар өмір сүруі мен жемісті ынтымақтастықтағы жолын ұсынады. Диалог озық білімді көтермелейді, ол сондай-ақ диалогтың маңыздылығын бұқаралық ақпарат құралдарының жақсырақ түсінуіне және діни экстремизм қатерін бәсеңдетуге де жәрдемдеседі.

6. Дінаралық диалог диалогтың басқа түрлері, әсіресе, әлеуметтік және саяси диалог үшін үлгі ретінде қызмет ете алады.

7. Төзімділік рухында өткізілген диалог барлық адамдардың бір ғана ғаламды мекендейтінін атап көрсетеді. Бұл өмірдің қастерлігі, адамның қадір-қасиеті және жаратылыстың тұтастығы сияқты белгілі бір ортақ құндылықтарды көздейді.

8. Диалог дінінің қоғамда өмірлік және сындарлы рөл атқаратындығын атап көрсетеді. Ол ортақ игілікке жәрдемдеседі, адамдар арасындағы өзара жақсы қарым-қатынастардың маңызды рөлін таниды, сондай-ақ мемлекеттің қоғамдағы ерекше рөлін құрметтейді.

9. Дін мен мәдениетті әртүрлі адамдар арасындағы озық қарым-қатынастардан өнеге алуға мүмкіндік туғызатын диалог болашақ ұрпақ үшін іргелі қажеттілік болып табылады.[1]

Міне осыған орай, дінаралық диалогтың нәтижелілігі оған қатысушылардың тең құқылығына тікелей байланысты. Сондықтан дінаралық диалог тараптарының тең құқылығын оның келесі маңызды принципі ретінде қарастырамыз. Диалогқа қатысушылардың біріне артықшылықтар беру диалогтың өрістеуіне кедергі келтіреді. Мысалы бір дін өкілдерінің өздерін «құдайдың қалаулы немесе сүйікті құлдары» деп санауы диалогтың тоқтауына алып келеді.

Диалогтың конструктивтілігі, оң нәтижелерге бағытталуы – дінаралық диалогтың тағы бір маңызды принципі. Діни плюрализм, конфессиялардың идеялық бәсекелестігі диалогқа қатысушылардың ұстанымдарындағы айырмашылықтың көзі болып табылады. Диалог субъектілерінің оң нәтижелікке бет алуы ортақ мәселелерді талқылау барысында баршаның мүддесі мен талап тілектері ескерілетін шешімдер қабылдауына мүмкіндік береді. Диалогқа қатысушылардың арасындағы келіспеушіліктер талқылау барысында шешіледі. Діни қауымдастықтар әртүрлі әлеуметтік-мәдени мәселелерді талқылауда келісімге келуі мүмкін. Алайда діни сенім мәселелерінде діндер ортақ пікірге тоқталады деп айту қиын. Себебі, барлық діндердің элементтерін қамтитын барша адамзатқа ортақ діни сенімді қалыптастыру ұмтылыстары сәтсіздікке ұшырап, діни қауымдастықтар тарабынан әшкереленіп отырды.

Осыдан келіп дінаралық диалогтың тағы да бір принципі туындайды. Оны діни сенім мәселелерін сыни талдаудан бас тарту деп атауға болады. Белгілі бір діннің артықшылығы неме-

се кемшілігі туралы пікір-таластар диалогтың үзілуіне алып келеді.

Кез келген диалог ұйымдасқан сипатта жүргізілуі тиіс. Дінаралық диалогты ұйымдастыру күрделі іс-шара. Дінаралық диалогтың маңызының артуы оны үйлестіруші-ұйымдастырушы арнайы мемлекеттік және халықаралық органдардың пайда болуына алып келді. Сондықтан дінаралық диалогтың дұрыс ұйымдастырылуы да оның маңызды принциптерінің бірі ретінде қарастырылады.

Келіспеушіліктің өте көне үлгілерінің бірі өркениет және дінаралық келіспеушілік, сондай-ақ осы дінаралық айырмашылықтар көптеген қақтығыстар мен қантөгістерге алып барғаны тарихтан мәлім. Бұл кері үрдістің бүгінгі күнімізге дейін жалғасып келе жатқаны әрбір көкірек көзі ашық адамның жанына батады. Міне, сондықтан болар әлем қауымдастығы өркениет және дінаралық диалогты түрлі үлгілерде ұйымдастыра бастады. Осы диалогтың шеңберінде 2000 ж. желтоқсан айында Вена қаласында көрнекті ғылым және саясат қайраткерлерінің кездесуі, 2001 ж. тамыздағы Токио конференциясы, «Өркениет аралық Зальцбург диалогы: халықаралық қатынастардың жаңа парадигмасы», 2001 ж. қарашада Берлиндегі «Мәдени саясат әлемдік міндет» атты халықаралық конференция, 2002 ж. ақпанда Вена қаласында өткізілген христиан және ислам аралық диалог мәселесіне арналған дөңгелек үстел секілді бірнеше үлкен халықаралық шаралар өткізілді. Жалпы айтқанда, әлем қауымдастығының өркениетаралық диалогты дамытып әрі қалыптастыру үшін жасап жатқан шаралары өте үлкен, динамикалық сипатта өсіп жатыр деп те айтуға болады. Осы үрдістің аясында өркениетаралық диалогтың негізгі себеп-салдары анықталып, бұл үрдіске қайшы әрі тосқауыл болатын құбылыстар белгіленді және мақсаттары, міндеттері мен ынталандыру құралдары алға қойылды.

Дінаралық диалог пен келісімді дамытуға Халықаралық діни бостандық ассоциациясының қосатын үлесі зор. Осы ұйымның делерациясында: «Біз дін бостандығының Құдайдың адамға берген сыйы екеніне сенеміз. Біз діни бостандықтың, діни белгілеріне байланысты төзімсіздік пен дискриминацияның барлық формаларын жою халықтар арасындағы өзара түсіністік пен бейбітшіліктің, достықтың негізі болып табылатынына сенеміз» деп атап көрсетілген. Діни көзқарастар мен наным-сенімдерді жауапкершілікпен таратудың басты

принциптерінде «Адамдардың өздерінің дін көзқарастары мен наным-сенімдерін ұстану және көрсету құқын мойындай отырып, дінаралық қақтығыстарға, жек көрушілік пен қарама-қайшылықты бақталастыққа жол берілмеуі керек және оларды өзара құрмет пен ізгі ниеттілік рухындағы диалогпен алмастыру қажеттілігі» айтылады [2].

Тәуелсіздіктен кейінгі жылдары Қазақстан Республикасы түбегейлі саяси-экономикалық үрдістерді жүзеге асырды. Қоғамдық өмірді нарықтық экономика мен демократиялық басқару принциптеріне сай өзгерту көптеген қарама-қайшылықтар мен қиындықтар туғызғандығына қарамастан тарихи қажеттілік еді. Әлемдік тарихтың субъектісі ретіндегі қоғамның дамуы уақыт талаптарына жауап беру барысында айқындалатыны белгілі. Қазақстан қоғамының алдында да осындай талаптар туындады. Қоғамдық болмыстың төрт негізгі саласы бар екендігі белгілі, олар экономикалық, саяси, әлеуметтік және рухани салалар. Бұл салалар бір-бірімен тығыз байланысты, сондықтан бір саладағы өзгеріс ерте ме, кеш пе басқа салалардағы өзгерістерге әкеледі. Кез келген қоғамның тұрмыс-тіршілігі ең алдымен материалдық өндіріспен байланысты. Сондықтан ел экономикасын нарықтық қатынастарға қарай бұру, халықтың экономикалық белсенділігін арттыру бастапқы кезде кезек күттірмейтін мәселе болды. Сонымен қатар, саяси салада да күрделі бет бұрыстарды жүзеге асыру қажет болды. Осы мақсатқа сәйкес жаңа Конституция қабылданды. Оның басты мақсаты қоғамның прогрессивті дамуын қамтамасыз ету болып табылды. Қоғамның субстанционалдық негізі – адам. Сондықтан ҚР Конституциясында адам құқығы мен еркіндігін қорғауға ерекше мән беріледі. Ата заңымызда яғни, Қазақстан Республикасы Конституциясының (Негізгі заңы) I бабы I бөлімінде «Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырды, оның ең қымбат қазынасы – адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары» екендігі нақты айтылған [3]. Сондықтан этностық топтардың діни танымы мен зайырлы дүниетанымды ұштастыру қазіргі уақыт үшін өзекті мәселе болып отыр. Мемлекеттің зайырлы сипатын сақтай отырып, Қазақстанды мекендейтін халықтардың мәдениеті мен дінін, салты мен дәстүрін терең танып игеруіне, қоғамдық өмір саласында кеңінен насихаттауға мүмкіндік беру дін саласындағы мемлекеттік саясаттың негізгі бағыты болуы

тиіс. Себебі, өзара әрекеттесе, қатар өмір сүре отырып Қазақстан халықтары жалпыадамзаттық құндылықтарды танып, өз бойларында соған деген құрмет сезімін қалыптастырады. Ұлттық мінез құлқындағы, діни наным-сенімдеріндегі, саяси ұстанымдарындағы айырмашылықтарына қарамастан Қазақстан азаматтары руханилық пен адамгершілік, мәдениеттілік пен заңға деген құрмет қоғамдық тұрақтылық пен дамудың негізі деп санайды.

Өзара түсіністік пен сыйластық, бейбітшілік пен келісім Қазақстан азаматтарының дүниетанымы мен іс-әрекеттеріндегі негізгі құндылықты ұстанымдарға айналуы керек. Осы аталған жалпыадамзаттық құндылықтарды өмірлік ұстаным ретінде қабылдау қоғамдағы әртүрлі келеңсіз құбылыстар мен тосын әлеуметтік жағдайлардың алдын алып, салиқалы саясат жүргізуге мүмкіндік береді. Дінаралық және этносаралық келісім мен татулық Қазақстанның экономикалық, саяси әлеуетін арттырып, халықаралық аренада беделінің артуына ықпал етеді.

Дінаралық және этносаралық келісім кез келген қоғамның тұрақтылығының маңызды элементі болып табылады. XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басында адамзат көптеген этникалық және діни қақтығыстарға куә болды. Сондықтан діни және этникалық салалардағы келісім, көптеген шетелдік және отандық зерттеушілердің атап көрсеткеніндей, біздің қоғамымыздың қол жеткізген ең биік жетістігі болып табылады. Бұл келісім Қазақстан халқының азаматтық санасының толысқанын көрсетеді және елдегі саяси басшылықтың, бірінші кезекте, Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың ұстанған саясатының жемісі болып табылады. Жаһандану жағдайында еліміздің ұлттық және мемлекеттік бірегейлігін сақтау үшін өзіміздің ұлттық болмысымыз бен төлтума мәдениетімізді, рухани құндылықтарымызды танып білу, ұлттық бетбейнемізді жоғалтпай, болашақ ұрпаққа ұлттық құндылықтарымызды сабақтастықпен жеткізу өмір талабы. Бұл орайда Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаев: «Егер біз мемлекет болғымыз келсе, өзіміздің мемлекетімізді ұзақ уақытқа меңзеп құрғымыз келсе, онда халық руханиятының бастауларын түсінгеніміз жөн» [4, 211 б.], – деп атап көрсетті.

Елбасының жетекшілігімен жүргізіліп отырған дінаралық келісім саясаты халықаралық аренада үлкен қолдауға ие болды. Қазақстанда тұрақты түрде өткізіліп отыратын әлемдік және дәстүрлі діндердің жиыны соның бір көрінісі. Қазіргі әлем лидерлері мен интеллектуалдары

дінаралық келісім мен сұқбаттың қазақстандық үлгісі туралы көп айтады және дінаралық қатынастарды реттеуде қазақстандық тәжірибеге жүгінеді. Сонда дінаралық сұқбат пен келісімнің қазақстандық үлгісі не деген заңды сұрақ туындайды. Дінаралық келісім туралы айтар болсақ, кез келген үлгі оған қойылатын талаптарға сай болуы керек. Үлгі кескінді түрде болсын, үлгіленіп отырған құбылыстың мәні мен мазмұнын ашуы керек. Біздің жағдайымызда үлгіленіп отырған құбылыс – дінаралық келісім. Сонда келісім дегеніміз не? Келісім – келісімнің жоқтығы, ашық қарама-қарсылықтың, соның ішінде, күш көрсету, зорлық-зомбылық сияқты құбылыстардың орын алмауы ғана емес. Келісім орын алуы мүмкін қайшылықтарды алдын ала байқап, теориялық тұрғыдан талдап, нақты жағдайларда осы қайшылықтарды болдырмайтын, алдын алатын іс шараларды қалыптастыру. Діни саладағы ықтимал қақтығыстар мен шиеленістердің алдын алып отыру діни келісім мен сұқбат үлгісінің өміршендігінің, яғни қоғамдық өмірдегі өзгерістерге сай дамып, өзгеруге қабілеттілігінің көрсеткіші. Осы жағдайлар орындалғанда ғана келісім болады. Келісім басқа ой мен көзқарастағы адамды немесе топтарды басып-жаншу, оларды қудалап, тыйым салу емес, керісінше олардың да ұстанымдарын ескере отырып, ортақ шешім қабылдау. Қазақстан жағдайында бұл діни наным-сенім бостандығында көрініс табады.

Дінаралық келісім – Қазақстан қоғамының үлкен жетістігі. Қазіргі күні дінаралық сұқбат пен келісім тәуелсіз еліміздің тарихының ажырамас бөлігіне айналды және орталық, жергілікті билік органдарының, соның ішінде, Қазақстан халқы Ассамблеясының тиімді саясатының арқасында жүзеге асып отыр. Қазіргі таңда Республика халқының басым көпшілігі діни салада ешбір қысым көрсетудің жоқ екенін ашық айтады.

Дінаралық келісім адам болмысының ең нәзік саласымен байланысты болғандықтан оны саясат тұрғысынан талдау өте қиын. Дінді саясаттану категориялары, таным тәсілдері арқылы сипаттау мүмкін емес. Дін саясатпен салыстырғанда анағұрлым терең, санқырлы, күрделі құбылыс. Сондықтан дін саласындағы саясатта жеті рет өлшем бір қиюдың өзі жеткіліксіз. Дін адамның руханилығымен, ақыл-санасы, терең сезімдерімен байланысты. Діни саясат саласындағы кемшіліктердің орнын толтыру оңай емес. Мұндай қателіктер мен кемшіліктерді жөндеуге ондаған, тіпті ғасырлар қажет болуы

мүмкін. Сондықтан саясаткерге көрегендік, білімділік, интуиция, кәсіби біліктілік қажет. Дінге қатысты саяси шешімдер қабылдау жеткіліксіз, дінді ұстанатын адамдардың мінез-құлқын, жан дүниесіндегі толғаныстары мен үміт-арманын түсіне білу маңызды.

Діннің ішкі мазмұны адамның Құдаймен байланысында, адамның өз бойында иллаһи қасиеттерді жетілдіруінде, діндегі тақуа немесе кемел адам деп адамгершілік пен руханилықтың шыңына шыққан адамды айтады. Мұндай адамның бүкіл өмірі Құдайылық өсиеттер мен қасиеттерге негізделеді. Алайда, қоғам дін дегенде мұны емес, оның қоғамдық дамудағы рөлі мен маңызына назар аударады. Яғни дінді анықтағанда біз оның ішкі мазмұнын емес, оның сыртқы әлеуметтік-саяси аспектілеріне назар аударамыз. Дінді осы тұрғыдан түсінетін саясаткерлер қателіктерге бой алдыруы мүмкін. Сондықтан діни жағдайды дұрыс түсініп, бағалау үшін оның ішкі мазмұнын терең білу керек. Өйткені діннің дәл осы мәні мен мазмұны ұлттық және аймақтық деңгейлермен қатар, жаһандық үрдістерде маңызды рөл атқарады. Діни келісім және сұқбат мәселелерін талдағанда да біз оның ішкі мазмұнын ескеруіміз қажет.

Дінаралық келісім діндер арасындағы бейбіт қатынастар, толеранттылық пен дінаралық диалогпен ғана шектелмейді. Дінаралық келісім діндердегі ортақ түсініктерге негізделеді. Айталық, исламда жетпіс үш, христиандықта үш мыңнан аса ағымдар бар. Бірақ айырмашылықтарына қарамастан олар бір Аллаға немесе Құдайдың үштік бірлігіне иман келтіреді. Ал Құранда христиандар мен яһудилер кітап иелері деп аталады. Осы арқылы Құран мұсылмандардың олардан айырмашылығы мен қатар ортақ тұстарының да бар екенін де ескереді.

Дінаралық келісімнің қазақстандық үлгісі Қазақстан Республикасының мемлекеттік және қоғамдық дамуының әлеуметтік-саяси үрдісімен тығыз байланысты. Қазақстандағы барлық діндердің құқықтық теңдігіне қарамастан, еліміздегі дінаралық тұрақтылықты қамтамасыз етуде ислам мен православие маңызды рөл атқарады. Басқа барлық конфессиялар арасындағы тұрақтылық осы екі дін арасындағы келісім мен сұқбатқа негізделеді. Конфессиялардың көптүрлілігі, олардың қызмет етуінің ерекшеліктері, олардың ұлттық құрамы, мүшелерінің жасы мен білім деңгейі осының бәрі тек Қазақстанға тән дінаралық қатынастардың жүйесін құрайды. Әрбір кон-

фессия басқа конфессиялармен және мемлекетпен өзіндік қарым-қатынас орнатады. Заңға сай барлық конфессиялар тең құқылы және мемлекеттен ажыратылған. Алайда, зайырлылық принципін ұстанатын мемлекет олардың ішкі ісіне араласпайды, бірақ ішкі және сыртқы саясатты жүргізгенде діни факторды назардан тыс қалдырмайды. Жоғарыда аталған мемлекет және конфессия қатынастарының элементтері Қазақстан Республикасының діни кеңістігін қалыптастырады. Бұл кеңістікте дінаралық келісім мен бейбітшілік сақталады және мемлекет осы қатынастарды қолдау саясатын жүргізеді. Діндер мен конфессиялар арасындағы бұл қатынас мәңгілік өзгермейді деп айта алмаймыз. Алайда, кез келген жағдайда Қазақстан Республикасы дінаралық келісім мен сұқбатты дамытуға бағытталған саясатты ұстанатыны айқын. Дінаралық келісім мен сұқбаттың қазақстандық үлгісінің мәні мен мазмұны осы арқылы айқындалады.

Сипаттап өткен дінаралық келісім мен сұқбаттың қазақстандық үлгісінен Қазақстандағы дінаралық қатынастар жүйесінің тұрақты екенін байқаймыз. Оның өміршеңдік потенциалы да жоғары, бірақ сонымен қатар бұл қатынастарды сақтап және қолдап отыру қажет. Өйткені әлемдегі үдерістердің барлығы бірдей бұл тұрақтылықты сақтауға бағытталмаған. Керісінше, олардың кейбіреулері бұл тұрақтылықты шайқалтуы мүмкін. Геосаясат саласындағы белгілі мамандар әлемдегі тұрақсыздықтың өршіп отырғанын және оның стратегиялық, жаһандық сипат алып бара жатқанын атап көрсетеді. Сарапшылардың осы айтқандарына құлақ асып, уақытылы шараларды іске асырып отыру қажет.

Дінаралық келісім мен сұқбатты қолдау үшін қандай амалдарды жүзеге асыру керек?

Біріншіден, мемлекет пен діндер осы саладағы қол жеткізген жетістіктерін бағалап, дінаралық келісімге көлеңке түсіретін әрекеттерден бойларын алыс ұстағаны абзал.

Екіншіден, Қазақстан Республикасы дінаралық келісімді құқықтық қамтамасыз етуге бағытталған заңдар қабылдап, келеңсіз құбылыстардың алдын алып отыруы тиіс. Ал діндер мен конфессиялар өз кезегінде заң мен құқыққа мойынсұну керек. Діни бірлестіктердің тарапынан құқық бұзушылық орын алса, оларға қатысты құқықтық-заңнамалық санкциялар қолданылады. Діни келіспеушілік және діни экстремизм негізіндегі қайшылықтардың асқынуына байланысты діндердің бірлескен игілікті бастамалары мен пікір алысулары

жаһандану дәуіріндегі бейбіт өмір сүру жағдайында ең өзекті мәселелер санатына жатады. Мемлекет басшысы Н.Ә. Назарбаев 2008 жылы халыққа Жолдауында «Қазақстан алдағы уақытта да халықаралық лаңкестік пен діни экстремизмге қарсы күрес жөніндегі халықаралық коалицияның белсенді мүшесі ретіндегі ұстанымын жан-жақты нығайта беруге ниетті», – деп атап көрсетті [5].

Үшіншіден, қабылданған заңдар мен нормативтік құжаттар діндарлардың құқын бұзбауы, шектемеуі керек. Сондықтан заңға енгізілген түзетулер мен толықтырулар терең ойластырып, талқылануы керек.

Төртіншіден, БҰҰ, ОБСЕ, ЕО, ПАСЕ және тағы басқа халықаралық ұйымдар адам құқықтарына үлкен мән беретіндіктен, аталған заңнамада Қазақстан Республикасының осы ұйымдар алдындағы міндеттемелерін ескеруі керек. Сонымен қатар, бұл ұйымдар да Қазақстандағы дінаралық келісім мен сұқбатты дамытуға қолдау көрсетіп отыру тиіс.

Дін туралы айтқанда, есте ұстайтын тағы бір жағдай діннің әр түрлі қоғам типтері мен тарихи кезеңдерде атқаратын қызметі мен орнының әр түрлі болатындығы. Әрине, ортағасырлар мен қазіргі замандағы, Батыс пен Шығыс қоғамдарындағы діннің орны мен рөлі

екі басқа. Батыс қоғамдарында XVI ғасырдан бастап секулярлау процесі орын алып, дін мен саясаттың, дін мен басқа да қоғамдық салалардың аражігі алшақтай түссе, Шығыс қоғамдарында дін өзінің бастапқы мазмұнын сақтап қалды. Сондықтан бұл қоғам типтерінің рухани өміріндегі діннің маңызын анықтауға бір тұтас қадым тұрғысынан келуге болмайды. Сондай-ақ діннің қоғамдық ықпалын айқындағанда жеке тұлғалық сана деңгейін де естен шығармау керек. Діни құндылықтар мен ұстанымдардың тұлға бойындағы көрінісі мен ұялану дәрежесі де әр түрлі болуы мүмкін.

Секуляризация құбылысы діннің қоғамдағы рөлінің шектелуіне, оны қоғамдық өмірден алыстатуға алып келді. Қазіргі саясаткерлер діннің рөлі мен маңызы туралы әдемі сөздер айтқанымен, нақты әрекетте діни құндылықтарды басшылыққа алып, ескере бермейді, бірақ дегенмен дін халықты адамгершілік пен имандылыққа, руханилыққа шақыратын парызын ұмытпағаны абзал. Дін мен мемлекеттік осы саладағы әріптестігі дінаралық келісімді нығайтуға ықпал етеді. Сондықтан Қазақстан зайырлы мемлекет болып табылса да, діннің қоғам үшін қажеттілігін мойындап, діннің асыл мұралары мен құндылықтарын қоғам игілігі үшін тиімді қолдана білуі тиіс.

Әдебиеттер

- 1 Дінаралық диалог принциптері. <http://www.Religionscongress.Org/content/view/25/60/Land.Kazakh/>
- 2 Религия в Казахстане: хрестоматия. Часть 2. – Алматы, 2003. – 442-447 б.
- 3 Қазақстан Республикасының Конституциясы. 1998 жылдың 7 қазанындағы № 284, 2007 жылдың 21 мамырындағы № 254-Ш нөмірлі Заңдармен енгізілген өзгерту және толықтырулармен бірге. – Алматы, 2008.
- 4 Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 273 б.
- 5 Назарбаев Н.Ә. Қазақстан халқының әл-ауқатын арттыру – мемлекеттік саясаттың басты мақсаты. – Астана, 2008. – 31-б.

References

- 1 Dinaralyq dialog principтері. <http://www.Religionscongress.Org/content/view/25/60/Land.Kazakh/>
- 2 Religija v Kazahstane. Hrestomatija. Chast' 2. - Almaty, 2003. - 442-447 b.
- 3 Kazakstan Respublikasynuң Konstitucijasy. 1998 zhyldyң 7 kazanyndaғы № 284, 2007 zhyldyң 21 mamyrındaғы № 254-Sh nөmirli Zaңdarmen engizilgen өзgerту zhөne tolyқтыrularmen birge. – Almaty, 2008.
- 4 Nazarbaev N.Ә. Tarih tolqunynda. – Almaty: Atamұra, 1999. – 273 b.
- 5 Nazarbaev N.Ә. Kazakstan halkynuң әl-auqatyn arttyru –memlekettik sajasattың bastы maqsaty. – Astana 2008. – 31-b.

Терең білім – тәуелсіздігіміздің тірегі, ақыл-ой – азаттығымыздың алдаспаны».

«Бүгін қазақстандықтар – жас және серпінді ұлт. Біздің азаматтарымыздың орта жасы 35-тен аспайды».

«Жас қазақстандық азамат дегеніміз – бұл тек құқық қана емес, бірінші кезекте өзі, өзінің отбасы және біздің Отанымыз үшін ұлы жауапкершілік екенін есте ұстаулары тиіс».

Нұрсұлтан Назарбаев

Карипбаев Б.И.
**Жизненный успех
в ценностных системах
студенческой молодежи**

В статье рассматриваются вопросы, связанные с анализом представлений студенческой молодежи о жизненном успехе. Статья написана на основании проведенного автором социологического исследования в ВУЗах РК. В исследовании приняло участие 755 студентов семи регионов Казахстана. Данные социологического исследования иллюстрируют авторские оценки относительно феномена успеха в студенческой интерпретации.

Вывод автора связан с оценкой наиболее важных маркеров успеха, формирующихся у нынешних студентов. Автор говорит о необходимости и возможности корректировки учебных, научных и воспитательных направлений в рамках ВУЗов в соответствии с важнейшими аксиологическими приоритетами современной молодежи

Ключевые слова: успех, ценность, студенчество, образование, развитие.

Karipbayev B.I.
**Life success in students' value
systems**

The article examines the issues related to the analysis of the students' perception of success in life. The article was written on the basis of the author's sociological survey in Kazakhstan universities. The survey involved 755 students of seven regions of Kazakhstan. The data illustrates the author's assessment concerning the phenomenon of student success.

The conclusion associates the assessment of the most important markers of success emerging in students understanding nowadays. The author speaks about the need of the possibility of adjusting educational, scientific and educational areas within the higher education institutions in accordance with the most important axiological priorities of young people.

Key words: success, value, student, education, development.

Кәріпбаев Б.І.
**Студенттік жастардың өмірлік
құндылықтары**

Мақалада өмірлік жетістіктер туралы студент жастарының таным түсініктерін талдаумен байланысты мәселелер қарастырылады. Мақалада автордың ҚР ЖОО-ларында жүргізілген социологиялық зерттеуінің негізінде жазылған. Зерттеуге Қазақстанның барлық жеті аймағынан 755 студент қатысты. Социологиялық зерттеулердің деректері студенттік талдаулардағы жетістіктің феноменіне қатысты авторлық бағамдарды сипаттайды.

Автордың тұжырымы қазіргі таңдағы студенттердегі қалыптасқан жетістіктерінің аса маңызды маркерлерін бағалаумен байланысты. Автор қазіргі заманғы жастардың аса маңызды аксиологиялық басымдылықтарына сәйкес ЖОО шеңберінде оқу, ғылыми және тәрбиелік бағытты түзету мүмкіндіктері мен қажеттіліктері туралы айтады.

Түйін сөздер: жетістік, құндылық, студенттік шақ, білім беру, даму.

**ЖИЗНЕННЫЙ УСПЕХ
В ЦЕННОСТНЫХ
СИСТЕМАХ
СТУДЕНЧЕСКОЙ
МОЛОДЕЖИ**

Сегодня, в эпоху торжества позитивистского мышления, у молодых людей, получающих высшее образование, формируются стратегии будущего, связанные с достижением жизненного успеха. Реалии современности нашли отражение на форматах и содержании этого жизненного успеха. Очевидно, что будущее нашей страны во многом определяется теми ценностными установками, которыми руководствуется нынешняя студенческая молодежь. В связи с этим возникает настоятельная необходимость мировоззренческого осмысления процедур и способов формирования стратегии и тактики жизненного успеха у студенческой молодежи. Нам важно понять, какие компоненты становятся у молодых людей определяющими в формировании своего представления о жизненном успехе. В связи с этим нами был проведен социологический опрос в ВУЗах семи регионов Казахстана, который позволил обозначить наиболее важные аксиологические зоны студенческих приоритетов в формировании профессионального будущего.

Первый вопрос был сформулирован следующим образом: Что означает для Вас жизненный успех? Было предложено 12 вариантов ответа. Самым популярным, среди предложенных, был ответ «Крепкая семья, дети». Так ответило 61,7% респондентов. На втором месте ответ «Интересная и любимая работа». 46% студентов положительно ответили на этот вопрос. В последнее время часто слышны разговоры об инфантильности молодых людей, об их социальном эгоизме, потребительском отношении к жизни. Однако эти ответы свидетельствуют как раз об обратном. Так, руководящую должность связывают с жизненным успехом лишь 9,3% опрошенных. Лишь 11,3% отождествляют жизненный успех с материальным богатством. При всей позитивности ответов на этот вопрос вызывают тревогу варианты ответов, свидетельствующие о внутреннем дискомфорте отвечавших, о неправильной постановке жизненных акцентов. Так, только 21,7% участников социологического исследования заявили о желании быть свободными и независимыми. Столь же скептически отнеслись молодые люди к необходимости иметь много друзей (13% отвечавших выразили желание иметь много друзей как одного из факторов, составляющего жизненный успех). Эти ответы не могут не вызывать беспокойство.

Они сигнализируют о том, что в этой среде нет еще понимания того неоспоримого факта, что свобода и независимость есть одно из условий творчества, саморазвития. Что же касается ответа на вопрос о наличии друзей (их количества), то такая негативная оценка, наверное, есть следствие торжества психологии индивидуализма, высокого градуса конкурентности, а отсюда требование жить в своем замкнутом внутреннем пространстве («не открывать душу», «не делиться планами», «думать только о себе», «выживает сильнейший» и т.д.). Помимо этого, во многом классические дружеские коммуникации заменяются виртуальным миром, где ты и бог, и герой. В такой ситуации отпадает необходимость в дружбе в традиционном ее понимании. Все коммуникационные потребности молодого человека удовлетворяются приятельствованием (совместное времяпрепровождение без обязательств и взаимной ответственности).

Таким образом, наше современное студенчество в целом имеет верное представление о жизненном успехе, соответствующее традиционным, общепринятым ценностям. Вместе с тем данные относительно желанья быть свободным и независимым (каждый пятый) и иметь много друзей (каждый десятый) требуют тщательной калькуляции наших воспитательных, образовательных программ.

Анализируя вопросы акмеологизации нашего образования, мы исследуем и предполагаемые характеристики человека, нацеленного на успех, на самосовершенствование. В этом смысле мы попытались узнать у наших респондентов, какие они выделяют черты характера, способствующие достижению этого жизненного успеха. Более половины опрошенных (50,2%) связывают достижение успеха с последовательностью в достижении цели (последовательно идти к своей цели). 37,6% респондентов в качестве одного из оснований достижения успеха называют постоянное повышение уровня своего образования. Твердость характера определили как условие достижения успеха 35,4% студентов. Это самые популярные ответы на этот вопрос. Удручает тот факт, что более 60% респондентов не обозначили постоянное повышение уровня образования как условие достижения успеха. Думается, этому обстоятельству способствовали растиражированные образы молодых олигархов (статья о парне, не имеющем высшее образование, но ставшим миллионером), собственный опыт общения с людьми не очень образованными, но добившимися вершин в спорте, шоу-бизнесе.

Показательной в этом смысле является судьба казахстанской эстрады. Безголосые молодые люди, без способностей и талантов, карабкающиеся всеми силами на подмостки, слепо копирующие штампы российских и западных звезд. В этой ситуации нет необходимости в постоянном повышении уровня образования, нужно просто попасть в обойму, успеть «накосить», бегать по тоям и т.д. Подтверждает наши предположения тот факт, что практически каждый пятый участник опроса (17,2%) считает, что добиться успеха можно благодаря нужным знакомствам, связям.

Сегодня в Казахстане, как и во всем мире, наблюдается возрождение интереса к религии. События последних лет показывают, что этот интерес может привести к чрезвычайно негативным последствиям. Достаточно вспомнить недавние события в Актобе, Балхаше. Все это вызвало необходимость включить в перечень ответов на анализируемый вопрос следующий «Вера в бога». Каждый седьмой студент (13,8%) положительно ответил на этот вопрос, то есть связали веру в бога с достижением успеха в современной жизни. Данный ответ толковать однозначно нельзя. Конечно, приобщение молодых людей к духовным ценностям традиционных религий, которые носят универсальный характер, можно только приветствовать. И в то же время снимать с себя ответственность за достижение поставленных целей путем веры в бога недопустимо. Смущает еще и то обстоятельство, что респонденты – это студенты светских ВУЗов, где преподаются светские дисциплины гуманитарного содержания. Значит, научный подход не обеспечивает рационализации сознания молодых людей в сфере духовной составляющей. Над этим стоит серьезно задуматься. Общеизвестно, что многие молодые люди, уехавшие в Сирию и защищающие идеологемы Исламского государства, – это юноши, девушки, ранее исповедовавшие традиционный ислам.

Следующий вопрос содержательно связан с выяснением основных аксиологем нашего студенчества – «Что в жизни важно для Вас?».

В ценностных приоритетах у респондентов, как и ожидалось, создание счастливой семьи (71,9%), стать хорошим специалистом (64,6%), получить хорошее образование (64,1%), заниматься любимым делом (61,2%). Несмотря на высокие проценты, вызывает тревогу тот факт, что почти тридцать процентов участников опроса не назвали семью в своих основных жизненных приоритетах. Объяснение этому можно найти в двух обстоятель-

ствах. Во-первых участники опроса – это молодые люди, для которых перспектива семьи еще очень отдалена в их жизненной стратегии, во-вторых юношеский максимализм в основном требует личностной самореализации, личных достижений.

Только 56% опрошенных считают важным в своей жизни иметь надежных друзей. Мы уже отмечаем снижение статуса друзей в жизни студенчества. По всей видимости, нахождение под опекой родителей, отсутствие сложных жизненных ситуаций (друзья познаются в беде) не позволяет молодым людям понять глубину и необходимость дружеской коммуникации.

В этом же вопросе молодым людям были предложены ответы, связанные со своим статусом и материальным благополучием. 86% опрошенных с разной степенью активности (буду добиваться всеми силами и просто буду добиваться) считают важным в своей жизни сделать карьеру. Такая амбициозность, карьерная устремленность вполне оправданна и может быть оценена как позитивное явление. Ведь понятно, что, как правило, человек, имеющий высшее образование, всегда потенциально претендует на руководящую должность. Если такая установка подкрепляется еще и желанием повышать свой профессиональный уровень, то она достойна только поддержки (плох тот солдат, что не мечтает стать генералом).

На создание собственного бизнеса нацелено 77 процентов студентов. Думается, что такое желание оправдано условиями, которые сегодня созданы в Казахстане для открытия собственного дела. Помимо этого, образ бизнесмена сегодня для молодых людей чрезвычайно привлекателен. Чувство хозяина, самостоятельности, творчества легко накладывается на современные притязания молодых людей, их нацеленность на самореализацию.

В качестве ответа на данный вопрос был предложен вариант «жить не хуже других». 86,6% студентов ответили, что будут добиваться этого статуса. Конечно, вольно или невольно мы сравниваем свои жизненные масштабы с другими, берем пример, учимся, соотносим. Однако рассматривать это как жизненный принцип, наверное, не стоит. Свою жизнь необходимо строить из своих ориентиров, возможностей, потребностей. Другой – это другая жизнь и ориентироваться на нее не стоит.

Следующая группа вопросов связана с профессиональным самоопределением наших респондентов.

В первом вопросе этой части анкеты мы попытались выяснить, от чего, по мнению студентов, зависит профессиональный успех. Самым популярным стал ответ «от постоянного самообразования». Так ответили 44,4% студентов. Соответственно 55,2%, участвовавших в опросе, не связывают профессиональный успех с постоянным самообразованием. Такой результат еще больше убеждает нас в необходимости разработки акмеологической компоненты системы высшего образования. Одним из важнейших векторов акмеологизации высшей школы является формирование устойчивой мотивации к самообразованию. В арсенале акмеологической науки существуют технологии и процедуры, способствующие формированию и реализации личностного потенциала. Именно поэтому в качестве одного из вариантов ответов было предложено умение использовать свой личностный потенциал. Более 60% респондентов считают, что профессиональный успех не зависит от использования личностного потенциала. Здесь налицо искаженное представление о предпосылках профессионального успеха. Задача системы высшего образования как раз и заключается в том, что бы помогать студентам в формировании этого личностного потенциала. В этой ситуации очень важен в педагогической практике индивидуальный подход, чтобы не было усредненного личностного знаменателя, необходимо создать условия для раскрытия комплекса свойств, качеств, определяющих лицо того или иного студента, обращать внимание на его сильные и слабые стороны. Все это в итоге будет определяющим в процессе поиска работы, самопрезентации и дальнейшего карьерного роста.

Каждый третий отвечавший полагает, что профессиональный рост напрямую зависит от увлеченности своей будущей работой и целенаправленности на профессиональное развитие. Практически каждый пятый студент, принимавший участие в опросе, считает, что для профессионального роста очень важны гибкость, умение попасть в струю. Традиционно эти качества рассматриваются под негативным углом зрения. Мы же считаем, что в условиях жесткой кадровой конкуренции, постоянной оптимизации эти навыки приобретают характер умения четко оценить ситуацию и соответствовать ей. Настраивает на оптимистический лад ответ, предполагающий, что профессиональный успех больше всего зависит от родственных связей. Только 8% респондентов согласились с такой точкой зрения. Современная кадровая политика, осуществ-

вляемая в Казахстане, позволяет сегодня трудоустройство только за счет деловых качеств, образования и имеющихся навыков работы. Система «социального лифта» дает возможность претендовать на интересную, креативную работу различного уровня без учета родственных и иных связей (блат, взятка, принцип личной преданности). Сегодня в Казахстане работает целое поколение молодых перспективных государственных и общественных работников, которые получили свое место только благодаря личным достижениям и конкурсу резюме. В кадровой политике главным является принцип прозрачности при назначении.

В следующем вопросе мы попытались выяснить, каковы предположения наших респондентов относительно их будущего успеха в профессии («Считаете ли Вы, что в будущем будете успешным профессионалом?»). Оптимистично настроены 85,6% студентов. Каждый десятый затруднился ответить на это вопрос. Такой оптимизм и уверенность большинства студентов не может не радовать. Именно поэтому такая нацеленность на успех наших студентов должна быть подкреплена акмеологическими дискурсивными практиками в формате высшего образования. Иначе оптимизм наших респондентов может остаться лишь благодушной идеей. А вместо уверенности в будущем появится разочарование и социальная апатия. Мы должны учить тому, как быть успешными, давать практические навыки этой социальной позиции, включать в образовательные программы тренинги, методологические практикумы, в рамках которых презентуются ситуативные самопрезентации, умения и навыки успешной профессиональной социализации.

Очевидно, что пути к успеху у каждого свои, в силу уникальности каждой личности, каждой судьбы. Однако, мы попытались сформулировать наиболее общие форматы движения к успеху. Студентам была дана возможность выбрать то утверждение, которое соответствует их представлению о векторе их движения к успеху в будущем. Большинство опрошенных (72,7%) признались, что предпочитают свой собственный путь. Каждый пятый студент выразил желание быть всегда первым. 8,5% респондентов имеют заниженный порог самостоятельности и предпочитают следовать за большинством. Желание следовать собственным путем у большинства опрошенных свидетельствует о здоровых амбициях и юношеском максимализме. Подобная позиция должна быть учтена в формате высшей

школы. Особое внимание необходимо уделить психологическим составляющим образовательного процесса, формированию навыков здоровой конкуренции, стрессоустойчивости. То есть стремление к успеху в формировании собственной жизненной траектории должно определяться не только навыками, умениями, знаниями, но и психологическими предрасположенностями. Психологическая устойчивость в этом смысле выступает как важная компонента будущей профессиональной социализации и профессионального успеха.

Что касается профессионального успеха, для нас было важным выяснить каковы статусные предпочтения наших респондентов в будущем. Поэтому в следующем вопросе мы предложили им несколько возможных карьерных позиций для выбора. Статус бизнесмена, владельца собственного дела выбрали 50% участвовавших в опросе. Каждый четвертый хотел бы сделать карьеру квалифицированного работника. Такие позиции наших студентов согласуются с выбранными ранее вариантами профессионального успеха.

Общеизвестно, что профессиональный успех, как правило, достигается теми, кто сознательно выбрал свою профессию, кто имел достаточно объективное представление о ней. Именно поэтому в нашем акмеологическом исследовании мы задали респондентам вопрос о том, кто или что в большей степени повлияли на выбор специальности. Более шестидесяти процентов (61,7%) студентов самостоятельно выбрали собственную специальность. Каждый третий поступил на ту или иную специальность по совету родителей. Каждый пятый выбрал специальность, которая дает возможность в будущем быстро устроиться на работу (19,5%). Это самые популярные ответы на поставленный вопрос. Одним из важнейших направлений в воспитании молодых людей в системе образования является повышение уровня самостоятельности в принятии решений. В этом смысле, уходя за исследовательские рамки проекта, необходимо заметить, что необходима и акмеологизация системы среднего образования, где и происходит формирование профессиональных предпочтений. Ведь не секрет, что студенты, самостоятельно выбравшие свою специальность, сделали это не только «по зову сердца», но и по другим причинам. В ходе бесед со студентами выяснилось, что ряд студентов пошел поступать «за компанию», для кого-то определяющим фактором стало близкое местонахождение ВУЗа,

кто-то выбрал специальность полегче, где не так сложно учиться и т.д. Можно предположить, что из шестидесяти процентов самостоятельно выбравших свою специальность лишь порядка сорока процентов поступили на тот или иной факультет, имея представление о будущей профессии и желающие посвятить ей свою жизнь. Таким образом, более половины выпускников школ строят свою образовательную траекторию не самостоятельно. На наш взгляд, в этом кроется причина наличия профессиональных неудачников, равнодушных специалистов, незаинтересованных работников. И еще... Кризис не мог не сказаться на формировании профессиональных предпочтений будущих специалистов-абитуриентов. Каждый шестой студент, участвовавший в опросе, признался в том, выбрал свою специальность, потому что по ней выделяется много грантов. У многих родителей в силу финансо-

вых затруднений нет возможности оплачивать ребенку коммерческое обучение по желаемой специальности. Поэтому главной причиной становится возможность учиться бесплатно.

Мы уже отмечали в ряде статей, что необходимо разработать профиограммы, психогаммы по каждой специальности. Студент, закончивший первый курс, получивший первое представление о своей будущей профессии, имеет возможность понять через эти методики, насколько он соответствует этой специальности. В случае получения отрицательного результата или личного разочарования студент имеет возможность перевестись на другой факультет, другую специальность, то есть можно откорректировать свою образовательную траекторию, свое пространство будущей профессии. Это тоже часть акмеологической компоненты в системе высшей школы.

Кокеева Д.М., Искакова З.Е.,
Калибекова А.А.

**Этикалық ілім
«Бхагавадгитаның» тарихи
шығу алғышарттары мен
теориялық негіздері**

Қазіргі қоғам үшін зерттеудің маңыздылығы әлеуметтік өмірдегі әртүрлі салада ғылыми-техникалық өрлеудің және өркениеттің жетістіктерінің қоғамның адамгершілік идеалдарын және гуманистік құндылықтарын жоғалтып алып жатқанына алып келіп, адамның тұлға және рухани тіршілік ретінде төмендеуімен байланысты. Ал ежелгі үнді әдебиетінің құнды мұрасы «Бхагавадгита» руханият пен жоғарғы адамгершілік идеалдарды материалдық құндылықтардан басым көреді. Мақалада эпикалық ілім «Бхагавадгитаның» тарихи шығу алғышарттары мен құрылымық сатысы қарастырылады. Сондай-ақ, эпикалық ілімнің үнді әдебиетіндегі қазіргі маңыздылығы талданады.

Түйін сөздер: Бхагавадгита, философия, Курукшетр, йога, дүниетаным.

Kokeyeva D.M., Iskakova Z.E.,
Kalibekova A.A.

**Historical pre-condition of
origin and theoretical basis of the
ethical doctrine of «Bhagavad
gita»**

The relevance of the study «Bhagavad Gita» in modern society due to the fact that scientific and technological progress and the achievements of civilization in various areas of public life are accompanied by loss of moral ideals and humanistic values, which may lead to the degradation of man as an individual and spiritual being. «Bhagavadgita» asserts the priority of spirituality and the increase of ethical standards over material benefits. The article discusses the historical pre-condition and structural stages of an ethical doctrine «Bhagavadgita». In addition, the article analyzes the current relevance of the ethical teaching in the Indian literature.

Key words: The Bhagavad Gita, philosophy, Kurukshetr, yoga, world view.

Кокеева Д.М., Искакова З.Е.,
Калибекова А.А.

**Исторические предпосылки
происхождения и теоретиче-
ские основы этического учения
«Бхагавадгита»**

Важность исследования «Бхагавадгиты» для современного социума связана с тем, что научно-технический прогресс и достижения цивилизации в различных сферах общественной жизни сопровождаются потерями моральных идеалов и гуманистических ценностей, что может привести к деградации человека как личности и духовного существа. «Бхагавадгита» ставит приоритет духовности и возвышение этических норм над материальным благополучием. В статье рассматриваются исторические предпосылки и структурные стадии этического учения «Бхагавадгита». Кроме того, в статье анализируется нынешняя актуальность этического учения в индийской литературе.

Ключевые слова: Бхагаватгита, философия, Курукшетр, йога, мировоззрение.

**ЭТИКАЛЫҚ ІЛІМ
«БХАГАВАДГИТАНЫҢ»
ТАРИХИ ШЫҒУ
АЛҒЫШАРТТАРЫ МЕН
ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ**

«Бхагавадгитаның» шыққан уақыты аса ауқымды аралықты алып жатыр. Алайда бұл мәселе даулы болып келеді, сондықтан әр ғалым бұл жайлы өз көзқарасын ұстанады. «Бхагавадгита» «Махабхаратаның» ажырамас бөлігі болып табылғандықтан, оның шығу уақытын ұлы эпостың шығу уақытымен байланыстырған жөн.

Ежелгі заманғы үнді әдебиетінің хронологиясында үлкен екіұштылық етек алған: мерзімді анықтауда көбісі шамамен екі-үш жүзжылдықтың арасында тербеліп келіп, тіпті тұрақталған бірнеше мерзімдер де уақыт өте келе сынға ұшырап қайта қаралады. Өкінішке орай, «Бхагавадгита» да бұл ережеден тыс қалған жоқ: әртүрлі ғалымдар, мамандар «Бхагавадгитаның» пайда болған уақытын б.з.б. VII-VI ғғ.-дан бастап біздің заманымыздың III ғасырына дейін мүмкін болған барлық ғасырларды атап шыққан еді. Ал ол аралық аз уақыт емес, 1000 жылдай болады [1, 21].

«Бхагавадгита» – санскрит тілінде жазылған діни-философиялық ежелгі үнді ескерткіші [2, 34].

Санскрит әдебиетінің ескерткіштерінің уақыты басқа ескерткіштердің қатарындағы орнын анықтаумен түсіндіріледі. Академик Б.Л. Смирновтың көзқарасы бойынша, «Бхагавадгитаның» уақытын анықтауды талқылаған кезде мына жағдайлар ескерілуі қажет:

- 1) филологиялық талқылаулар: этимология, поэманың лексикасы;
- 2) «Бхагавадгитаның» басқа да әдеби ескерткіштерге қатынасы: Ведаларға, Упанишадтарға, Манавадхармашастрға, Бадараянаның Брахма-сутрасына, Патанджалдың Йога-сутрасына, кейінірек Санкхьиге;
- 3) «Бхагавадгитаның» Бхагаван культіне, Кришна-Вишну және үнді пантеонының басқа да құдайларына қатынасы;
- 4) «Бхагавадгитаның» буддизмге және кейінірек пайда болған философиялық мектептерге қатынасы [3, 28].

«Бхагавадгитаның» біздің заманымыздан бұрын жазылғаны бәрімізге де мәлім. «Махабхаратаның» өзінде Курукшетрдегі ұлы шайқас қараңғы кезеңнің (кали-юг) алдында болғандығы айтылған. Үндістер кали-югті б.з.б. 3102 жылдан басталған деп есептейді және «Махабхаратадағы» ұлы шайқас бұл айтылған

уақыттан біраз ғана бұрын болған деп жазады. Шығыс пен Батыстың ғалымдары «Махабхаратаны» әртүрлі уақытқа жатқызады; біреулері өз зерттеулерінде археологиялық дәлелдерге сүйенеді, екіншілері поэмада суреттелген астрономиялық айдың тұтылуы, күннің тоқырауы, жұлдыздардың аспанда орналасуы, аспан денелерінің байланысы секілді құбылыстарға жүгінеді. Тәсілдердің алуандығы шығарманың мерзімін анықтауда – б.з.б. 6000 ж. – б.з.б. 500 ж. деген кезең аралығына алып келді [3, 29].

Ресей үндітанушысы С.Д. Серебряныйдың айтуы бойынша, зерттеушілердің «Бхагавадгитаның» не жазылған жылын, не ғасырын дәл белгілеуге мүмкіндіктері мүлдем жоқ [4, 47]. Дегенмен зерттеушілердің көбісі «Бхагавадгита» біздің заманымыздан бірнеше ғасырлар бұрын жазылып кеткендігін тұжырымдайды. Сонымен қатар, ресейлік дінтанушы Е.А. Торчиновтың көзқарасы бойынша, «Бхагавадгита» б.з.б. I мыңжылдықтың соңына қарай пайда болған және III-IV ғасырларда кодификацияланған екен [5, 18].

Ал «Бхагавадгитаның» өзінде Кришнаның айтуынша, ондағы бүкіл баяндалып кеткен ілім адамзатқа бірінші рет екі миллион жыл бұрын берілген. Индуистердің сенімдері мен астрономиялық есептеулердің хронологиялық сәйкестіктеріне негізделе отырып қарастырғанда, Курукшетрдегі шайқас б.з.б. IV мыңжылдықтың соңында орын алды [6, 381]. Үндітанушы ғалым Артур Бэшемнің жазуына сәйкес, үнді деректері бойынша, Курукшетрдегі шайқас б.з.б. 3102 жылы болған [7, 5]. Алайда назарға дәлелденген фактілерді алсақ, бұл дерек Артур Бэшемге де мүмкін емес болып көрінеді. Артур Бэшемнің ойынша, археологиялық және әдеби деректерге сүйене отырып, шайқастың б.з.б. IX ғасырдан ерте өтпегені анықталады.

Поэзиялық стильдің айырмашылықтарына және сыртқы әсерлерге (Йога Сутра) негізделе отырып, көптеген ғалымдардың айтуынша, «Бхагавадгита» «Махабхаратаның» құрамына кейінірек кіргізілген, сондай-ақ оның алдында өзі жеке упанишад секілді шығарма болып өмір сүрген. Ресейдің әйгілі үндітанушысы С.Д. Серебряный болса былай деп қарастырған: ««Гитаның» мәтінінде упанишадтардың жолдары, сөйлемшелері, шумақтарымен дәлмедәл келетін бірнеше өлең жолдары, сөйлемдер, шумақтар кездеседі» [4, 118].

Бұдан басқа, «Бхагавадгитада» «Ману Заңдарының» кейбір жолдарына ұқсас шумақтар кездеседі делінген. Ал британдық және үндіс-

тандық үндітанушы Р.Н. Дандекараның көзқарасы бойынша, «Бхагавадгитада» шиваизмнің негізгі философиялық мәтіні «Шветашватара-упанишадтың» көптеген идеялары өз дамуын тапқан [8, 173]. Бұл болжамның жақтаушыларының есептеуінше, «Бхагавадгитаның» негізгі бөліміне кіріспе ретінде келетін бірінші тарау «Махабхаратаның» эпостық материал мен «Бхагавадгитаның» қалған тарауларының арасындағы көпір ретінде қызмет атқарады.

Филологиялық анализге келетін болсақ, Б.Л. Смирнов былай дейді: ««Гитаның» тілі өте қарапайым, күрделі синтаксистік айналымдар сирек кездеседі және әдетте фразалар бір шлокпен, кейде тіпті бір фраза жарты шлокпен шектеледі» [3, 28].

Үндістандық үндітанушы философ Сурендранатх Дасгупта былай деп жазады: ««Гитаның» стилі өте көне...осылайша «Гитаның» әлдеқайда бұрын пайда болған деген болжамға келе аламыз... менің ойымша, бұл буддизмнен де көне... «Гитаны» лексика тарапынан зерттеу де оның өте ерте жазылғанын көрсетеді» деп жазып, «Гита» лексикасының көнелігін анықтайтын мысалдар қатарын көрсетеді:

«Бхагавадгитада» «yudh» түбірінен «yudhasva» орнына «yudhya» кездеседі.

«RAM» түбірі белсенді түрде қолданылады.

«nivatsyasi» орнына «nivasiūyasi».

«yamah samyacchatam» орнына «yamah samyamamatam».

«priyayah arhasi» орнына «priyufyrhasi» [9, 378-379].

Жоғарыдағы келтірілген талдауға қатысты С. Дасгупта «Бхагавадгитаны» тұтас әдеби шығарма ретінде «Махабхаратаның» соңғы нұсқасынан бірнеше уақыт бұрын құрылды деген қорытындыға келді.

Үндітанушы К.Т. Телангтің байқауынша, «Бхагавадгита» тілі мен стилі бойынша жасанды әдебиетке дейін пайда болған шығармаларға жақын, тіл қарапайымдылығымен көнерген шығармаларға жатады деген әсер қалдырады. «Бхагавадгита» тілі Калидас немесе классикалық кезеңнің басқа да ақындарының тіліне мүлдем ұқсамайды. Калидастан кейін әдебиет тілі өте күрделене түсті, ал сөздердің жиі қайталануы және грамматикалық айналымдардың оңайлығы архаикалық әдебиетке тән [10, 14].

Тарихшы Дж. Дэвис, керісінше, «Бхагавадгитада» Пураналар мен Браманаларда көптеп кездесетін сөздер қолданылған деп көрсетеді, мысалы: kalpa, manvantara, dvamdva, mfyua.

Алайда, Дж. Дэвистің бұл дәлелдерін Б.Л. Смирнов әрдайым дұрыс бола бермеуі де мүмкін деп тұжырымдайды: ««манвантара» сөзі «Гитада» мүлдем кездеспейді, ал «кальпа» сөзі «Атхарваведа» секілді ерте жазылған мәтіндерде кездеседі. Бұдан басқа, пураналарда сөздердің қолданылуы, олардың кейінірек шыққандығын ешбір дәлелдемейді. Жалпы айтқанда, филологиялық анализ бойынша лексикаға емес, мәтін құрылымына назар аударған жөн» [3, 29].

Қазіргі біз білетін «Бхагавадгитаның» нұсқасы бірден бір уақытта жазылғандығы күмән туғызады. Бірақ поэманың басты идеяларының негізгі уақытын анықтауға тек талпыныс жасап көруге болады. Шығыстанушы У. Хилл III-II ғғ. бастап Васудэвтің ұлы Кришнаны Құдай деп оған сыйына бастаған бхагаваттардың сектасының ілімін толықтай зерттеп, айтылған жолмен шығарманың уақытын анықтауға тырысты. «Бхагавадгитаның» б.з.б. II ғасырда шыққанының дәлелі ретінде, У. Хиллдің көзқарасымен б.з.б. IV ғасырда Кришна Арджунмен қатарлас жартылай құдай болып жазылса, ал б.з.б. 200 жылдары ол «құдайлардың құдайы» деп жазылған бұл дерек шешуші болып есептеледі. Ал Арджун туралы олай делінбеген. «Бхагавадгита» Кришнаны әрқашан да басты құдай деп санаса, ол б.з.б. IV ғасырда туындауы мүмкін емес, алайда, «Махабхаратада» бірнеше рет жазылып кеткендегідей Кришнаның культіне қарсылықтар көп болды. Бұл туралы «Бхагавадгитаның» өзінде жазылып кеткен: Кришнаға қарсы келіп, оның іліміне мойын сұнбағандар ақылдарынан айырылып апат болған, оған қарсыласқандарға құтқарылу ілімін хабарлауға тыйым салынған [11, 194].

Соңғы деректер жаңа ілімнің жайылып дамуына арналған: бхагаваттар ортасында Кришнаға тура табыну емес, көбінесе оның ілімдері жайлы айтылады. У. Хиллдің айтып кеткені бойынша, оның алдында осындай ойды неміс ғалымы Р. Гарбе де ұсынған болатын, сектаның ішінде де Кришнаға құдай ретінде табыну идеясы біртіндеп дамыды (б.з.б. II ғасырда «Бхагавадгита» ілімінің негізі болып қалыптасты) [11, 195]. Бірақ бұл көзқарасқа қарсы шыққан Э. Сенар мен Э. Ламотт бізге беймәлім себептермен ақ Кришнаға табыну идеясы бірден туындауы мүмкін деп тұжырымдады. У. Хиллдың бұл атаған мерзімін дұрыс деуге болады, осыдан келе «Бхагавадгитаның» уағыздарды насихаттау үшін жазылған деген ой туындайды [2, 65].

Осылайша, «Бхагавадгита» ілімінің негізгі ойы б.з.б. III-II ғғ. туындаған және жазылған

деген болжамды үлкен сенімділікпен құптай аламыз. Ескерткіштің бұл алғашқы формадағы мәтіні сақталмаған және оның құрамына не кіргендігін біз тек шындыққа жақын болжамдармен айта аламыз.

Келесі мыңжылдықта – б.з. IX ғасырында поэманың нұсқасы толық қалыптасып бітуіне дейін «Бхагавадгита» құрамына енгізілген көптеген ендірмелердің арқасында ұлғая түсті. Поэманың құрамында интерполяциялар бар деген болжамнан, оның упанишадтарға мәтіндерінің ұқсастығы туралы болжам көбірек қарастырылады және назар аударылады [12, 15].

Санскритолог ғалым Дж. Хаастың жазуы бойынша, «Бхагавадгитадағы» 10 өлең жолдарында «Катха упанишадтың» өлеңдерімен сәйкестігі бар жерлер кездеседі. Бұл жерде «Бхагавадгитаның» оларға дәйексөз келтіріп тұрғандығы емес, тек поэманың упанишадтардың дамыған мәдениетінде қалыптасуының нәтижесі көрінеді. Ежелгі Үндістанда шрутиден үзіндіні жатқа айту міндетті болғаны белгілі – бұл үйде отырған әр адамның міндеттерінің тізіміне кірген еді. Мұндай упанишадтарды күнде жатқа айтқандықтан, қайталана беретін бұл упанишадтардың мәтіндері үздіксіз өзгерістерге, толықтыруларға немесе бөліністерге ұшыраған және прозалық, көбінесе өлеңдік комплекстерге жинақтала бастаған [13, 49].

Упанишадтардың кейінгі бөлімдері осылай туындаған, ал онда «Бхагавадгитаның» солай қалыптасуы да әбден мүмкін: оған дәлел, упанишадтар мен «Бхагавадгитаның» екеуін ортақ идеялармен біріктіретін көптеген мәтіндер мен параллельдердің саны аз емес. Ол мәтіннің тарихын III-II ғасырлардан да ерте бастау керектігін білдіреді. Келесі «Чхандогья упанишадтың» үзінділері тек «Бхагавадгитамен» параллельдікті ғана көрсетіп қоймай, тіпті Кришнаның өзінің аты да аталады [12, 254].

1. Оның қарны ашқанда, шөлдегенде, ләззат алудан тыйылғанда – оның бағыштау (дикша) рәсімі болады.

2. Ол тамақ жегенде, су ішкенде, ләззатқа бөленгенде – оның упасад рәсімі болады.

3. Ол күлгенде, той тойлағанда, махаббатпен сүйсінгенде – оның ұрандарының рецитациясы болады.

4. Тақуалық, садақа беру, ақжүректік, зияны тимеу, шыншылдық – олар оған берілген сыйсияпат.

5. Сондықтан, былай айтқанда: «ол туады», «ол туды» – ол оның жаңа туылуы; оның өлімі – соңғы ғұсылы.

6. Ол шынында да, деп ұлы Кришнаға Гхора Ангирас былай дейді: «кім біледі, сол қалаудың азабынан босатылды» [11, 16].

Қорыта келгенде, «Бхагавадгитаны» тіліне және стиліне байланысты санскрит әдебиетінің ерте кезеңінің ескерткіштеріне жатқызуға болады деген тұжырымға келеміз.

«Бхагавадгитаның» уақыт аралығы және шығу алғышарттарымен танысу үшін оның бірінші тарауына шолу жасап кеткен жөн. Себебі бұл тарау «Махабхарата» екеуін байланыстырушы көпір деуге болады. Сонымен қарастырылып отырған поэма бізге жеткен нұсқасы «Махабхаратаның» жиектелген эпизодын көрсетеді. «Бхагавадгитаның» бірінші тарауын түсіну үшін жақтаушалаудың негізгі бағыттарымен таныс болу қажет. Ескерткіштің алғашқы өлеңі, оның құрамына кірген «Махабхаратаның» алтыншы кітабымен байланыстырады. Ал «Махабхарата» деп аталатын ұлы поэма екі туысқан ұрпақтың өзара қан төгісін баяндайды: Дхритараштраның ұлдарымен және солардың ішіндегі ең үлкені – Дурйодханмен, Дхритараштраның немере жиендері – Дхритараштраның бауыры Пандудың бес ұлымен шайқасы. Солардың ішіндегі ең үлкені – Юдхиштхир, екіншісі – Бхим, үшіншісі – Арджун, төрт пен бесі егіздер – Накул мен Сахадэв [1, 15].

Дхритараштра және Панду, екі ағайынды бауырлар, Куру әулетінде туылып, күллі Үндістан жерін басқарған Бхарат патшаның ұрпақтары болған еді. Ол патшаның есімінен «Махабхарата» деген атау шыққан екен [11, 9].

Бірақ аңыз бойынша, Панду бір ришидің қарғысына қалады және де сол қарғыс бойынша ол өз әйелімен сөйлесуден бас тартуы керек еді. Әйтпесе ол сол кезде-ақ дүние салуы мүмкін еді. Және аңызға сәйкес, Панду бауырлары, Кунтидің ұлдары, алайда, түрлі құдайлардан туылған бауырлар болып есептеледі. Юдхиштхир Яма немесе Дхарма құдайының ұлы; Бхим – жел құдайы, Ваюдің; Арджун – найзағай құдайы Индраның, ал егіздер Накул мен Сахадэв болса, Пандудың екінші әйелі Мадриден туылған, Үнді Диоскурлар мен Ашвиннің ұлдары деп баяндалады. Осылайша, бауырлардың әрқайсысы тиісті құдай кейпінде туылған еді [3, 10].

Дурйодханды алсақ, ол күнәнің символы болып саналады және оның қайраттылығы «Бхагавадгитада» айқын суреттелген. Ол Дхритараштраның үлкен ұлы болғандықтан әкесінің мұрагері, сонымен қатар, ол тек өз үлесіне ғана емес, өзінің немере інілерінің, Пандудың мұрагерлерінің сыбағасына да көз тіге бастайды.

Алайда, Панду «Махабхаратаның» оқиғалары басталмай-ақ өмірден өтеді. Пандудың өлімінен кейін, бауырлар әкелерінің мұрасына қолдары жетпей жатып, Дурйодхан, көңілшек әкесі Дхритараштрадан Пандудың ұлдарының сарайдан қуылуы туралы бұйрықты жүзеге асырып, өз дегеніне жетеді. Бұйрыққа бас иген бауырлар, аналары Кунтимен бірге бір кішкентай қаладағы сарайға қоныстанады. Дурйодхан болса, бауырларына тағы да қастандық ойластырмақшы болып, олардың сарайларын өртеп жібереді. Бауырлар дер кезімен бұл қастандық туралы хабардар болып, жасырын өтпе жолмен орманға қашып құтылады. Біраз уақыттан соң, олардың бесеуі де бір патшайым, Драупадимен некелерін қияды. Пандавтардың қайтып оралуына орай, Дурйодхан тағы өзінің қастық әрекеттері арқылы қас жауларын патшалықтан қуады: ол Юдхиштхирді асық ойындарын (құмар ойындар) ойнауға баулап алады және бұл ойынды арамдықпен жеңіп алып, Юдхиштхирді түксіз қалдырады. Юдхиштхир болса, бәрінің ортақ мүлкін ғана емес, бас бостандықтарын және әйелінің өмірін жеңіліп қалады. Тек Кришна өзінің араласуымен жағдайды жұмсартып, оларды әйелімен бірге 12 жылға айдауға жібереді. Оның үстіне, бұл мерзімнің бітуіне қатысты, айырылып қалған патшалық пен байлықты күшпен қайтарып алу құқығы сақталады [11, 10-11].

Қарастырылып отырған шығарма Панду бауырластарының ұзақ уақыт бойы өздеріне тиесіліні бейбітшілікпен шешу талпыныстарынан кейін өз құқықтарын қайтарып алу үшін алдағы болатын шешуші шайқасқа дайындықты суреттеуден бастау алады. Ал Кришна болса, Дурйодханмен келісімсөз өткізіп, бір шешімге келуге тырысса да, оның еш нәтижесі болмады. Бұл келісімсөздер «Удйого парван» атты «Махабхаратаның» V кітабында толық суреттелген.

Бұл кітапта Дурйодханның өзі Кришнаға келіп шайқаста көмек сұраған делінген. Сол кезде Кришна 100 000 000 × 10 жауынгерден тұратын әскерді жаратып, оларды бір жаққа қойып, өзі ешбір қарусыз жалғыз күйінде екінші жаққа барып тұрады. Міне осылайша, өзі мен әскердің арасында Дурйодхан мен Арджунге таңдау мүмкіндігін береді. Дурйодхан, әрине, әскерді тандайды, ал Арджун Кришнаны таңдаған екен. Осылайша Кришна Арджунның ұлы арбасын басқаруды өз қолына алған екен [1, 16].

«Бхагавадгита» әңгімеленген «Махабхаратаның» алтыншы кітабы, Бхишмның кітабы,

шайқасқа дайындықпен басталады. Кришнаның кеңесімен Арджун дұға еткен Дурга құдайы, оған келіп, Арджунның жауларынан ешқашан жеңіліс таппайтын, Нара екендігін, ал Кришнаның – Нараяна, «Адамзатқа дұрыс бағыт беруші» деп аян береді. Нара және Нараяна – ол Вишну-Кришнаның аватарлары. Дурга құдайының келуімен Арджунде жеңіске деген сенімділік бой алады. Соғыстың алдында Юдхиштхир жау тұрағына барып, әулеттің ақсақалы Бхишмге бас иіп, одан бата алады. «Ақ батаңызды беріп, Куру жағында соғысыңыз», – деп сұрайды Юдхиштхир Бхишмнен. Оның батасын алған соң, Юдхиштхир өзінің ұстазы Дронға құрмет көрсетуге келіп, одан да бата алады. Екі ақсақал да Юдхиштхирге жеңісті болжап, баталарын береді.

Екі көзі бірдей соқыр Дхритараштра соғысқа қатыспайды, тек «суты» Санджайдың көмегімен соғыс барысынан хабардар болып отырады. «Сут» сөзінің дәлме-дәл аудармасы «арбакеш» деген мағына береді. Алайда, ежелгі Үндістанда суттер тек атта шабу мен арбакеш қызметін ғана атқармаған, олар әнші немесе халық ақыны, патша кеңесшісі де болған еді. Вьяса риши Санджайға көріпкелдік қасиетті сыйға тартады, сондықтан да Санджай не болып жатқанын алыс қашықтықтан-ақ көре бере алады. «Бхагавадгита» соқыр Дхритараштраның Санджайдан соғыс алаңында қазір не болып жатқандығын сұрауымен басталады. Қалғанының бәрі Санджайдың Дхритараштраға Кришна мен Арджунның әңгімесін баяндауы болып табылады [11, 11].

Баяндаушының әңгімелеу түрінде оқиғаны жеткізу тәсілі – шығыс поэзиясындағы ұнамды тәсілдердің бірі, әсіресе эпостық поэзияда. Сондай-ақ, ол «Махабхаратада» кең қолданыс тапқан. Бүкіл поэманың өзі Бхараттың ұрпақтарының бір-біріне әкесінің ерліктерін жырлайтын шығарма [3, 37].

«Бхагавадгитада» діни-философиялық диалог түрінде берілген вишнуиттер-бхагаваттардың ілімі баяндалған.

Сонда ежелден Үндістандағы діни-философиялық ілімді баяндаудың сүйікті формасы – диалог болған екен. Көптеген ежелгі упани-

шадтар диалог формасында жеткізілген. Онда көбінесе құдай кейпіндегі ұстаз және бір оқушы болған, кейбір жағдайларда ғана бірнеше ұстаз және бірнеше шәкірт баяндалған диалогтар кездеседі. Мұндай диалогтар, әсіресе шиваиттық әдебиетте өте танымал. «Бхагавадгитаны» айтатын болсақ, ол да құдай кейпіндегі Кришна мен оқушы Арджунның арасындағы диалог [4, 45].

Көптеген зерттеушілер «Гитаның» баяндалу әдісінің жүйесіз екеніне көңіл аударады. Кейбір зерттеушілер бұны шығарманың кемшілігі десе, екіншілер, керісінше, бұл шығарманың артықшылығы деген пікірді алға тартады.

С. Дасгупта былай деп жазады: «упанишад ақындық шығармаларына тән «Гитаның» жүйесіздігі мен тәсілінің болмауы оған керісінше ерекше көркемдік береді» [9, 74].

«Гита» 18 өлең мен тарауға бөлінген. Философ Субба Раудың ойынша, «Махабхаратада» аса жиі келетін бұл санның кездесуі кездейсоқ құбылыс емес: поэма 18 кітапқа бөлінген және де ұлы шайқас та 18 күнге созылып жатыр. Автордың байқауынша, 18 саны Арджунмен байланысты. Кришна болса, Вишнудің ерекше аватары болып табылады және бұл аватар 18 санын баяндайды [3, 38].

Айтылып кеткен ой-пікірлер бойынша, «Бхагавадгитаны» тарауларға бөлудің жасандылығын мойындау керек сияқты. Өйткені, өлеңді тарауға бөлудің аса қажеттілігінің жоқтығын көреміз: әдеби формасы және мазмұнның жүйелігін сақтау үшін материалды басқа жолмен де топтастыруға болады.

Сонымен жоғарыда айтылғандай поэманың уақыт аралығын анықтау кезіне келгенде, ғалымдардың арасында даулы мәселе туындайды. Алайда поэманың шыққан уақытын анықтауда поэманың лексикасына, шамамен сол кезеңде пайда болған шығармалардың лексикасына, философиялық мектептерге қатынасына, үнді культінің басқа құдайларға да қатынасына сүйенеді. Ал үнділіктердің өздері поэмада суреттелген астрономиялық айдың тұтылуы, күннің тоқырауы, жұлдыздардың аспанда орналасуы, аспан денелерінің байланысы секілді құбылыстарға жүгінеді.

Әдебиеттер

1 Йогананда Парамаханса. Бхагавадгита: Беседа Бога с Арджуной. Царственная Наука. Богопознание. Новый перевод и комментарии: пер. с англ. – М.: ООО Издательство «София», 2013. – 1232 с.

2 Семенцов В.С. «Бхагавадгита» // Новая философская энциклопедия: Нац. обществ.-науч. фонд; предс. науч.-ред. совета В.С. Стёпин. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – 333 с.

- 3 Смирнов Б.Л. Махабхарата. Бхагавадгита. – М.: Болесмир, 2007. – Вып. 2, Кн. 4. – 407 с.
- 4 Серебряный С.Д. Многозначное откровение «Бхагавадгиты». – М.: Наука, 2009. – 335 с.
- 5 Торчинов Е.А. Популярный словарь индуизма. – 2001. – 145 с.
- 6 Keay J. India: A History. – New York: Grove Press, 2000. – 576 p.
- 7 Basham A.L. The Wonder That Was India // A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims. – New York, 1954. – 39 p.
- 8 Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / сост. Я.В. Васильков; отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин; пер. с англ. К.П. Лукьяненко. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002. – 286 с.
- 9 Dasgupta S.A. History of Indian Philosophy. – Cambridge University Press, 2009. – 494 p.
- 10 Telang K.T. Introduction to Bhagavadgita // The sacred books of East. – Oxford, 1982. – Vol 8. – 443 p.
- 11 Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. – М., 1985. – 233 с.
- 12 Hill W.D.P. The Bhagavadgita translated with an Introduction, an Argument and a Commentary. – Oxford, 1928. – 521 p.
- 13 Haas G.C. Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gita. – JAOS 42, 1954. – 473 p.

References

- 1 Jogananda Paramahansa. Bhagavadgita: Beseda Boga s Ardzhuvoj. Carstvennaja Nauka. Bogopoznanie. Novyj perevod i komentarii: per. s angl. – М.: ООО Izdatel'stvo «Sofija», 2013. – 1232 s.
- 2 Semencov V.S. «Bhagavadgita» // Novaja filosofskaja jenciklopedija: Nac. obshhestv.-nauch. fond; preds. nauch.-red. sove-ta V.S. Stjopin. – 2-e izd., ispr. i dopol. – М.: Mysl', 2010. – 333 s.
- 3 Smirnov B.L. Mahabharata. Bhagavadgita. – М.: Bolesmir, 2007. – Vyp. 2, Kn. 4. – 407 s.
- 4 Serebrjanyj S.D. Mnogoznachnoe otkrovenie «Bhagavadgity». – М.: Nauka, 2009. – 335 s.
- 5 Torchinov E.A. Populjarnyj slovar' induizma. – 2001. – 145 s.
- 6 Keay J. India: A History. – New York: Grove Press, 2000. – 576 p.
- 7 Basham A.L. The Wonder That Was India // A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims. – New York, 1954. – 39 p.
- 8 Dandekar R.N. Ot Ved k induizmu. Jevoljucionirujushhaja mifologija / sost. Ja.V. Vasil'kov; отв. red. G.M. Bongard-Levin; per. s angl. K.P. Luk'janenko. – М.: «Vostochnaja literatura» RAN, 2002. – 286 s.
- 9 Dasgupta S.A. History of Indian Philosophy. – Cambridge University Press, 2009. – 494 p.
- 10 Telang K.T. Introduction to Bhagavadgita // The sacred books of East. – Oxford, 1982. – Vol 8. – 443 p.
- 11 Semencov V.S. Bhagavadgita v tradicii i v sovremennoj nauchnoj kritike. – М., 1985. – 233 s.
- 12 Hill W.D.P. The Bhagavadgita translated with an Introduction, an Argument and a Commentary. – Oxford, 1928. – 521 p.
- 13 Haas G.C. Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gita. – JAOS 42, 1954. – 473 p.

Адам өзіне-өзі неғұрлым мәз болса, оның бойында мәз боларлық нәрсе соғұрлым аз болғаны.

Лев Толстой

Ой да көп, уайым да көп – ойлай берсең,
Ой да жоқ, уайым да жоқ – ойнай берсең.

Мұхтар Әуезов

Кокумбаева Б.Д.,
Исмагамбетова З.Н.,
Смирнова Н.Е.

**Мир человека в контексте
духовной эволюции**

В статье представлен авторский взгляд на природу и сущность внутреннего мира человека в контексте ключевых констант человеческого бытия, а именно: женского и мужского начал. Проводится компаративный анализ матриархата и патриархата как двух культурно-исторических эпох в крупном масштабе. Обосновывается положение о том, что, пройдя путь от судьбоносного детства матриархата и через прекрасную молодость патриархата, человечество вступило в новую ступень – постпатриархат или неоматриархат, призванную синтезировать духовный опыт предыдущих культурно-исторических эпох. В изложении данного футурологического проекта применена общепринятая философско-культурологическая методология анализа в цивилизационном и региональном ракурсах (в контексте казахской философии, языка и этнической ментальности). Для его обоснования также проводится компаративный анализ международной универсалии «ан», восходящей к пра-языку архаических сообществ. Таким образом, аргументируется положение о неоматриархате как новой ступени общечеловеческой духовной эволюции.

Ключевые слова: Ана (Мать), матриархат, патриархат, неоматриархат, любовь, Нравственность-Милосердие, новое поколение.

Ismagambetova Z.N.,
Kokumbayeva B.D.,
Smirnova N.E.

**The human's world in context of
the spiritual evolution**

The author's vision onto nature and essence of the Female's and Male's begins as a key constants of people's being, is shown in article. A comparative analysis of the two cultural eras on a large scale, namely, matriarchy and patriarchy, is carrying out. It substantiates the position that the passing from the fateful childhood through the beautiful youth, humanity has entered a new stage, namely post-patriarchy or neomatriarchy, that synthesizes the spiritual experience of the previous cultural and historical eras. In a statement of this futurological project the standard philosophical and culturological methodology of the analysis in civilization and regional perspectives is applied (in the context of the Kazakh philosophy, language and ethnic mentality). For its justification the comparative analysis of the international universal concept «ан» (Γ'Λη), which rise to parent language of archaic communities, is carried out also. Thus, the provision of neomatriarchy as new step of mankind's spiritual evolution is reasoned.

Key words: «Ана» [Λη' Λ] (Mother), matriarchy, patriarchy, neomatriarchy, love, Morality- Mercy, new generation.

Кокумбаева Б.Д.,
Исмагамбетова З.Н.,
Смирнова Н.Е.

**Рухани эволюция аясындағы
адамның жан дүниесі**

Мақалада адами болмыстың әйелдік және еркектік бастамалары сияқты басты константалары аясындағы адамның ішкі дүниесінің мәні мен табиғатына деген авторлардың көзқарасы ұсынылған. Екі ірі мәдени-тарихи дәуір ретінде матриархат пен патриархатқа ауқымды компаративті талдау жүргізіледі. Матриархаттың тағдыршешті балалығынан бастап, патриархаттың тамаша жастық шағы арқылы өтіп, адамзат патриархаттан кейінгі немесе неоматриархат сияқты алдыңғы мәдени-тарихи дәуірлерден жинақталған рухани тәжірибені жинақтауға бейімделген жаңа кезеңге аяқ басқандығы туралы қағидаға негіздеме беріледі. Бұл футурологиялық жоба талдаудың көпшілік мақұлдаған философиялық-мәдениеттанушылық әдіснамасының өркениеттілік және аймақтық қырлары (қазақ философиясы, тілі мен этникалық ділі аясында) пайдаланыла отырып ұсынылған. Оны негіздеу үшін архаикалық қауымдастықтардың арғы тілінен бастау алатын халықаралық «ан» универсалиіне де компаративті талдау жасалады. Сөйтіп, жалпы адамзаттық рухани эволюцияның жаңа сатысы ретінде неоматриархат туралы қағида дәлелденеді.

Түйін сөздер: Ана, матриархат, патриархат, неоматриархат, махаббат, Адамгершілік-Қайырымдылық, жаңа ұрпақ.

МИР ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ

Введение

Изучение мира человека в контексте целостного историко-культурного процесса – актуальная проблема современного общества. Подобное положение обусловлено рядом обстоятельств. Во-первых, не разработанность темы как предмета философско-научного осмысления. Особенно это относится к определению сущностных черт мужского начала, и, соответственно, патриархата, по сути, не располагающих серьезными разработками. Во-вторых, неоднозначным отношением общества к женщине как в теоретическом ракурсе, так и в современной жизненной практике. И, в-третьих, тем обстоятельством, что эти ключевые константы человечества не озвучены как проблемы философии и социально-гуманитарного познания.

Исходя из изложенного выше, цель данной статьи – философское осмысление экзистенциальных и эссенциальных оснований мира человека как природно-социальных констант, детерминирующих духовную эволюцию человечества в футурологическом измерении. Задачи формулируются следующим образом: проанализировать основные подходы к пониманию природы и сущности матриархата и женского начала; провести философско-культурологический анализ матриархата и женского начала как культурно-генетического основания антропогенной цивилизации; дать общую картину природы и сущности патриархата и мужского начала как закономерного продолжения историко-культурного процесса; предложить авторский взгляд на проблему трансформации женского и мужского начал в ходе дальнейшей духовной эволюции.

Метод исследования основан на комплексном и системном анализе предмета исследования с привлечением общецивилизационного и регионального подходов, а также компаративистики, культурно-исторического и социокультурного подходов.

В процессе разработки темы получены следующие результаты, отвечающие статусу новизны:

– установлена субстанциональность духовности как онтологического принципа, из которого вытекают атрибутивные качества антропогенной цивилизации;

– изучены внутренние закономерности природы и сущности матриархата и женского начала в контексте культурного целого и выявлены их особенности в каждой культурно-исторической эпохе в крупном масштабе;

– разработан авторский подход к рассмотрению патриархата и мужского начала с точки зрения парадигмы сопутствующей социокультурной реальности;

– установлено на материале истории культуры, что, несмотря на существующие проблемы и противоречия, в мировом культурно-историческом процессе осуществляется последовательная духовная эволюция.

Основная часть

Принято редуцировать сущность человека к духовности. Гегель, подчеркивая статус духовного в человеке, отмечает: «Человек должен родиться дважды – один раз естественно, а затем духовно... Ребенок вначале есть дух лишь в себе, еще не реализованный дух, он еще не действовал как дух, он лишь способен, может стать духом, стать действительным в качестве духа» [1]. Становление духовного начала в человеке есть, таким образом, результат длительной эволюции. Понадобились многие тысячелетия, в течение которых осуществлялся перевод прирожденной духовности из состояния возможности в состояние действительности.

Соглашаясь с идеей о приоритете духовного начала как сущностного атрибута человека, полагаем правомерным изучение человека как целостности. В данном ракурсе здесь представлена реконструкция человека как абстрактно-логического типа, концептуального варианта истолкования микрокосмоса в его культурно-исторической динамике. Структурным выражением подобным образом определяемой целостности выступает взаимодействие трех начал: ментального тела (тела мысли), астрального тела (тела чувств и эмоций), физического тела [2]. Особенное содержание так понимаемого микрокосмоса вытекает из всеобщего, то есть Природы (греч. *physis*, от *phuēn* – возникнуть, быть рожденным; первозданна, девственна, божественна – от инд. *Deva* – светить, сиять. Человек встроен всеми уровнями своего бытия в Универсум, слитен с миром природы. Вместе с тем, человек вовсе не есть «лишь дубликат природы, или ее аналог, равно как и культура не есть просто-напросто «вторая природа»...» [3]. Необходимость акцентуации этого вызвана тем, что культурным,

человеческим принято понимать именно отличие от «первой природы» и от животного мира. Между тем на заре человеческой истории человек являлся неотъемлемой частью Природы, в лоне которой, по словам Гегеля, и состоялось его «естественное» рождение.

Правомерность подобного суждения подтверждается и языковым материалом. Язык как дом бытия подсказывает ход реконструкции антропогенеза, позволяющего уяснить глубинную сущность человека. Примечательно то, что язык не только подтверждает факт приоритета духовного начала в сущности человека, но и предстает в качестве доказательства первичности духа. Здесь нами имеется в виду инициальная часть дефиниции «антропогенез» «ан», которая, будучи международной универсалией, восходит к праязыку архаических сообществ. Латинское слово «*anima*» есть, как известно, обозначение духа, души. Причем, согласно анимистическому мирообъяснению, присущему всем древним сообществам, душой обладал весь мир. Тюркское «ан» – дичь (животное), видимо, имеет более древнее происхождение. В нем, во-первых, закреплено единство Универсума, то есть макрокосмоса и микрокосмоса; во-вторых, возможно проследить выделение человека из Природы, животного мира. Процесс осознания человека как нечто иного, отличного, зафиксирован дальнейшей эволюцией слова «ан», от которого образуются слова аншы – охотник, ана – мать.

Таким образом, ан – аншы – ана указывает на неразрывную связь животного и человека, или, выражаясь философским языком, на одухотворенный характер отношения «Мир (понимаемый древними как мир природы) – Человек».

Тот факт, что слово «ана» имеет более позднее происхождение, чем аншы, подтверждается комплексом философско-культурологических исследований. Генетически оно восходит к эпохе дуальной мифологии, когда сложились бинарные смысловые противопоставления «жизнь – смерть», «небесное – земное», «мужское – женское». Косвенным доказательством тому является слово «антиномии», также восходящее к «ан» и в котором предельно поляризованы основания бытия. Эта эволюция произвела целую революцию в миропонимании наших далеких предков. Архаический человек «узнает» о том, что он не вечен, открывает для себя понятие смерти и приходит к осознанию трагичности своего существования, эсхатологичному представлению.

Другое антропологическое открытие нашего далекого предка: факт наличия мужского и женского начал, то есть в широком значении факт деления единого живого организма, каким воспринимался мир поначалу, на два (в данном случае, другой «ан», или «ан» другого пола). Отсюда, образ ана есть та нить, которая ведет нас вновь (но уже мысленно, в воображении) по тому эволюционному пути, который был пройден нашими далекими предками. Ана стоит в начале жизни, волшебство материнства «действует как божественный принцип любви, единения и мира. Ухаживая за своим потомством, женщина раньше, чем мужчина, научается распространять любящую заботу за пределы своего «я», на другое существо, и направлять на поддержание и улучшение иной жизни всю изобретательность, которой только располагает ее дух» [4].

Таким образом, статус женщины и, как следствие, историческое значение матриархата исключительно велики. Это – начало становления общечеловеческой цивилизации. Наш далекий предок жил в невероятно тяжелых и, вместе с тем, уникальных условиях, ибо домом ему служила могучая и прекрасная, таинственная и грозная естественно – природная среда. Природа обрушивала на древнего человека неисчислимые стихийные бедствия, его окружал мир диких животных, загадочных растений. Однако, пройдя через все уготованные испытания и лишения, человек сумел выжить, выстоять.

И не только выжить. С первых шагов своей сознательной жизни древний человек стремился жить разумно, в согласии с природой, в гармонии со своим родом – племенем, с самим собой. В эту эпоху были выработаны ключевые, общечеловечески значимые константы духовно-практического бытия, в лоне которого формируются язык и этические принципы, миф и религия, искусство, философия и наука. Сложилась ключевые константы, которые оказались исходными для всего последующего развития человечества. Сущностная особенность женского начала, получившего развитие в период матриархата, состоит в том, что были найдены ответы на главные вопросы, в том числе и на дискурс о бытии и должном. В этом контексте антропо-социо-культурогенез правомерно определять как судьбоносную ступень духовной эволюции, поскольку закладываются основы для дальнейшего культурно-исторического развития.

Философско-научный анализ первого этапа, представленный здесь, выглядит сплошной идиллией. «Золотой век», ностальгия по про-

шлому. Возникает закономерный вопрос: насколько соответствует обрисованная картина научной истине? Действительно ли бытие матриархата столь цельно, гармонично и взаимоувязано? – Ответ здесь может быть следующим. Оно соответствует в самом общем виде. Но эта целостность столь обобщенна, что вне поля зрения остаются многие важные детали.

Проиллюстрируем свою мысль на материале способа бытия человека в мире. Нами поддерживается точка зрения, согласно которой материнское общество находилось на определенной эволюционной ступени. Непосредственное пребывание в истине бытия обернулось со временем своей оборотной стороной. Срабатывает биологический (естественный) принцип самосохранения. Для того чтобы выжить в физическом мире, культивируются сила, власть. Античное общество, к которому восходит патриархальная эпоха, пронизано идеей всемогущества человека. «Много есть чудес на свете, Человек – их всех чудесней». «Я могучий, я один лишь меняю судьбы, кто в степи рожден – велики его силы!», – гордо вторит ему древнейший кочевник Энкиду [5, с. 42]. Показательно, что образ силы сохраняется на всем последующем этапе человеческой истории, достигнув своего апогея в современном облике американской культуры, жизни, образа человека, всем том, что фиксировано культурологами понятием «американизация».

В материнском обществе Космос ощущался как «дом бытия», «как духовная субстанция и как духовное бытие Человека» [6, с. 229]. Следующая – патриархальная – эпоха подрывает коренные основы бытия мировоззренчески-содержательно. Исходный одушевленный Универсум распадается на Космос и Хаос, духовное и материальное начала, небесное (божественное) и земное (секулярное), жизнь и смерть, жизнь и культуру. Культура при этом интерпретируется как мир «здесь» и «теперь», земное «вот бытие» человека и приобретает при этом черты доступной, осязаемой, овеществленной реальности. Соответственно, местоположение человека в Мире определяет горизонтальный социум с его «материально-бытийственным основанием».

Таким образом, органическое своеобразие, типологическая особенность мужского начала и, соответственно эпохи патриархата исконно-онтологически определяется как «стабильная противоречивость, порождающая повышенный динамизм его саморазвития» [7, с. 61]. Его становление и развитие имеют в качестве ведущей предпосылки условие, при котором мир погру-

жается в совершенно новое для себя состояние – достижение прогресса по пути материальной цивилизации. Эпицентром этого этапа становится город, характеризующийся интенсивным развитием экономики, приоритетом экономического фактора. Не случайно достижения урбанистической цивилизации связываются с определяющим характером материального благосостояния. Следовательно, казуальная экспликация через экономику, присущая марксизму как историческому материализму, есть объективное отражение закономерностей этой эпохи. Поэтому она была принята в качестве универсальной методологии в общественной мысли. Отсюда, рабовладельческая формация как более высокая ступень развития по сравнению с первобытнообщинным строем экстраполировалась на всю историю культуры человечества. В итоге сложилась парадоксальная точка зрения, согласно которой цивилизация как социокультурный феномен, как духовный прогресс связывается с рабством.

Мужской почерк отчетливо читается на протяжении всего периода, история которой разворачивается в интерпретации специалистов как противоборство, противостояние враждующих сторон, история войн, поражений и побед, конфронтация между народами и государствами. Но и это еще не все. Только великое мужское начало способно вознести человека на пьедестал, объявив его венцом творения. Культ сильной половины и разумно-логического начала переносится на историю человеческого общества и культуры, которая раскрывается как арена ожесточенных идеологических битв и кровавых религиозных действий между системами, течениями, направлениями внутри одного и того же духовного учения. И здесь – та же борьба, победа, «мировая» экспансия, интерпретируемая как культурный прогресс, очередная духовная ступень, достижение. Дух борьбы, «вечный бой», говоря словами поэта, пронизывает и бытие науки. Научное открытие доставляет его автору при жизни скорее страдания, он испытывает психологический прессинг со стороны социума. И только потом, чаще всего, когда уже автора нет в живых, ему воздается по заслугам. И, быть может, наиболее драматична та ситуация в истории философии и искусства, где содержится немало кровавых финалов и высоких трагедий.

Все социокультурное поле эпохи принадлежит мужскому началу, благодаря которому человечество прошло важную школу жизни, не менее, а в чем-то, быть может, и более суровую, чем в матрилокальный период, поскольку все

усилия направляются здесь на процесс борьбы, антагонирования противоположностей. Эта линия находит свое логическое продолжение в новоевропейской философии, а именно: в критической рефлексии, то есть принципе отрицательности, как его называл Гегель. Следует специально отметить, что мы исходим из того, что критическая рефлексия (сомнение) как пример конкретного проявления великого мужского начала эксплицируется, пользуясь терминологией постмодернистов, не в деструктивном смысле, как жест отрицания, а как положительная методология, закономерный этап в мировой истории. Этот путь позволяет осуществлять поиск некоторого достоверного пункта, обретя который, человечество начинает двигаться в обратном направлении. Оно выстраивает на его фундаменте здание, в котором получают свое место и свое объяснение все те явления, существование которых прежде подлежало критике. На этом «обратном пути» реабилитируется очень многое из «пережитков» прошлого, поскольку современное общество все более обретает понимание его истинности. Достоверность, таким образом, есть то, чего искало человечество и с помощью чего надлежит строить будущее.

Еще одна особенность эпохи патриархата заключается в мировоззренческих ориентациях, получивших ярко выраженный антропоцентрический (антропостремительный) характер. Глубинной сутью отношения к миру оказывается, по определению К.А. Абишева, категория силы «в ее всевозможных вариациях, начиная с элементарной физической силы и ловкости, кончая многими другими свойствами и средствами, обеспечивающими превосходство». Соответственно, на втором плане, «а иногда даже за пределами подобной системы ценностей» оказываются «всякие разновидности и вариации слабости», а именно: такие нравственные качества как доброты, справедливость, милосердие и другие, которые относятся в подобной сетке координат к категориям слабости [8, с. 140].

Кардинальной трансформации подвергается в антропостремительной цивилизации и такое бытийное основание, как любовь. На авансцену Истории вместо предшествовавших Матери и Ребенка выдвигаются новые персонажи. Это мужчина и женщина и, соответственно, любовь между мужчиной и женщиной. Не случайно эта тема становится ведущим лейтмотивом общечеловеческой культурной сокровищницы. В истории культуры известно немало примеров высокой любви между великим мужским началом и

великим женским началом, родственных по своей духовной тональности. И все же, в патрилокальной эпохе, начавшейся с культа тела, со ступени физического совершенства, чем далее, тем более, преобладает чувственное начало. Пластически прекрасное, свободное скульптурное тело становится как бы мерилем и образцом для осмысления всей действительности. Принцип совершенствования физического тела как инструмента восприятия и познания окружающего мира был полностью выполнен древними греками и их преемниками – римлянами, стоявшими у его истоков. Репрезентируя авторскую единую теорию эволюционного развития человечества, независимый исследователь из Казахстана пишет о том, что на следующей – пятой – ступени европейцы предельно развили принцип Разума [1]. Результат ступени Разума-Логики поистине глобален: предметный урок состоит в том, что человек приходит к пониманию того, что возможности мужского разумно-логического начала ограничены. Все чаще при поиске ответов на предельные вопросы бытия он обращается к эмоциональной природе женского начала. Все увереннее не только руководствуется здравым смыслом, но и полагает целесообразным союз разума и сердца при ведущей роли сердечного центра.

Высшее достижение патрилокальной эпохи состоит, таким образом, в том, что человечество, философски рефлектировав, подготовило новую культурно-историческую ступень. Преемственность, динамическая целостность обнаруживается в том, что неотъемлемую часть духовного будущего составляет матрилокальная ступень, которая обеспечивает континуумность бытия, осуществляя эту миссию непосредственно, в духовно-практической ипостаси. Следовательно, только синтез духовного опыта матриархата и патриархата есть условие для становления и развития следующей, более высокой ступени – постпатриархата или, иначе, неоматриархата.

Обосновывая данное положение, продолжим осмысление слова «ана». Хорошо известно, что по сей день оно сохраняет свою сакральную первооснову как культ матери у многих народов: тюркоязычных, индоевропейских (Ана, Анна, Ани, древнее название Еревана – Айни, мать). У славянских народов слово «ана» преобразуется в местоимение «она», относящееся к лицу женского пола безотносительно социально-возрастного статуса. То есть «она» – это и девочка, и девушка, и женщина, и бабушка. Можно таким образом резюмировать, что получили высокое развитие оба Великих Начала, аргументом чему

как языковой материал, так и сокровищница народной мудрости. Мысль о том, что девушка – будущая мать, от которой зависит судьба рода, племени, а значит, и всего народа зафиксирована, к примеру, в казахских пословицах «Қыз – ұлтты ұрпақпен ұластыратын ұлы күш» («Дочь – это великая сила, от которой зависит будущее нации»); «Қызды құрметте. Қыз – болашақтың анасы, арғы ұрпақтың әжесі» («Уважай девушку, от нее зависит твое будущее и будущее твоего потомства») и другие.

Если перевести изложенное на философский язык, то на заре человеческой истории Ана (Мать) родила Ұл (Сына), который создал Ұлт – нацию. Иными словами, здесь сохранены универсальные истоки антропологической универсальности.

Резюмируя, следует отметить, что женское и мужское начала как ключевые константы человеческого бытия не могут быть отражены во всем многообразии и полноте, поскольку на протяжении всей истории общества находятся в диалектическом изменении и развитии. Их взаимодействие во многом определяет бытийные и ценностные основания цивилизации и такие ее фундаментальные свойства, как стабильность или нестабильность, являясь, таким образом, важнейшими основами существования человеческого общежития и культуры. Поэтому в переходную эпоху возникает необходимость переосмысления ключевых констант человеческого бытия, в том числе природы и сущности женского и мужского начал в социокультурном измерении.

Таким образом, новая, становящаяся социокультурная реальность выдвигает перед человечеством новые задачи. В качестве такого рода пролегоменами востребованы, на наш взгляд, философия, аккумулирующая духовный опыт в единстве прошлого и настоящего, истины, добра и красоты в контексте конструирования будущего человечества. Холистический анализ происходящих в современном мире радикальных изменений – в том числе, и прежде всего, преобразования онтологической основы человеческого бытия – становится насущно необходимым как ничем иным не заменимое интеллектуальное средство осмысления того, где общество находится сейчас и куда оно движется. И здесь сегодня востребован футурологический ракурс осмысления человеческого бытия. Следовательно, прежде чем принять какое-то решение, необходимо разностороннее изучение и глубокий анализ грядущего.

Исходя из проведенного анализа, авторский взгляд заключается в положении о том, что в будущем человечества возрастает значение женского начала, востребованного в его сущностных глубинных основаниях. Ибо только духовный, подлинно человеческий союз женского и мужского начал сможет содействовать формированию у современного общества чувства ответственности за судьбу земной цивилизации. В этом – суть общечеловеческой эволюции, значимость которой актуальна как для настоящего, так и для будущего.

Эта проблема волнует многих современных исследователей, освещающих суть проблемы в контексте общечеловеческой цивилизации как закономерное продолжение, как вступление планеты Земля на новую ступень Эволюции. Согласно Е.Ш. Сабиту, новая культурно-историческая ступень связывается с великим женским началом, что «требуется от всех людей особой ответственности не только за свои поступки, но даже за эмоции и мысли» [2, с. 3]. Мать стоит в начале жизни, а потому женщины-матери особенно способны к принятию информации из космоса. Это знание будет давать им возможность оказывать решающее влияние на общественное сознание и избегать тупиковых путей в эволюционном движении человечества. А потому основному эволюционному принципу шестой ступени – Милосердию «больше всего соответствует Женское Начало», – аргументирует автор [2, с. 112].

Сказанное означает, что содержание женского начала изменяется коренным образом. В период матриархата мать являлась, прежде всего, хранительницей домашнего очага, уюта. В неоматриархате великому женскому началу предстоит соиздать новую духовно-нравственную ступень Эволюции. Суть в данном случае в том, что эта сверхсложная задача по восхождению на самые трудные духовные ступени возлагается на великое женское начало.

Заключение

Завершая философское осмысление экзистенциальных и эссенциальных оснований мира человека как природно-социальных констант, детерминирующих духовную эволюцию человечества в футурологическом измерении, отметим, что нами были поставлены и решены следующие задачи:

- проанализированы позиции к пониманию природы и сущности матриархата и женского начала;

- обосновано положение о матриархате и женском начале как основополагающих культурно-генетических константах антропогенной цивилизации;

- выявлена общая картина природы и сущности патриархата и мужского начала как закономерного продолжения историко-культурного процесса;

- предложен авторский взгляд на проблему трансформации женского и мужского начал в ходе дальнейшей духовной эволюции.

Вместе с тем, невозможно в одной статье исчерпывающе осветить все проблемы, имеющие отношение к женскому и мужскому началам, шире – к проблемам духовного будущего человечества. Абрисно обозначим некоторые перспективы. Это, например, такой теоретический вопрос, как более широкое изучение условий, содействовавших становлению и развитию сущностных черт матриархаха и патриархата, и, соответственно, женского и мужского начал как энтелехии человеческого жизнебытия.

С ней тесно связана и является ее логическим продолжением такая актуальная проблема, как новое поколение, обладающее космическим менталитетом, у которых гораздо выше развиты психические (экстрасенсорные) способности. Отсюда нам, старшему поколению следует (как это и подобает умудренному духовным опытом возрасту) ненавязчиво формировать соответствующие мироотношенческие и мировоззренческие установки. Ибо высокоразвитая ментальность нового поколения без руля и ветрил цивилизованных «отцов», может нанести непоправимый урон в будущем. Непредсказуемость ситуации предопределяется возрастными особенностями, присущими юности, которая не осознает в полной мере последствия своей родовой сущности. Это – стихийная ментальность, которая настоятельно требует мудрого, бережного воспитания. Она обладает более страшной разрушительной силой, чем ядерные катастрофы, экологические катаклизмы и природные стихии. Впрочем, одно неразрывно связано с другим, как микрокосм и макрокосм. И все же, пальма первенства в этом вселенском дуэте, видимо, у человека, который является действующей силой этого космического процесса. А потому внимание к новому поколению – изучение, формирование космической ментальности – самая актуальная задача современности.

В контексте темы данной статьи проблема нового поколения заключается в том, что тради-

ционное мировоззрение, учитывающее особенности женского и мужского начал как природно-генетических констант, predeterminedенных свыше, было присуще старшему поколению. Ныне, чем далее, тем более, они подвергаются основательной трансформации, в связи с чем природа и сущность данных констант претерпевает кардинальные модернизации. Чем чревататы эти поиски, понятно: либо человечество будет иметь искусственных аналогов в лице клонов,

либо оно стоит перед опасностью исчезновения человеческого рода.

Таковы только некоторые перспективы, которые требуют пристального внимания на планетарном уровне. И это – задача нас, ныне живущих. Их решение судьбоносно, игнорирование, промедление страшны тем, что их последствия просто некому будет прощать. Будущее – это духовное будущее, следовательно, должно формироваться адекватным – духовным – образом.

Литература

- 1 Гегель Ф. *Философия религии*. Т. 2. – М., 1977. – С. 315-316.
- 2 Жихан Желтоксан (Едихан Шаймерденулы). *Ак Сарбаз*. – Алматы: Кокил, 1997. – 2-е изд. – 232 с.
- 3 Батищев Г.С. Проблема всеобщего и ее культурно-исторический смысл// *Хабарлары Известия НАН РК. Серия общественных наук*. – 2004. – №5. – С. 3-22, 9.
- 4 Bachofen J. *Das Mutterrecht – 1861*, PDF <http://7tor.org/viewtopic.php?t=869013&p=869648#p869648>
- 5 *Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством*. – Алматы: Ғылым, 1993 – 264 с.
- 6 Аязбекова С.Ш. *Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов*. – Алматы: Компьютерно-издат. центр Института философии и политологии МО НРК, 1999. – 285 с.
- 7 Хамидов А.А. *Категории и культура*. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – 240 с.
- 8 *Трансформация системы образования: взгляд философов (Абишев К.А., Дунаев В.Ю., Закаева З.А., Камалиденова А.З., Курганская В.Д., Муналбаева У.Д., Соловьева Г.Г., Хамидов А.А.)*. – Алматы: Арыс, 2000. – 250 с.

References

- 1 Gegel' F. *Filosofija religii*. Т. 2. – М., 1977. – S. 315-316.
- 2 Zhihan Zheltoksan (Edihan Shajmerdenuly). *Ak Sarbaz*. – Almaty: Kokil, 2 – e izd. , 1997. – 232 s.
- 3 Batishev G.S. *Problema vseobshhego i ee kul'turno-istoricheskij smysl*// *Habarlary Izvestija NAN RK. Serija obshhestvennyh nauk*, 2004, №5, s. 3 – 22, s. 9.
- 4 Bachofen J. *Das Mutterrecht – 1861*, PDF <http://7tor.org/viewtopic.php?t=869013&p=869648#p869648>
- 5 *Kochevniki. Jestetika: Poznanie mira tradicionnym kazahskim iskusstvom*. – Almaty: Gylym, 1993 – 264 s.
- 6 Ajazbekova S.Sh. *Kartina mira jetnosa: Korkut-ata i filosofija muzyki kazahov*. – Almaty: Komp'juterno-izdat. centr Instituta filosofii i politologii MO NRK, 1999. – 285 s.
- 7 Hamidov A.A. *Kategorii i kul'tura*. – Alma-Ata: Fylym, 1992. – 240 s.
- 8 *Transformacija sistemy obrazovanija: vzgljad filosofov (Abishev K.A., Dunaev V.Ju., Zakaeva Z.A., Kamalidenova A.Z., Kurganskaja V.D., Munalbaeva U.D., Solov'eva G.G., Hamidov A.A.)* – Almaty: Arys, 2000. – 250 s.

Кулсариева А.Т.,
Шайгозова Ж., Султанова М.

**Зоотопонимы Казахстана
как практика коммеморации
кочевого прошлого**

Среди географических названий Казахстана значительное место занимают зоотопонимы, являющиеся своеобразным индикатором национальной памяти, идентичности и эффективной практики коммеморации кочевого прошлого казахов. Каждое из этих названий несет в себе определенную информацию как «открытого», так и «свернутого»/«закодированного» типа.

Настоящая статья посвящена изучению традиционных зоотопонимических названий, в которых нашли отражение языческие верования, тотемные представления и особенности ментального сознания казахов-кочевников. Приводятся наблюдения над контекстуальной схематизацией и концептуализацией образов домашних и диких животных в зоотопонимическом дискурсе.

Ключевые слова: зоотопонимы, Казахстан, кочевое прошлое, коммеморация, топонимические легенды.

Kulsariev A.T.,
Shajgozova Zh., Sultanova M.

**Zootoponyms of Kazakhstan as a
tribute to the nomadic origins**

Zootoponyms have significant influence on geographic names of Kazakhstan, it is an indicator of national memory, identity and tribute to nomadic past of Kazakhs. Each one of these names carry certain information in «open» form and in «convoluted» / «encrypted» form.

This article is devoted to the study of traditional zootoponyms in geographic names, which reflected the pagan beliefs, totemic representations and especially the mental consciousness of Kazakh nomads. Observations were made on contextual conceptualization and schematization of images of domestic and wild animals in zootoponymic verbal manifestations.

Key words: zootoponyms, Kazakhstan, nomadic past, tribute, toponymic legends.

Кулсариева А.Т.,
Шайгозова Ж., Султанова М.

**Қазақстанның зоотопонимдері
көшпелі өткеннің
коммеморация тәжірибесі
ретінде**

Қазақстанның географиялық атауларының ішінде зоотопонимдер маңызды орын алады. Олар ұлттық жадының, ұлттық сәйкестіліктің өзіндік анықтаушы (индикаторы) ретінде және де қазақтардың көшпелі өткен тарихының коммеморациясының тиімді тәжірибесі ретінде көрініс табады. Зоотопонимдік атаулардың әрқайсысы өзімен белгілі бір ақпаратты – «ашық» түрде болсын, «кодталған/жабық» түрде болсын – тасымалдай жүреді.

Бұл мақала көшпелі қазақтардың ділдік санасының ерекшеліктері мен олардың бастапқы наным-сенімдері, тотемдік дүниетанымы көрініс тапқан дәстүрлі зоотопонимдік атауларды зерттеуге арналады. Мақалада зоотопонимдік дискурстегі жабайы аңдар мен үй жануарлары бейнелерінің мәнмәтіндік схематизациясы мен концептуализациясын бақылау нәтижелері берілген.

Түйін сөздер: зоотопонимдер, Қазақстан, көшпелі өткен тарих, коммеморация, топонимдік аңыздар.

**ЗООТОПОНИМЫ
КАЗАХСТАНА
КАК ПРАКТИКА
КОММЕМОРАЦИИ
КОЧЕВОГО
ПРОШЛОГО****Введение**

Исследование анималистических образов и их места и роли в казахской культуре и искусстве по проекту¹ привело нас к изучению проблематики зоотопонимов, широко представленных в казахстанском геокультурном пространстве. В последнее время топонимика как наука, изучающая географические названия, значительно расширила свое информативное поле, действуя одинаково эффективно в истории, этнографии, ряде филологических дисциплин и культурологии, выходя за узкие рамки ее понимания как простого акта маркирования территории как таковой. Об этом свидетельствуют работы ученых Дальнего и Ближнего Зарубежья, в которых достаточно четко проводится линия о характере топонима как «свернутого» культурного кода, кода культуры, культурного артефакта, топонимического текста, культурного ландшафта, пространственной идентичности, семиосферы и брендинга территории.

Среди зарубежных ученых топонимами в рамках культурного ландшафта США занимался Вилбур Зелинский [1]; зоонимные компоненты в тюркской топонимии исследовали Ариф Йылдырым и Джахит Хамуркопаран [2] и другие. Топонимы как смыслы геокультурного пространства и своеобразная пространственно-знаковая система рассматриваются в трудах российского ученого И.Н. Корнева [3]; перспективы исследования топонимии как городской семиосферы заложены представителями московско-тартусской семиотической школы, которые закрепили в своих работах понятия «городского текста», «мифа» и «образа» [4; 5]. Дальнейшее развитие исследования по городской семиотике получили в работах В.В. Абашева, посвященных анализу «культурного текста» Перми [6], М.Ю. Тимофеева, рассматривающего роль топонимов в формировании бренда города Иваново [7] и многих других.

Главной особенностью перечисленных работ является исследовательский фокус, направленный на анализ географичес-

¹Научный проект МОН РК «Традиционные анималистические образы и мотивы в искусстве и культуре кочевников-казахов (древность, средневековье и новое время)» (2015-2017 гг.).

ких названий как символических кодов, где зашифрована информация об истории, традициях и культуре тех мест, откуда они происходят. Следовательно, задача исследователя заключается в расшифровке и интерпретации этих кодов.

Топонимика Казахстана достаточно хорошо изучена с XVIII-XIX вв. В современном контексте можно отметить, изданные отделом ономастики Института языкознания им. А. Байтурсынова МОН РК и ученых Казахстана труды по изучению топонимов в этимологическом, лингвокультурологическом, когнитивном аспектах. Интересно пособие, посвященное теории и практике ономастики [8].

Значительна коллективная монография «Топонимия. Историко-этимологическое описание, классификация и стратегия переименований» в двух томах, увидевшая свет в 2008 году авторов К.Б. Уразаевой, Ж.Т. Уталиевой, Р.А. Бекназарова [9], посвященная топонимической системе Актюбинской области.

Большой вклад в исследовании топонимики Казахстана внесли О.А. Султаньяев [10], З.А. Джандосова [11], И.В. Ерофеева [12], Г. Абжанова [13], А.П. Горбунов [14] и Е.Ж. Оразбек [15]. Однако, в казахстанской науке вопросы исследования казахстанской зоотопоники как одной из практик коммеморации кочевого прошлого, или изучения системы народных зоогеографических названий как важнейшего компонента нематериального культурного наследия казахов-кочевников не нашли должного освещения.

В настоящей статье исследовательский фокус сосредоточен на изучении зоотопонимов Казахстана как показателей богатого творческого воображения казахов, которые посредством животных и птиц преобразовали родной ландшафт, ваяя его по образу и подобию символических форм кочевой культуры, так маркируя сакральную родовую территорию.

Основная часть

Животные как зоотопонимы

Высокую степень популярности зоотопонимов демонстрирует географическая карта Казахстана. Через священных животных и птиц как одних из главных компонентов тюркского мироздания казах-кочевник перестраивал и трансформировал пространство земли, наделяя его смыслом. О.А. Султаньяев по этому поводу пишет: обозначения птиц и животных, встречающиеся в названиях, далеко не всегда могут быть связаны с наличием или отсутствием тех или

иных представителей животного мира. Необходимо помнить, что эти названия могут быть даны по форме объекта (т.е. представлять собой метафору, стоять в связи с каким-либо событием и т. п.). Однако само по себе наличие этих птиц и животных в данной местности, равно как и известность их местному населению, как нам кажется, не подлежит сомнению [10, с. 68].

В иерархии «домашних» зоотопонимов первенство принадлежит коню/лошади. Казахстанская земля богата названиями гор, урочищ, сел, поселков, озер и водоемов, связанных с лошадью/конем, – это географические названия, непосредственно имеющие в своем составе лексему: жеребец/кобыла/стригунок и т.д., иногда с указанием пола, масти и возраста, или связанные с каким-либо событием с этим животным.

В Павлодарской области Казахстана встречаются следующие географические названия с «лошадиной тематикой»: горы Бозайгыр (*сивый/белый жеребец*), урочище Сарыайгыр (*желтый жеребец*), гора Караайгыр (*черный жеребец*), развилка Шубарайгыр (*чубарый жеребец*), озеро Торайгыр (*гнедой жеребец*), гора Айгыр (*жеребец*), Айгыртас (*жеребчатый камень*), Айгыржал, урочище Бозбие (*сивая/белая кобылица*), Алабие (*пестрая кобыла*), Торбие (*гнедая кобыла*), Қарабие (*черная кобылица*), Босбие (*свободная кобылица*), реч. Курымбие, озеро Қаракаска (*қасқа – отметина на лбу, қарақасқаат – карий конь с белой отметиной на лбу*), Ушқаска (*три отметины*), Қасқаат (*конь с отметиной*), Қасқабие (*кобылица с отметиной*), оз. Бурылат (*бурый конь*), ур. Сарыат (*желтый конь*), Тай (*годовалый жеребенок*) и многие другие. Подобные названия распространены по всей территории Казахстана, но конь/кобыла/жеребенок в топонимике часто используется в связке со цветоименованием, что в науке квалифицируется как один из видов двучленных географических названий.

Э.М. Мурзаев отмечает, что в «тюркской оронимии нередко можно встретить, казалось бы, неоправданные названия отдельных вершин или перевалов такого типа: Қараайгыр, Бозайгыр, Ақбайтал. Что это такое? Почему гора носит название – «черный жеребец», а перевал – «белая молодая кобыла»?», подобное по мнению автора мы встречаем в словаре, географических названий Киргизии (1962) оно неоднократно упоминается: Байтал, Байтал-Баши, Ақ-Байтал, Ала-Байтал и т. д. [16, с. 101].

Г.К. Конкашпаев в «Словаре казахских географических названий» пишет, что «айгыр – же-

ребец, в составе сложного географического названия приобретает значение – большой» [17, с. 134]. На этот вопрос, как пишет Э.М. Мурзаев, ответить не просто, без специального изучения [16, с. 101], но однозначно одно – так народ маркировал сакральную территорию или сакральное животное, или то и другое в совокупности.

Из вышеперечисленных географических названий наиболее часто встречающиеся понятия – это *боз* (бозайғыр, бозбие), *қара* (*айғыр*, *қасқа*), *сары* (*айғыр*, *ат*), *ала* или *шубар*. Все эти цвета выступают в качестве определяющих элементов топонимов не только в казахской, но и шире в тюркской культуре. О чем наглядно демонстрирует исследование Хамуркопарана Джохита [18].

Казахское цветовое понятие *боз* может являться синонимом слова *белый*. В народном понимании любая светлая поверхность считается белой. Так, в «Древнетюркском словаре» выделяются следующие семы: 1) белый; 2) белая, серая, сивая (о масти животных); 3) благоприятный [19, с. 48]. Глубокое значение белого вообще, и белого коня/белой кобылицы известный факт в тюркской мифологии: признак божественности, святости, свободы и благородства. Образ белых (серых) коней и кобыл популярен не только в тюркских мифах и в фольклоре, но и в целом мировой культуре.

В составе слова «Қараайғыр» (*черный жеребец*) значится цветолексема *қара*. Черный цвет антипод белого, но в казахской культуре лексема *қара* имеет не только цветовое значение – черный, темный, густой и т.д., но и значение – древний, архаичный. Возможна и другая интерпретация: *қара* – это цветовое обозначение севера в тюркской культуре. «Поэтому в толковании значений топонимов появляется некий двойной смысл: *Карадере* – 1) черный ручей и 2) ручей, находящийся на севере (в аналогичных случаях возможно: текущий на север, текущий с севера); *Каракая* – 1) черная скала и 2) северная скала» и т.д. [18, с. 340]. Сказанное означает, что в названии местности может функционировать не только значение цвета/колорита как такового, но и направления сторон света, выраженные через цвет.

Немаловажное значение в зоотопонимике получают географические названия, связанные с лексемой *сары* – желтый, издревле связываемый в тюркской культуре с солнцем. Интересны в семантическом значении *ала* и *шубар*. При этом, в казахском языке пестрые цвета широко используются во множественных переносных

значениях, но в любом случае географическое название закрепляется «по признаку редкому, выделяющему называемый объект из окружающей среды» [10, с. 69].

Древняя казахская топонимическая легенда гласит о скакуне по кличке Шубарат, в переводе с казахского языка *шубар* означает ляпистый. Однажды, этот скакун участвовал в аламан-байге, опередив всех своих соперников Шубарат словно на крыльях влетел на вершину горы, которая с тех пор так и называется. Эта гора расположена около реки Шемолган в Алмаатинской области. Местные жители до сих пор помнят эту легенду.

В зоотопонимике Казахстана встречаются названия, связанные с определенным событием или деятельностью. К примеру, Жылқықамаган «где лошадей держали (в загоне)» или Тайжеген, «где стригуна (годовалого жеребенка) съели». Так, в названии старейшего природного заповедника в Южно-Казахстанской области Аксу-Жабаглы, легли названия двух рек: Аксу (белая вода) и Жабагылы. Казахи называют *жабагы* жеребенка-сосунка в возрасте пяти-шести месяцев в первую осень по рождении. Возможно, в название реки легло название одноименной долины – местности, где полно жеребят.

При анализе мифа о лошади С. Кондыбаем [20] приведен ряд древнеказахских легенд, так или иначе связывающих ее с природными объектами: с горами, пещерами и озерами/реками. К примеру, это легенда о появлении лошадей из пещеры или о связи коня с горой, прослеживаемая в легенде про джигита по имени Шахимардан, сватавшего за дочь правителя Бабахана; о связи образа коня с водой/озером в сказке о «драконьем озере», к которому приходили два кроваво-гнедых коня; о золотых лошадях, живущих на дне озера; до сегодняшнего дня высоко чтима среди казахов земля, на которой отпечатался след скакуна, понимаемый как «след ангела»; в Мангыстау бытует легенда о бае Саназаре, скрестивших своих земных кобыл с морскими жеребцами и многие другие. Возможно, те или иные казахстанские географические названия, связанные с конем/лошадью и сохранившиеся до сегодняшнего дня, несут в себе отпечаток этих древних мифических сюжетов тюркского эля.

Следующий факт, на который следует обратить внимание при исследовании «лошадиных» топонимов, – это выделенный С. Кондыбаем «обычай связывать масти коней с четырьмя направлениями света: синий (или серый, мышастой масти) конь-весна-восток – утро; красный

конь – юг-лето-полдень; белый конь – запад – осень – вечер; вороной конь – север – зима-полдень» [20] и далее исследователь продолжает: «...можно рассмотреть вероятность того, что масти коней символизировали двенадцать месяцев года и направлений пространства иссиня-серый көк Март Восток; мухортый (кер) конь Апрель В. – юго-восток; белый (ақ боз) конь Сентябрь Запад» [20] и т.д. Вероятно, что в этом древнеказахском обычае кроется один из ключей к разгадке традиционных казахских географических названий, связанных с конем/лошадью или другими животными. Но, однозначно одно – конь/лошадь в казахской культуре едва ли самая значимая часть духовной составляющей, что нашло отражение и в такой узкоспецифической форме как топонимия.

Из домашних животных среди топонимов часто встречаются корова/бык/теленки. К примеру, встречаются местности со следующими названиями: Сибирольген «где корова пала», Бука «бугай», Соқыроғыз «слепой вол», Бузауолен «телячья осока», Торпак-июғы «телячий колок» [10, с. 62] и многие другие. Не менее популярны и названия, связанные с овцой: Койишлик «овечий тростник», Кошкар-сойған «где барана зарезали», Аккозы «белый ягненок» [10, с. 62]. Существует и поселок с ярко говорящим названием Қойкелды («овцы пришли»). Таким образом, и бык/корова и овца занимают особое место в миропонимании казахов-кочевников и входили в круг священных, особо почитаемых животных.

Следующим в иерархии топонимов представляется верблюд/верблюдица. Казахи-верблюдоводы нарекали этим священным животным поселки, озера, горы и даже колодцы. Первенство принадлежит Бурабаю – знаменитому Национальному заповеднику Казахстана. Согласно древней казахской легенде в этих местах некогда жил Бура – огромный верблюд, защитник Көкше (верблюд-производитель). Народ почитал и боготворил Буру, но однажды неразумный сын хана Касыма подстерел его. На месте его гибели образовалась гора, своими начертаниями напоминающими два горба верблюда. Поэтому гора и носит название Бурабай.

В Атырауской области существует озеро Буракөл и местность Буратиген (*двугорбый верблюд-производитель-коснулся/укусил или задавил или прогнал*). В Восточном Казахстане есть река с названием Кара-бура. В Южно-Казахстанской области есть аул с названием Карабура (*черный верблюд*) от имени известного в степи

священнослужителя и сподвижника Ходжи Ахмеда Ясауи, который перед смертью попросил, чтобы его похоронил его черный верблюд. Подобный сюжет мы встречаем с известным в степной ойкумене батыром Райымбеком, который был захоронен на месте, где остановился его боевой верблюд. Это место находится вдоль огромного проспекта, на котором и расположился мавзолей Райымбека в городе Алматы.

Часто в традиционных географических названиях Казахстана встречаются: колодец в Мангистауской области Туйесу (*верблюд-вода*), в Кокшетауской области Туйекеткен (буквальный перевод: *верблюд утонувший*); в Кызылординской области озеро Туйетікен (буквальный перевод: *верблюжья колочка*).

Одногорбого верблюда казахи называли *наром* – ондревний символ мощи и красоты. Поэтому часто встречаются следующие топонимы: Наркеткен (*одногорбый утонувший/ушедший*), Нарөлген (*одногорбый ушедший*), Нароккен (*одногорбый опустившийся на колени*).

В Омской области на границе с современным Казахстаном есть озеро Алабота в переводе, означающее «*пестрый верблюжонок*». С таким же названием в Северном Казахстане существует и озеро, и поселок. Часто казахи называли колодцы: Акбота (*белый верблюжонок*), речки Ботабор (*буквально мелкий верблюжонок*) и т.д. Вообще, бота в казахской культуре – многозначное понятие. Ботой называют верблюжонок до года, и так ласкательно казахи называют детей и юных девушек.

Верблюжонок-двухлетку казахи называли тайлак, что соответственно нашло отражение в географических названиях: Тайлаксай (*овраг верблюжонок-двухлетки*); Ақтайлак (*белый верблюжонок-двухлетка*) и др. Анализ топонимов в сфере верблюдоводства позволил А. Жакипову прийти к следующему выводу: при образовании топонимов наблюдается определенная закономерность, которая заключается в сравнении того или иного топонима по определенному признаку, качеству верблюда/напр. Туйетау (буквально камень верблюд), в других случаях масть/Ақбастау – белоголовый, как голова атана, Сарыбура – рыжий, как бура/. Есть топонимы, которые образованы на основе сравнения местности с горбом верблюда/Тасоркеш камень, как горб: Туйеоркен – камень, местность, как горб верблюда и т.д./ [21].

Подводя итог по поводу топонимов, связанных с верблюдами, нам бы хотелось сказать, что он один из главных зоосимволов архаичной тра-

диции не только казахов, но и практически всех народов Центральной Азии, достаточно емко отражающий целостную картину мира, зоомифологию и космос древних. В разные исторические периоды верблюд в казахской культуре воплощал в себе: символ царской, ханской власти; первородного самца; единство всех животных тенгрианского календаря; ездовое животное Пророка, жреца, суфия; верховное животное, которое приносится в жертву ради сотворения Мира; проводника человека в мир «предков»; космический обруч манкурта; тоску по родине и материнскую любовь и т.д.

Таким образом, верблюд в протоказахской и казахской мифологии в частности, соотносится с высшей сферой бытия. В иерархии образно-символических представлений архаического сознания, воспринимавшего все явления и стихии окружающего мира как персонификацию различных животных и божеств, верблюд занимает особое место, являясь посредником между человеком и небом. Верблюд – символ единого и неделимого космоса, создан из ничего и является первоосновой. В представлении тюрков он – символ начального мира» [22, с. 15]. Поэтому так активно его образ используется в традиционной системе географических названий.

Встречаются зоотопонимы, связанные с собакой. К примеру, Итишпес («собаки не станут пить») – это древнее название озера Алаколь, данное ей относительно соленного состава. В Павлодарской области есть озеро Итбас – *собачья голова*.

Здесь надо отметить, что собака в некотором смысле заменила волка в миропонимании казахов, т.е. произошел сдвиг от символа волка к символу собаки. В казахской культуре понимание собаки было как друга и помощника и в охране скота, и в охоте. На слуху казахские породы собак: тазы и төбет. Примечательно, что последняя в смысловом переводе означает как собака, сидящая на горе.

Отдельный ряд составляют зоотопонимы, образованные от названия диких животных, и как правило «отражающие охотничье-промысловые виды местной фауны: *кулан, бобр, лось, марал, архар, сибирский козел, кабан, тигр, косуля, соболь, рысь, снежный барс, корсак, лисица, заяц*. Все это указывает, что охота в прошлом имела значительную роль в жизни местного населения» [23, с. 26].

По сведениям, приведенным в статье [23], в Казахстане насчитывается 80 топонимов, связанных с куланом. К примеру, гора *Кулантау*,

река *Кулансу*, лог *Кулансай*, брод *Кулануткель*, сопка *Кулантюбе*, перевал *Куланасу*, ущелье *Куланишат*, местности *Кулансази Куланкорык* и т.д.

Очень часто топонимы, связанные с животными, заканчиваются на суффикс *-ды*, «указывающем в казахском языке наличие или преобладание данного животного» [23, с. 26]. Так, существует географическое название Куланды – *место, где водятся куланы*.

О другом интересном примере пишет И.В. Ерофеева: по одинаковой схеме-логике азербайджанцы, алтайцы и казахи давали названия рекам, оценивая их с точки зрения возможности переправы людей и скота. Так, «непреодолимую для джейранов» реку азербайджанцы назвали *Джейран кечмес*; алтайцы, оценив трудность переправы через аналогичную по морфологическим признакам долину для медведей, назвали Айу-Кечпес – «непреодолимую для медведей»; казахи же именовали труднопроходимую реку «непреодолимой для куланов» – *Кулан отпес* [25, с. 69].

Встречаются топонимы, связанные со степной антилопой – сайгаком – *кийк*. Существует местность под названием Кийкты – *местность, где водятся сайгаки*; один из источников носит название Кииккудук (*сайгачий колодец*). К примеру, О.А. Султаньяе предлагает такую версию происхождения названия одного из озер в Көкше: «Зеренді – озеро, также называются горы, окружающие озеро, что значит «сайгачье», поскольку «зерен» монгольское слово, обозначающее «сайгак» [10, 72]. Вообще, в традиционных географических названиях Казахстана существует не только монгольский, но и общетюркский, и даже калмыцкий компонент.

Популярностью в традиционной системе географических названий пользуется лось – буланты. К.Т. Сапаров, А.Е. Егинбаева, А.Б. Сансызбаева пишут: большинство топонимов, связанных с именем лося, обозначаются казахским словом *булан*, а в некоторых случаях монгольским словом *кандагай*. В прошлом в Казахстане лось тоже был одним из объектов охоты местного населения – очень ценились его мясо и кожа» [23, с. 28].

Лось – буланты, священное животное в миропонимании казахов-кочевников, представитель высших миров, как и все рогатые млекопитающие в целом. О чем ярко говорит и статистика зоотопонимов, приведенная К.Т. Сапаровым, А.Е. Егинбаевой и А.Б. Сансызбаевой: «на территории Казахстана обнаружено более 40 топонимов, связанных с именем лося, из них более

35 на казахском и 6 на монгольском языках. Эти топонимы территориально распределены в основном в долинах рек Урал, Тургай, на Кокчетавских, Каркаралинских и Чингизтауских горах и Южном Алтае. Большинство топонимов относятся к рекам, озерам, пригорным урочищам и отдельным сопкам, которые вполне соответствуют местам обитания лося» [23, с. 29].

Подобное можно сказать и про названия гор Буғулы (Оленьи) и Маралтөбе (Олений холм), широко встречающиеся в Восточном Казахстане.

Волк – бөрі, известный зоосимвол в тюркской/казахской культуре. В генеалогических легендах все тюрки ведут свое происхождение от волка. Поэтому в зоотопонимах встречаются названия, связанные с волком.

Одну из древних казахских топонимических легенд зафиксировал О. Альджанов в 1894 году о горе Бортастаган [24]. Легенда гласит о великанше, пасшей коз в Тарбагатайских горах. «Однажды, пася коз и занимаясь пряжею шерсти, великанша заметила, что на ее стадо напал волк. Она, схватив веретено, бросила его в волка. Это веретено упало в Сарыдалу и осталось там навсегда; отсюда произошло название горы «Бортастаган», что значит «брошенное в волка» [24, с. 44].

Бортастаган – это утес в Восточном Казахстане, находящийся в 40 км от поселка Ақсуат. Утес представляет собой каменную скалу из серого гранита. На нем изображены наскальные рисунки, нанесенные охрой. Местность с наскальными рисунками издревле считалась святым местом/святилищем в тюркской культуре, так и этот утес пользуется славой святого места. Местное население до сих пор передает из уст в уста легенду о том, что на этом утесе живет джинн Көкбарак в образе сивого волка, который принимал/принимает активное участие в шаманских обрядах казахских баксы.

В Казахстане встречаются местности с названием *қасқыр* (волк). К примеру, Қасқыр-Алған (где брали волка) или Қасқырлы (где водятся волки).

Следующим в иерархии зоотопонимов, относящимся к диким животным, является медведь – Аю. Это одно из почитаемых животных в древнетюркском ареале. К примеру, Ақсу-Аюлы (белая вода – местность, где обитают медведи); озеро Маймақ (косопальный); Аю-сай (медвежий овраг) и др.

В статье К.Т. Сапарова, А.Е. Егинбаева и А.Б. Сансызбаевой приводятся сведения о топонимах, связанных с бобром – *кундыз*. Так, «на

территории республики мы насчитали более 40 топонимов, связанных со словом *кундыз*. Следует отметить, что большинство из этих топонимов являются названиями водных источников (рек, озер и ручьев), пишут авторы [23, с. 28].

Эти зоотопонимы встречаются в основном в бассейнах рек Урал, Эмба, Нура, Тобол, Ишим и Иртыш. В целом, образ бобра очень редко встречается в тюркской мифологии, но в казахском фольклоре встречаются слова *кундыз* и *кундызқайыр*.

Известны топонимы, связанные с лисой Түлкілі (*лисы*), Қоянды (*зайчи*), Текелі (*теке – горный козел; местность, где обитают горные козлы*); Арыстанды (*местность, где обитают львы*) и многие другие.

Среди пресмыкающихся казахи высоко ценили змею, считавшуюся символом мудрости. Так, в Казахстане повсеместно встречаются топонимы, связанные со змеей: Жыландыкөл (*озеро со змеями*); река Жыланды (*река со змеями*); Жыландысай (*змеиный овраг*); железнодорожный разъезд – Жылан (*змея*) и многие другие. В подавляющем большинстве топонимы, связанные со змеей, конечно же, встречаются в гористой местности, пустынях и водоемах, то есть в среде естественного обитания змей.

Зоотопонимы Казахстана, отражающие названия как домашних, так и диких животных, составляют достаточное количество в общей сумме географических названий, что позволяет заявить об их высокой значимости в контексте нематериального культурного наследия казахов. Данное подтверждают и статические данные: «имена животных Павлодарской области представлены в номенклатуре 334 зоотопонимами, которые составляют 7,6% от всех топонимов. Зоонимы рассматриваемой области хорошо отображены на карте, составленной К.Т. Сапаровым» [23, с. 29].

При этом, наличие превалирующего количества того или иного животного в данном регионе является одним из доминантных факторов в наречении данной местности, но далеко не главным. Часто встречаются метафоричные названия местности, что еще раз подтверждает высокий уровень механизмов функционирования творческого воображения и ассоциативного мышления у казахов-кочевников. Все названные зоотопонимы отражают не только мир окружающей фауны, но и внутренний мир, в котором существовали казахи.

Птицы как зоотопонимы

Значительное место в традиционной системе географических названий, связанных с фауной,

занимают птицы. Первенство принадлежит жаворонку – торгай, известному символу степей. Так, географическое название «Торгай/Тургай» (в переводе с казахского языка означающее жаворонок) повсеместно встречается в Казахстане. К примеру, река Тургай, Тургайская область, Тургайская ложбина и мн. другие. Святость этой маленькой птицы мы видим в древней казахской кюй-легенде «Боз-торгай», которая рассказывает о жаворонке, защищающем своих птенцов от нападения змеи. Эта музыкальная пьеса передает в звуках домбры страх и отчаяние жаворонка, шипение змеи, писк птенцов, трепет крыльев жаворонка-матери, пытающегося отвлечь внимание змеи от гнезда, и заканчивается все предсмертным криком самоотверженно бросающейся птицы в пасть змеи, чтобы спасти своих птенцов. Но ученые выдвигают и другие версии казахского топонима Торгай [25, с. 400].

В Павлодарской области существует село с названием «Аққу», что в переводе с казахского означает лебедь. Есть также река Аққукөлі (*лебединое озеро*), озеро Қужатқан (*каз. қу «лебедь», жатқан «водился»*), Казалы (*каз – гусь; место, где обитают гуси*) и многие другие. С последним зоотопонимом связана интересная версия происхождения этнонима «казак», образованного сочетанием слов «каз» («гусь») и «ак» («белый»), что возносится к древней тюркской легенде о белом гусе – чрезвычайно почитаемом в Степи тотемном существе. При этом казахи не разделяли в этом аспекте гусей и лебедей, именно эти водоплавающие птицы фигурируют в многочисленных легендах о наиболее почитаемых в казахской степи святых дервишах, выступая как праматери казахов. Поэтому у казахов издревле к водоплавающим птицам особое трепетное отношение: она – священная птица, тотем, посредник между мирами.

Следующий в иерархии «птичьих зоотопонимов» – ворон/қарға. Древние тюрки особо почитали птиц из семейства вороньевых, олицетворяющих весеннее обновление и новую жизнь. Поэтому вороны считались у казахов священными. «Эти воззрения нашли отголоски и в языке, к примеру у казахов слова *қарғам, қарғашым* являются выражением любви, нежности, эмоционально-эстетического отношения к детям и близким в неформальном общении, а *қарға тамырлы қазақ* – выражение глубинных родственных связей, единства корней всех казахов. Следует отметить, что из всех тюркских народов обожествляли ворону, до сих пор активно используя этот образ в метафоричных выражениях» [26, с. 11]. **Что подтверж-**

дается топонимикой Казахстана, где встречаются места под названием *Қарғалы (местность, где обитают вороны)*.

Подобные названия, связанные с вороном, встречаются в разных географических зонах тюркского мира: «*Карга-«Ворона»* – кишлаки в Каганском районе Бухарской области, в Узбекистанском районе Ферганской области; *Кок-Карга-«Небесная ворона»* – кишлак в Нарпайском районе Самаркандской области, *Каргалар – «Вороны»*-кишлаки в Гурленском и Хазараспском районах Хорезмской области, *Карғали – «Вороний»* – кишлак в Нарпайском районе Самаркандской области» и т.д. [27, с. 127].

В казахстанской зоотопонимии встречаются названия, связанные и с другими птицами. Например, озеро Тырнакөл (*журавлиное озеро*); горы Қарқаралы (*горы черной цапли*) и многие другие. Географические названия многим объектам были даны в честь ловчих птиц, также особо почитаемых в казахской ойкумене. К примеру, есть вершина, называемая Бүркүтті. Казахи считают, что бүркіт – это священная, неприкосновенная птица, своего рода Бог всех птиц, обладающая чудодейственными свойствами [27, с. 187].

Заключение

Говоря о топонимах вообще, Л.В. Камедина пишет: осваивая место, человек преобразует его, исходя из норм своего языка и культуры, он организует свое место символически, немой ландшафт приобщает к культуре [28, с. 140]. Так, в казахской культуре птицы, домашние и дикие животные являются одними из популярных зоотопонимов, которые перестраивают и трансформируют пространство земли, наделяя его структурой и смыслом.

Это подтверждается статическими данными, полученными при анализе Краткого энциклопедического словаря исторических топонимов Казахстана И.В. Ерофеевой [25]. Анализ показал, что из 262 топонимов 22 зоотопонима, что в процентном соотношении в среднем составляет 8,3 %. Соответственно, зоотопонимы составляют достаточное количество в общей сумме географических названий Казахстана. При этом, наличие преобладающего количества того или иного животного в конкретном регионе является одним из доминантных факторов в наречении данной местности, но далеко не главным. Часто встречаются метафоричные названия местности. Также в Словаре встречаются интересные топо-

нимы как: река Буйен – *толстая кишка у животных* и урочище Азгыр – *айгыр – жеребец*.

Настоящее исследование показало, что отождествление значимых единиц мировоззрения, в частности животных и птиц с землей стало одним из принципиальных моментов самосознания казахов-кочевников. Именование местностей, гор, пещер, ущелий и водных объектов

– процесс не стихийный, а скорее, наоборот, значимый показатель культурного самосознания народа. Исторически сложившаяся зоотопонимика Казахстана была продуманной, системной и символически выразительной. Тем самым образ животного и птицы не только символически персонифицировали землю, они метонимически включали ее в свой состав.

Литература

- 1 Zelinsky W. Nation into the state: the shifting symbolic foundations of American nationalism. N.Y.: University of North Carolina Press, 1988. – 350 pp.
- 2 Позднякова А.А., А. Ыылдырым, Д. Хамуркопаран. Зоонимный компонент в тюркской топонимии // Педагогические исследования. – № 2(2014). – С. 125-129.
- 3 Корнев И.Н. География и топонимика в контексте гуманитарного дискурса // Географический вестник. – № 1 (28). – 2014. – С. 41- 45.
- 4 Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. Вып. XVIII. Тарту, 1984. – С. 30-45.
- 5 Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 227-284.
- 6 Абашев В. В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. – Пермь: Издательство Пермского университета, 2000. – 404 с.
- 7 Тимофеев М. Ю. История формирования семиосферы города Иваново (1917-1991) // Вестник Ивановского университета. – 2005. – № 3. – С. 41-50.
- 8 Мадиева Г.Б., Супрун В.И. Теория и практика ономастики: учебное пособие. – Алматы-Волгоград: Изд-во ВГСПУ «Перемена», 2015. – 199 с.
- 9 Уразаева К.Б., Уталиева Ж.Т., Бекназаров Р. А. Топонимия Актюбинской области: историко-этимологическое описание, классификация и стратегия переименований. – Актобе, 2008. – 345 с.
- 10 Султаньяев О.А. Принципы номинации в казахской топонимике Кокчетавской области // Ученые записки УрГУ. – № 114 (1971). – С. 62-72.
- 11 Джандосова З.А. Десять Туркестанов: разные значения одного топонима // Проблемы изучения нематериального культурного наследия народов Казахстана и Центральной Азии: топонимика, эпиграфика, искусство: Сб. мат-лов междунауч. конф. – Алматы: Издательство EVOPRESS, 2014. – С. 56-66.
- 12 Ерофеева И.В. Историческая топонимика Казахстана как составная часть культурного наследия казахов // Проблемы изучения нематериального культурного наследия народов Казахстана и Центральной Азии: топонимика, эпиграфика, искусство: Сб. мат-лов междунауч. конф. – Алматы: Издательство EVOPRESS, 2014. – С. 66-81.
- 13 Абжанова Г. Основные проблемы топонимии Казахстана. Топонимика Восточно-Казахстанской области // Проблемы изучения нематериального культурного наследия народов Казахстана и Центральной Азии: топонимика, эпиграфика, искусство: Сб. мат-лов междунауч. конф. – Алматы: Издательство EVOPRESS, 2014. – С. 25-33.
- 14 Горбунов А.П. Особенности формирования некоторых топонимов Казахстана // Проблемы изучения нематериального культурного наследия народов Казахстана и Центральной Азии: топонимика, эпиграфика, искусство: Сб. мат-лов междунауч. конф. – Алматы: Издательство EVOPRESS, 2014. – С. 46-56.
- 15 Оразбек Е.Ж. Традиционный казахский кочевой социум: некоторые аспекты исследования. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://e-history.kz/ru/books/library/read/1193#scontent>. Дата обращения: 11.11. 2016
- 16 Мурзаев Э.М. Географическая семантика некоторых тюркских топонимов // Ономастика Поволжья. – Ульяновск, 1969. – С. 101-104.
- 17 Конкашпаев Г.К. Словарь казахских географических названий. – Алма-Ата: Издательство Академии наук КазССР, – 1963. – С. 134.
- 18 Хамуркопаран Д. Семантика цвета в тюркской топонимике // Фундаментальная наука вузам: Преподаватель XXI век. – № 3. – 2013. – С. 338-344.
- 19 Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, – 1969. – 676 с.
- 20 Кондыбай С. Миф о лошади. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.otuken.kz/index.php>. Дата обращения: 12.11. 2016
- 21 Жакупов А. Термины верблюдоводства в составе топонимов и антропонимов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://turkology.tk/library/266>. Дата обращения: 11.11. 2016
- 22 Наурызбаева З. Вечное небо казахов. – Алматы: «СаГа», 2013. – 704 с.
- 23 Сапаров К.Т., Егинбаева Е.А., Сансызбаева А.Б. Топонимический подход научных исследований ландшафтов, связанных с животным миром // Economics of nature management, 2014. – С. 25-31.
- 24 А [льджа]нов О. Легенды о горах Тологое и Бортастагане. В книге: История Казахстана в русских источниках XVI-XIX веков. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 43-45.

- 25 Краткий энциклопедический словарь исторических топонимов Казахстана / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы, 2014. – 528 с.
- 26 Жолдасбеков М.К. Сарткожаулы, Орхон ескертішінің толық атласы. – Астана: Күлтегін, 2005. – 326 б.
- 27 Симаков Г.Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: (ритуальный и практический аспекты). – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. – С. 187-188.
- 28 Камедина Л.В. Забайкальский текст в русской культуре // Ученые записки ЗабГУ. – 2014. – № 4(57). – С. 139-145.

References

- 1 Zelinsky W. Nation into the state: the shifting symbolic foundations of American nationalism. N.Y.: University of North Carolina Press, 1988. – 350 pp.
- 2 Pozdnjakova A.A., A. Yjldyrym, D. Hamurkoparan. Zoonimnyj komponent v tjurkskoj toponimii // Pedagogicheskie issledovanija. – № 2(2014). – S. 125-129.
- 3 Kornev I.N. Geografija i toponimika v kontekste gumanitarnogo diskursa // Geograficheskij vestnik, № 1 (28), 2014. – S. 41- 45.
- 4 Lotman Ju.M. Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda // Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta. Trudy po znakovym sistemam. Vyp. XVIII. Tartu, 1984. – S. 30-45.
- 5 Toporov V.N. Prostranstvo i tekst // Tekst: semantika i struktura. – M., 1983. – S. 227-284.
- 6 Abashev V. V. Perm' kak tekst. Perm' v russkoj kul'ture i literature HH veka. – Perm': Izdatel'stvo Permskogo universiteta, 2000. – 404 s.
- 7 Timofeev M. Ju. Istorija formirovanija semiosfery goroda Ivanovo (1917-1991) // Vestnik Ivanovskogo universiteta. 2005. № 3. – S. 41-50.
- 8 Madieva G.B., Suprun V.I. Teorija i praktika onomastiki. Uchebnoe posobie, Almaty-Volgograd: Izd-vo VGSPU «Peremena», 2015. – 199 s.
- 9 Urazaeva K.B., Utalieva Zh.T., Beknazarov R. A. Toponimija Aktjubinskoj oblasti: istoriko-jetimologicheskoe opisanie, klassifikacija i strategija pereimenovanij. – Aktobe, 2008. – 345 s.
- 10 Sultan'jaev O.A. Principy nominacii v kazahskoj toponimike Kokchetavskoj oblasti // Uchenye zapiski UrGU, № 114 (1971). – S. 62-72.
- 11 Dzhandosova Z.A. Desjat' Turkestanov: raznye znachenija odnogo toponima // Problemy izuchenija nematerial'nogo kul'turnogo nasledija narodov Kazahstana i Central'noj Azii: toponimika, jepigrafika, iskusstvo. Sb. mat-lov mezhd. nauch. konf. – Almaty: Izdatel'stvo EVOPRESS, 2014. – S. 56-66.
- 12 Erofeeva I.V. Istoricheskaja toponimika Kazahstana kak sostavnaja chast' kul'turnogo nasledija kazahov//Problemy izuchenija nematerial'nogo kul'turnogo nasledija narodov Kazahstana i Central'noj Azii: toponimika, jepigrafika, iskusstvo. Sb. mat-lov mezhd. nauch. konf. – Almaty: Izdatel'stvo EVOPRESS, 2014. – S. 66-81.
- 13 Abzhanova G. Osnovnye problemy toponimiki Kazahstana. Toponimika Vostochno-Kazahstanskoj oblasti//Problemy izuchenija nematerial'nogo kul'turnogo nasledija narodov Kazahstana i Central'noj Azii: toponimika, jepigrafika, iskusstvo. Sb. mat-lov mezhd. nauch. konf. – Almaty: Izdatel'stvo EVOPRESS, 2014. – S. 25-33.
- 14 Gorbunov A.P. Osobennosti formirovanija nekotoryh toponimov Kazahstana////Problemy izuchenija nematerial'nogo kul'turnogo nasledija narodov Kazahstana i Central'noj Azii: toponimika, jepigrafika, iskusstvo. Sb. mat-lov mezhd. nauch. konf. – Almaty: Izdatel'stvo EVOPRESS, 2014. – S. 46-56.
- 15 Orazbek E.Zh. Tradicionnyj kazahskij kochevoj socium: nekotorye aspekty issledovanija. [Jelektronnyj resurs]. Rezhim dostupa:<http://e-history.kz/ru/books/library/read/1193#scontent>. Data obrashhenija: 11.11. 2016
- 16 Murzaev Je.M. Geograficheskaja semantika nekotoryh tjurkskih toponimov// Onomastika Povolzh'ja. – Ul'janovsk, 1969. – S. 101-104.
- 17 Konkashpaev G.K. Slovar' kazahskih geograficheskikh nazvanij. – Alma-Ata: Izdatel'stvo Akademii nauk KazSSR. – 1963. – S. 134.
- 18 Hamurkoparan D. Semantika cveta v tjurkskoj toponimike // Fundamental'naja nauka vuzam: Prepodavatel' HHI vek, №3. – 2013. – S. 338-344.
- 19 Drevnetjurkskij slovar'. – L.: Nauka, – 1969. – 676 s.
- 20 Kondybaev S. Mif o lozhadi. [Jelektronnyj resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.otuken.kz/index.php>. Data obrashhenija: 12.11. 2016
- 21 Zhakupov A. Terminy verbljudovodstva v sostave toponimov i antroponomimov. [Jelektronnyj resurs]. Rezhim dostupa: <http://turkology.tk/library/266>. Data obrashhenija: 11.11. 2016
- 22 Naurzbaeva Z. Vechnoe nebo kazahov. – Almaty: «SaGa», 2013. – 704 s.
- 23 Saparov K.T., Eginbaeva E.A., Sansyzbaeva A.B. Toponimicheskij podhod nauchnyh issledovanij landshaftov, svjazannyh s zhivotnym mirom // Economics of nature management, 2014. – S. 25-31.
- 24 A [l'dzha]nov O. Legendy o gorah Tologoe i Bortastagane. V knige: Istorija Kazahstana v russkikh istochnikah XVI-XX vekov. – Almaty: Dajk-Press, 2007. – S. 43-45.
- 25 Kratkij jenciklopedicheskij slovar' istoricheskikh toponimov Kazahstana/Sost. I.V. Erofeeva. – Almaty 2014. – 528 s.
- 26 Zholdasbekov M.K. Sartzkozhauy, Orhon eskertishiniń tolyk atlası. – Astana: Kulteegin, 2005. – 326 b.
- 27 Simakov G.N. Sokolinaja ohota i kul't hishnyh ptic v Srednej Azii: (ritual'nyj i prakticheskij aspekt). – SPb.: «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1998. – S. 187-188.
- 28 Kamedina L.V. Zabajkal'skij tekst v russkoj kul'ture // Ucheny zapiski ZabGU, 2014. – № 4(57). – S. 139-145.

Наисбаева А.К.,
Масалимова А.Р.

Реклама как социально-коммуникативный феномен современной культуры

Статья посвящена изучению рекламы в контексте культурологического анализа и выявлению роли рекламной коммуникации в формировании современной картины мира, обосновывается понимание рекламы как социокультурного феномена. В работе представлены основные подходы к осмыслению рекламы как продукта истории и культуры общества, которая формирует ценности, стереотипы, образцы человеческого поведения. Для баланса общественной системы необходимо развитие не только коммерческой рекламы, которая функционирует, прежде всего, по законам рынка и является фактором формирования современного общества потребления, но и важны поддержка и стимулирование рекламы продуктов и услуг социальной и культурной деятельности. Реклама стала мощным фактором влияния не только на экономические процессы, но и на социокультурную сферу жизни общества. Современная реклама проникает во все сферы, в связи с чем и зарубежные, и отечественные исследователи данного феномена рассматривают ее не только как массивный поток информации о товаре, но и как институт рыночного общества, выступающий механизмом производства социальных норм и ценностей.

Ключевые слова: культура, реклама, массовая культура и общество, маркетинговые коммуникации.

Naisbayeva A.K.,
Massalimova A.R.

Advertising as a socio-communicative phenomenon of modern culture

The article is devoted to commercial studies with reference to cultural analysis and identification of the advertising communication role in the development of the modern worldview, and the conception of advertising is substantiated as a sociocultural phenomenon. The research presents the main approaches to understanding advertising as a product of history and human culture, which establishes values, stereotypes, human behavior patterns. To bring public system into balance requires the development not only commercials, which works first of all according to the market law and which is the factor of public consumption, but support and stimulation of commercial and services of social and cultural activities are of great importance. Advertising has become a powerful factor of influence not only on economic processes, but also on the sociocultural sphere of public life. The modern commercial gets inside all spheres, communications and foreign and national researches of the phenomenon consider it not only as a goods data flow, but also as the institute of market society acting as the producing mechanism of social norms and values.

Key words: culture, advertising, popular culture and society, marketing communications.

Наисбаева А.К.,
Масалимова Ә.Р.

Заманауи мәдениеттің әлеуметтік-коммуникативтік құбылысы ретіндегі жарнама

Мақала жарнаманы мәдениеттанулық талдау тұрғысынан зерттеуге және әлемнің қазіргі заманғы бейнесін қалыптастырудағы жарнама коммуникациясының рөлін анықтауға арналған, жарнаманы әлеуметтік-мәдени феномен ретінде түсіну негізделеді. Бұл жұмыста жарнаманы құндылықтарды, стереотиптерді, адам мінез-құлқының үлгілерін қалыптастыратын тарих пен мәдениеттің туындысы ретінде ұғынудың негізгі тәсілдері ұсынылған. Қоғамдық жүйенің тепе-теңдігі үшін тек қана қазіргі тұтыну қоғамының қалыптастырушы факторы болып табылатын және негізінен нарық заңдары бойынша қызмет ететін коммерциялық жарнаманы дамытпай, сонымен қатар, әлеуметтік және мәдени өнімдер мен қызметтердің жарнамасын қолдау және жетілдіру аса маңызды. Жарнама тек экономикалық үдерістерге әсер етуші фактор ғана емес, сонымен қатар, қоғамның әлеуметтік-мәдени саласына да қатты ықпалы бар екенін көрсетіп отыр. Заманауи жарнама барлық салаларды қамтып отыр, сондықтан бұл құбылысты зерттеуші шетелдік және отандық ғалымдар жарнаманы тек тауар туралы екіпінді ағын ғана емес, сонымен қатар, әлеуметтік нормалар мен құндылықтарды жасаушы механизм ретіндегі нарықтық қоғамның институты деп есептейді.

Түйін сөздер: мәдениет, жарнама, бұқаралық мәдениет және қоғам, маркетингтік коммуникациялар.

РЕКЛАМА КАК СОЦИАЛЬНО- КОММУНИКАТИВНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Введение

Высокий уровень конкуренции, сложившийся в настоящее время на потребительских рынках, требует умения продвигать отечественную продукцию в рыночную среду. Эту роль выполняют рекламные коммуникации в рамках осуществления маркетинговых действий. Реклама способна создавать не только новые сегменты потребителей, но и новый имидж государства в целом. В современное время реклама является не только информативным фоном, но и важным источником информации об устройстве общества. Она рисует перед нашим воображением идеалы, внушает нам новые ценности, которые, по сути дела, являются новыми культурными концептами современного общества потребления, такие как динамизм, изменчивость, нестабильность.

Для Казахстана, поставившего перед собой задачу вхождения в мировое экономическое сообщество, эффективное использование рекламных коммуникаций и развитие умения управлять ими в условиях рынка становятся стратегической и общегосударственной экономической задачей. Однако эти возможности рекламы в республике еще до конца не изучены, что требует проведения дальнейших научных разработок в данном направлении.

К концу XX столетия реклама, став неотъемлемым атрибутом культуры современного массового общества, активно внедряется в культурные модели различных стран, оказывая определенное воздействие на систему общественных морально-этических норм и ценностей. Именно поэтому необходимо рассмотреть рекламу как социально ориентированное информативное пространство, которое способно внедряться в различные культурные системы, ассимилироваться в них, а также описать способы совмещения концептуальных сфер культуры с виртуальными рекламными концептами.

Основная часть

В середине XX в. Х. Ортега-и-Гассет написал одно из самых знаменитых и знаковых для самосознания столетия сочинений,

которое называется «Восстание масс». В нем он вывел портрет «героя нашего времени» как типичного представителя индустриального общества, которого назвал «человеком массы». Это определение, по мнению Х. Ортега-и-Гассета, характеризует посредственного человека, «как все», который «провозглашает и утверждает право на заурядность и самою заурядностью возводит в право» [1, с. 121].

Э. Фромм считал, что чрезмерная информатизация и психологическая нагрузка современного времени оказались непосильной нашей для человека, который чувствует себя незащищенным и одиноким. Наиболее легкий и естественный способ для человека приспособиться в условиях «тотального потребления» – потреблять наряду со всеми. В результате человек, по словам Э. Фромма, «деградирует до уровня рецептивной и рыночной ориентации», «он превратился в орудие для достижения экономических целей» [2, с. 491].

Х. Ортега-и-Гассет, являясь неотъемлемой частью коллектива, человек массы, воспроизводит формы коллективного сознания, характеризующееся следующими признаками: превалирование коллективных целей над индивидуальными, тенденция не видеть разницы между реальным и ирреальным, принимать желаемое за действительное. В такой ситуации стиль жизни массового человека характеризуется как «direct action», то есть действие «не задумываясь» [1, с. 143].

Самодовольный и неуверенный в себе, эмоциональный и легко внушаемый, деиндивидуализированный, но обладающий жизненной силой, направленный на достижение материального благополучия, человек массы – идеальная мишень для рекламы, это типичный потребитель из мира виртуальных ценностей.

Массовое искусство предназначено для массовых продаж, поэтому в каждом его продукте мы можем найти встроенную в него рекламу.

Сущность рекламной продукции в массовой культуре строится на трех основах, о которых говорил «король желтой прессы» Уильям Рандольф Херст еще в 1927 году: «Читатель интересуется, прежде всего, событиями, которые содержат элементы его собственной примитивной природы. Таковыми являются: самосохранение, любовь и размножение, тщеславие» [3, с. 1].

Самосохранение – одно из основных направлений рекламы, включающее правила питания, советы, поддержание здоровой физической формы. Любовь и размножение также относятся к

ведущим темам рекламы. Что же касается тщеславия, то реклама энергично эксплуатирует это чувство, превращая товары в символы престижа. Реклама постоянно подчеркивает, что приобретение той или иной вещи или использование определенных услугами способствует самоутверждению.

В силу своей особенности транслировать ценности, приоритеты, нормы, идеалы общества реклама становится активным участником социализации современной личности. Социолог Джанкарло Бузи писал: «Рекламные объявления сегодня играют основополагающую роль в создании привычек и обычаев, в распространении и закреплении культурных и эстетических клише» [3, с. 1]. Второстепенной является проблема того, что зачастую популяризуется не лучший вкус, но это не меняет суть дела – реклама нам властно диктует, что красиво, что безобразно, что хорошо и что плохо.

Питирим Сорокин говорил «об умирании в рекламе искусства»: «Искусство становится всего лишь приложением к рекламе кофе, лекарств, бензина, жевательной резинки и им подобным. Каждый день мы слышим избранные темы Баха и Бетховена, но как приложение к красноречивой рекламе таких товаров, как масло, банковское оборудование, автомобили, крупы, слабительные средства. Они становятся лишь «спутниками» более «солидных» развлечений, таких, как пакетик воздушной кукурузы, стакан пива или виски с содовой, свиная отбивная, съеденная во время концерта или на выставке. В результате божественные ценности искусства умирают и во мнении публики. Граница между истинным искусством и чистым развлечением стирается: стандарты истинного искусства исчезают и постепенно заменяются фальшивыми критериями псевдоискусства». Приведу слова еще одного американского ученого Чарльза Рейча: «Наша американская культура низведена до уровня рекламы. Что поделаешь – примитивизм является принципом всей массовой культуры» [4].

В современную эпоху потребления реклама становится средством сознания и формирования потребности в постоянном изменении образа жизни у основной части населения, чем существенно влияет на характер культурного развития общества. Реклама является разновидностью институционального дискурса, который, по мнению П. Сорокина, организуется «набором типичных для данной сферы ситуаций общения (речевых событий), представлением о типичных моделях речевого поведения при исполнении

тех или иных социальных ролей, определенной (ограниченной) тематикой общения, специфическим набором интенций и вытекающих из них речевых стратегий» [3, с. 1].

Представляя собой важный компонент в культурном пространстве современного общества, реклама выполняет ряд функций экономического, социального, идеологического эстетического плана. Также она выполняет две роли – деятельность и сообщение. Определяя роль рекламной деятельности, исследователи отмечают, что главная социальная функция рекламы состоит в том, чтобы, помогая экономическому развитию и поддерживая конкурентоспособность, улучшить качество жизни общества и индивида. Поэтому рекламные лозунги базируются на таких понятиях, как «счастье», «удовлетворение», «комфорт», «самосовершенствование». Информативная значимость рекламной деятельности состоит в том, что она является оплаченным масс-медийным средством убеждения аудитории.

Как сообщение реклама представляет собой не просто коммерческую информацию о товарах и услугах, но и отражает современную историю общества. Реклама в современное время отражает морально-этические, идеологические, политические, социальные различия групп населения. Кроме того, реклама – это мощное средство воздействия на общественное мнение. По этому поводу весьма правдивым и уместным можно отметить мнение Дж. Твитчела, который считает что рекламные сообщения (вербальные и невербальные) по силе и мощи воздействия, в какой-то степени, могут быть приравнены к силе римской католической церкви периода раннего Ренессанса: «Реклама больше чем искусство, литература позволяет нам следить за общественной историей: взлет и падение социальных движений, поведения, за изменениями интересов и вкусов в одежде, пище, и сцены общественной жизни такими, какими они были. Единственный институт, который может идти в сравнение по полю и скорости охвата территории может быть Романская католическая церковь раннего Ренессанса. Реклама – это мощная социальная власть, которая управляет людьми, привлекает их внимание, особый стиль продажи и убеждения» [5].

Согласно Дж. Твитчелу, также в современное время существует 2 модели рекламных ситуаций, имеющих разную культурно-историческую направленность:

1. Рекламные ситуации, в которых реклама правдиво отражает образ жизни отдельной социальной группы (счастливые семьи со средним

достатком, получающие удовольствие от комфортной жизни, красивые интерьеры, современные автомобили, новая техника; и несчастные семьи (часто неполные) или подростки в дешевых ресторанчиках, шумные уличные сценки небезопасных кварталов).

2. Рекламные ситуации, в которых искажается образ жизни и традиции отдельной группы (этнической, возрастной, гендерной). Реклама создает ложные образы – этнические модели помещаются в этническую модель. «American Dream», их внешность и поведение европеизируется (они исполняют роли студентов престижных университетов, преуспевающих бизнесменов)» [6, с. 105].

В первом случае реклама способствует последовательной ассимиляции рекламных образов в общее культурное пространство общества. Она контролирует поведение различных групп населения, во втором случае происходит экспансия – рекламные образы и скрытые за ними концепты, имеющие ценность для отдельной социальной группы, внедряются и становятся частью культурного пространства общества и географически расширяют сферу манипулирования общественным сознанием с помощью ограниченного набора образов и образцов поведения. Большинство рекламных ситуаций в информационных средствах навязывают стереотипы поведения людей в обществе, в том числе разделение ролей в обществе и семье.

Рекламная деятельность сегодня строится по стандартным моделям транснациональной экономики, поэтому в рекламных кампаниях используется вторая модель рекламирования – создание некоего виртуального образа потребителя, который не имеет референта в реальной жизни. Данная модель используется для продвижения элитарных товаров – дорогой косметики, автомобилей, одежды, украшений и т.д. [7, с. 260].

Реклама пронизывает все сферы жизни человека, размывая все ценности – моральные, этические, религиозные, эстетические. Реклама, выступающая проводником идеологии потребления, стала ведущим источником социализации и воспитания личности, заменив некоторые образовательные институты. Сегодня на рекламу общество тратит больше финансовых средств, чем на образование. Вся индустрия средств массовой информации и коммуникации финансируется только ради рекламы. В среднем каждый из нас получает от 500 до 1500 рекламных сообщений в день, которые не отражают социальную реальность, а подсказывают, о чем нам следует мечтать.

Развитие массовой культуры и массовых коммуникаций позволило рекламной деятельности расширить свое информативное поле и улучшить возможности манипулирования сознанием человека. Так, например, с помощью технологий рекламная индустрия в США получила возможность передавать до 3000 рекламных сообщений в день.

Далее рассмотрим появление рекламы как специфического социокультурного и экономического феномена, которому предшествовала длительная предыстория ее развития. Здесь отчетливо выделяются три этапа ее становления.

На первом этапе рекламы как таковой не было, и можно говорить лишь о проторекламе как об исторически сложившемся наборе коммуникативных приемов, служащих обмену социальной информацией, выполняющих сигнальные функции и выступающих как механизм самоидентификации. В качестве подобной проторекламы выступало демонстративное предъявление окружающим своего отличия от других при помощи комплекса средств – прически, раскраски, татуажа, украшений, одежды. В границах архаического комплекса, синкретического по преимуществу, подобным же синкретизмом обладала и протореклама, которая отличалась отсутствием осмысленных целевых ориентиров, определенных приемов, зафиксированных в сознании членов общества, не выделяла собственного объекта воздействия, наконец, не имела экономической направленности. Достаточно долго протореклама развивалась именно как социальный феномен, выполняя функции символизации и демонстрации власти, существуя в виде форм демонстративного поведения и знаков престижа, а также выступая в качестве знаков собственности. И все-таки эти формы точнее было обозначить не как рекламу, а как элемент социальной и культурной жизни общества, выполняющие важную маркирующую и презентационную функцию [8, с. 9].

Появление собственно рекламы как экономического фактора развития общества связано с появлением цивилизации, в границах которой существовала дифференцированная система знаний, единая религия и единый закон, распространявшийся на многие народы и этносы, обладающие различными языками, требующими их перевода (что, как правило, приводит к возникновению письменности), и которая связана с активным формированием урбанистической культуры. Численность городского населения (к

примеру, в Риме или Вавилоне) могла доходить до миллиона жителей, в то время как архаические поселения и сельские общины насчитывали максимум три тысячи человек. Жизнь в городе была организована вокруг трех центров: центра власти, где размещался административный аппарат, духовного центра – храма и экономического центра – рынка [9, с. 28].

Все эти структуры в своем завершенном, классическом виде были представлены в Риме, где для оповещения жителей о политических решениях Сената и ознакомления с государственными указами, а также о чествовании полководцев, о казнях, о прибывающих в город посольствах, о раздаче хлеба, о боях гладиаторов или представлениях, существовали специальные виды рекламы. К таковым относились «*acta senatus*» – специальные доски для оповещения о текущих решениях Сената, содержание которых при императоре Августе Цезаре расширилось до публикации светской хроники и частных объявлений в «*acta diurna populi romani*». О том, насколько важной была эта практика, свидетельствует тот факт, что видные политические деятели просили рабов доставлять им копии этих досок.

Второй важный центр жизни большого города – храм, который так же нуждался в пространстве важной информации, как центра власти. В Риме сложилась практика размещать у дома жреца специальные доски, где размещались итоги гаданий, предсказания, прогнозы погоды и которые впоследствии сдавались в архив. Практика размещения объявлений на стенах храмов и соборов сохранилась и в последующие эпохи, в том числе Средневековье [8, с. 10]. Об этом свидетельствует тот факт, что даже свои знаменитые 95 тезисов Мартин Лютер в 1617 году разместил на стенах Виттенбергского собора. Кроме того, в крупных городах были повсеместно распространены такие виды рекламы, как вывеска, указатели, фирменные знаки, граффити и т.п.

Реклама же в том виде, как она существует сегодня, сложилась достаточно поздно – в XIX веке. Факторами, которые привели к формированию современных форм рекламы, были следующие:

- 1) экономические (промышленная революция);
- 2) научно-технические (существенные изменения в системе коммуникаций – изобретение телефона, телеграфа, радио и кинематографа);
- 3) социальные (резкий рост народонаселения, формирование феноменов массы и массо-

вого сознания, усиление процессов миграции и маргинализации);

4) культурные (доминирование городской культуры, дезактуализация таких способов трансляции культуры, как традиция) [10, с. 313].

Индустриальное общество, которое складывается в Европе в XIX веке, характеризовалось высокоэффективным массовым производством товаров, сбыт которых необходимо регулировать, массовым рынком, который нуждается в информации о существовании и отличительных качествах определенных товаров. Эти экономические трансформации стимулируют развитие СМИ, основной доход которых приходится на поступления от рекламы. Массовое производство, обеспечившее появление практически идентичных товаров, неизбежно вызывает необходимость развития рекламы, так как появление на рынке предметов, практически идентичных по своим функциональным особенностям, потребительским качествам и технологии производства, вынуждает производителей выделить в каждом из товаров то, что принципиально отличает его от других. Причем это отличие может заключаться не только в его новой потребительской ценности, но и ценности символической – в престиже, статусе, имидже. Эти предпосылки способствуют профессиональному становлению индустрии рекламы и индустрии дизайна [8, с. 11].

Направления рекламной деятельности в Казахстане можно рассмотреть, условно разделив на четыре этапа. Эти этапы находятся в прямой зависимости от политических, экономических и культурных перемен, затронувших наше общество.

Первый этап развития рекламы охватывает 1990-1993 гг., когда реклама стала появляться на экранах телевизоров по каналам центрального телевидения, а затем, на местных телевизионных каналах. Стали появляться первые независимые и частные СМИ. Так, в 1991 году появились телеканалы КТК, «Тан-plus», в 1992 году – радиостанция «Радио-макс», «Радио-РИК». Негосударственное телевидение Казахстана получило бурное развитие, начиная с 1992 года. Хотя оно имело небогатый вещательный программный диапазон и было ориентировано на массового потребителя, тем не менее, сыграло положительную роль в развитии рекламы. На этом этапе в основном была реклама западных компаний, которые вместе с завозом товаров в нашу страну параллельно разворачивали их рекламу. Эта реклама была нацелена на информирование потре-

бителей и увеличение продаж. СМИ занимались только размещением готовой рекламы, для них это был хороший источник существования и финансирования деятельности

Второй этап – 1994-1997 гг. – для этого этапа характерно появление, наряду с западной, рекламы отечественных предпринимателей, особенно в части так называемых «финансовых пирамид», стремящихся привлечь население к сомнительным вкладам. Увеличению количества рекламы послужило появление в 1994 году первой в республике газеты «Караван», которая сразу завоевала популярность среди читателей, привлекла большое количество рекламодателей. Наряду с рекламой фирм стали появляться рекламные объявления частных лиц в прессе. На рекламном рынке стали работать различные рекламные агентства, которые занимались размещением готовых рекламных материалов в тех или иных средствах массовой информации. В целях государственного регулирования рекламной деятельности был разработан проект Закона «О рекламе» (1996-1997 гг.).

Третий этап – 1998-2001 гг. – в рекламной деятельности стали использоваться различные средства рекламы, в том числе и интернет, увеличились рекламные расходы. Также необходимо отметить, что в этот период активизировали свою деятельность отечественные товаропроизводители, и соответственно для информирования потребителей о новых продуктах использовались различные виды, средства рекламы. Для стимулирования сбытовой и рекламной деятельности отечественными товаропроизводителями применяются различные системы скидок, льгот. Потребители стали более разборчивы в выборе товаров, поэтому многие компании занялись отслеживанием рекламной аудитории. В связи с этим на рекламном рынке Казахстана появились исследовательские компании, которые начали проводить мониторинг рекламных средств. Рекламные агентства занимаются не только размещением рекламной информации, но и производством рекламной продукции, при размещении рекламы проводят сегментацию рынка.

Четвертый этап – 2002 г. – по настоящее время. Этот этап характеризуется качественными сдвигами в сфере рекламной деятельности, в частности, это связано с принятием Закона «О рекламе» (декабрь 2003 г.). На рынке рекламных услуг обостряется конкуренция между самими рекламными агентствами. Наряду с казахстанскими агентствами на рынке действуют западные сетевые рекламные агентства.

Заключение

Таким образом, реклама стала одним из ведущих элементов современной культуры, поскольку она успешно манипулирует общественным сознанием, своими образами и концептами влияет на стиль потребления, тем самым оказывая существенное влияние на ментальный компонент культуры.

Массовая культура – культура торжества маркетизации. Ценности массовой культуры, реализуемые в ее артефактах, выражают представления о жизненном комфорте, социальной стабильности и личностном успехе. Они адресованы всем и каждому. Маркетизация трансформирует ценностную систему массовой культуры, превращая ее в тотально амбивалентное поле потребительского рынка.

Литература

- 1 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – №3.
- 2 Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избр. труды К. Хорни и Э. Фромма. – М., 1995.
- 3 Реклама и культура, статья из Интернета. Ссылка: www.advertising.ru/1203564/file
- 4 Энциклопедия по экономике <http://economyru.info/page/186246104205168163114086185194243102155177018219/>
- 5 Реклама и человек в современной массовой культуре, статья из Интернета <http://articlekz.com/article/8338>
- 6 Хромов Л.Н. Рекламная деятельность: искусство, теория, практика. Настольная книга делового человека – менеджера и бизнесмена. – Петрозаводск, 1994.
- 7 Сабаншы Ж.А. Реклама и человек в современной культуре // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. №1 (34). – Алматы: Казак университеті, 2010. – С. 258-261.
- 8 Костина А.В. Основы рекламы: учебное пособие / А.В. Костина, Э.Ф. Макаревич, О.И. Карпухин. – М.: КНОРУС, 2006. – 352 с.
- 9 Ученова В.В., Старых Н.В. История рекламы. – 2-е изд-е. – СПб.: Питер, 2002. – 304 с.
- 10 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С.313.

References

- 1 Ortega-i-Gasset H. Vosstanie mass // Voprosy filosofii, 1989. -№3.
- 2 Fromm Je. Zdorovoe obshhestvo // Psihoanaliz i kul'tura. Izbr. trudy K. Horni i Je. Fromma. – M., 1995.
- 3 Reklama i kul'tura, stat'ja iz Interneta. Ssylka: www.advertising.ru/1203564/file
- 4 Jenciklopedija po jekonomike <http://economyru.info/page/186246104205168163114086185194243102155177018219/>
- 5 Reklama i chelovek v sovremennoj massovoj kul'ture, stat'ja iz Interneta <http://articlekz.com/article/8338>
- 6 Hromov L.N. Reklamnaja dejatel'nost': iskusstvo, teorija, praktika. Nastol'naja kniga delovogo cheloveka – menedzhera i biznesmena. – Petrozavodsk, 1994.
- 7 Sabanshy Zh.A. // Reklama i chelovek v sovremennoj kul'ture. Vestnik KazNU. Serija filosofija. Serija kul'turologija. Serija politologija. №1 (34). Kazak universiteti. – Almaty, 2010. – S. 258-261.
- 8 Kostina A.V. Osnovy reklamy: uchebnoe posobie / A.V. Kostina, Je.F. Makarevich, O.I. Karpuhin. – M.: KNORUS, 2006. – 352 s.
- 9 Uchenova V.V., Staryh N.V. Istorija reklamy. 2-e izd-e. – SPb.: Piter, 2002. – 304 s.
- 10 Ortega-i-Gasset H. Vosstanie mass // Jestetika. Filosofija kul'tury. – M.: Iskusstvo, 1991. – S.313.

Адамдардың үш тобы бар: бірінші топ Жаратушысын іздеді және тапты. Бұлар ақылды әрі бақытты адамдар. Екінші топ Жаратушысын іздеп жүр, бірақ тапқан жоқ. Бұлар ақылды, бірақ әлі бақытсыз адамдар. Үшінші топ Жаратушыны іздеп те жүрген жоқ, тапқан да жоқ. Бұлар бақытсыз әрі ақымақ адамдар.

Блез Паскаль

Mukanova Z.
**Socio economical aspects of
cultural differentiations of
population of ZhetiSuv region**

This paper refers to analysis of socio-economical analysis of ZhetiSuv region of Almaty oblast. Author tries to deepen contemporary view on the migrational processes in Kazakhstan portraying the historical background of the region. Main point of the paper is to give geo-political and socio-economical overview of the region, population during Soviet times and now, detailed explanation of changing the whole image of ZhetiSuv region. How and why did Kazakh ethnic minorities appeared in different countries. State programs and quotas for oralmans and reasons for the invitations of Kazakhs from different countries. At the same time author tries to show the difficulties of socio-economical integration of Kazakh repatriates in to contemporain Kazkastani society and differences of socio-cultural adaptation between oralmans from different countries.

Key words: ZhetiSuv, socio-economic integration, oralmans, socio-cultural adaptaion, Kazakh diaspora.

Мұқанова З.
**Жетісу аймағының
тұрғындарының мәдени
өзгешеліктерінің әлеуметтік-
экономикалық аспектілері**

Бұл мақала Алматы облысының Жетісу аумағының әлеуметтік-экономикалық анализіне арналған. Автор Жетісу аумағына тарихи саяхат жасай отырып, Қазақстандағы миграция процестеріне заманауи көзқарасты тереңдетуге тырысады. Мақаланың басты аргументі – аумақтың геосаяси және әлеуметтік-экономикалық, Кеңес Одағы кезеңіндегі және заманауи тұрғындарының бейнесінің өзгеруінің толық анализін беру. Басқа мемлекеттердегі қазақ диаспораларының не себепті және қалайша пайда болуы, сонымен қатар, оралмандардың қазіргі Қазақстанның қоғамына әлеуметтік-экономикалық интеграциясының қиыншылықтары мен жеке мемлекеттерден оралған оралмандардың әлеуметтік-мәдени адаптациясының ерекшеліктерін талдайды.

Түйін сөздер: Жетісу, әлеуметтік-экономикалық интеграция, оралмандар, әлеуметтік мәдени адаптация, қазақ диаспорасы.

Муқанова З.
**Социально-экономические
аспекты культурной
дифференциации населения
Жетысу**

Эта статья посвящена социально-экономическому анализу Жетысу Алматинской области. Автор пытается углубить современный взгляд на миграционные процессы в Казахстане, делая исторический экскурс района. Основным аргументом статьи является попытка дать геополитический и социально-экономический анализ региона, населения советского периода и современного, детальный анализ изменения образа Жетысуского региона. Как и почему появились этнические меньшинства казахов в других странах. Государственные программы и квоты для возвращенцев-оралманов и причины приглашения казахов из других стран. В то же время автор пытается показать сложности в социально-экономической интеграции в современное казахстанское общество казахов-репатриантов и разницу в социально-культурной адаптации между оралманами из разных стран.

Ключевые слова: Жетысу, социально-экономическая интеграция, оралманы, социально-культурная адаптация, казахская диаспора.

**SOCIO ECONOMICAL
ASPECTS OF CULTURAL
DIFFERENTIATIONS
OF POPULATION OF
ZHETISUW REGION****Introduction**

ZhetiSuw region is situated in South Eastern part of Kazakhstan and has wide border with China. Basically it is a fertile valley that borders with Balkhash lake in the west, with Dzungarian Alatau in the east and long to the Northern Tyan Shan in the south. Historically these valleys had been used earlier for cattle breeding by Kazakh nomads and as an agricultural land for Russian and Kossak peasant-migrants of Russian Empire on later stages. Especially meadows of Dzungarian Alatau were (and still) most favorable seasonal summer pastures for animal breeders for centuries. Historically this region was a matter of great bargain between Russian Empire and China for last couple of hundred years. It was economically attractive by trade relationships for both sides. The joining of the Senior Zhuz to Russian Empire at the beginning of 19th century caused lots of problems for local Kazakh pastoralists in understanding that borders with neighboring Chinese western province Xinjiang where they had their relatives became sharp and strict. For decades both Empires and later on socialist countries were trying to set this problem down properly. Finally in addition to First World War and a civil war Kazakh nomads were weakened by forced sedentarisation that caused rebelled migration basically to China, Mongolia and in to inner Central Asia.

Beginning of the Socialist era was a continuation of the starvation of local nomadic population due to new economical regime where all stock had to become from that time on owned by government a.k.a collective farms-*kolkhozes* and Soviet farms-*sovkhozes*. Nomads who were not allowed to breed their cattle on the pastures that have been taken away from them lost everything. In that tough situation they were pushed to adapt to new economic of collective socialist idea. After few decades almost two generations later there were another shock appeared the collapse of Soviet regime that caused again disfunction of the stabilized soviet way of farming. Stock, land and any other state belongings started to be distributed among those who had at least a little power or were able to find a way to get it. Beginning of new independent era of private ownership caused new shock in the minds of people—the old institutions were not functioning anymore and forced people to adapt to the unclear

situation and uncertainty. Economical crisis caused poverty and a lots of criminal. Cattle breeding and farming traditional style for this area were forgotten for a while people from the rural areas started to move towards cities seeking for job. For these first decade there were no thought about villages.

Population

According to the data that we have gained during the interviews we found out that during Soviet period 95% of the population of this area were basically Russians (or other Russian speaking groups of people from Russia like Kossaks, Ukrainians, etc.) and the rest 5 % were local Kazakhs. After Soviet Union's collapse and the system of kolkhozes and sovkhozes stopped functioning Russians peasants headed to migrate to Russia. Therefore many empty space remained that has been later occupied by Oralmans–Kazakh ethnic repatriates basically from China and Mongolia. So for today for three villages almost 95% of population are Oralmans and the rest of 5% now consists of locals few Kazakh families and some Russians who didn't go to Russia or came back again from there. Concerning to Whole Russian Census at 1897 [3, c.34] there were 987 863 people (529 215 men and 458 648 women), 62 974 people out of them lived in the cities. In 1905 there were 1 070 600 people in the region. But we have to be careful with these numbers because they were given for whole ZhetiSuw region that before Soviet Union had been much wider and included part of northern Kyrgyzstan.

First Russians immigrants

First Russian peasants were moved to ZhetiSuw region on the second half of 19th century. This migration flow followed the establishment of Kossaks host in Semirechhye (ZhetiSuw) with its heads in Verny fort (Almaty). The Kossaks were sent to the edges of Russian Empire in order to protect the external borders. ZhetiSuw was one of that border regions that has to be protected. After the Kossak military the Russian and Ukrainian peasants moved to the places. They were given suitable lands for agriculture and local nomads started to be oppressed to less fertile and more sandy places towards the mountains. From the beginning the annexation of lands the relationships with local nomad Kazakhs and the new settlers were tough enough and cause several fights that during exalted during the civil war.

Bad harvest, famine and constant wars in Russia pushed peasants to migrate towards Central Asia

seeking for agricultural land to start a new simple life. Slowly new cluster of Russians appeared in ZhetiSuw.

Soviet ethnicity

For the beginning of Soviet era Russians become a big part of the population in the ZhetiSuw region. More than a million Russian farms were started in Kazakhstan. By 1917 there were close to a million Russians in Kazakhstan, about 30% of the total population. Russian farmers together with local nomad Kazakhs of the region suffered heavily during the Russian Civil War and Collectivisation in the USSR and endured repeated famines and unrest. In 1918-1931 Basmachi Revolt affected areas of southern Kazakh SSR often taking a form of an ethnic conflict between Russian and Ukrainian farmers and local nomads. Many more Russians arrived in the years 1953–1965, during the so-called Virgin Lands Campaign of Soviet premier Nikita Khrushchev. Still more settlers came in the late 1960s and 70s, when the government paid bonuses to workers participating in a program to relocate Soviet industry close to the extensive coal, gas, and oil deposits of Central Asia. By 1979 ethnic Russians in Kazakhstan numbered about 5,500,000, almost 40% of the total population [2, c. 137].



Migration flows in 90s

It was counted that around 5 million of Kazakh lived outside Kazakhstan in more than 40 countries. Around 1,5mln in Uzbekistan, 1,5 mln in China, 1 mln in Russia, 100 000 in Turkmenistan, 80 000 in Mongolia and 45 000 in Kyrgyzstan. Essential part of Kazakh diaspora live in Turkey, Afghanistan and Iran. The biggest amount of ethnic Kazakhs outside of Kazakhstan are the descendants of those who left the Soviet Union in 20-30 of 20th century because of repressions, political disorders, forced collectivization that brought troubles to major part of Kazakh population. 200 000 Kazakhs left Soviet Union to China, Mongolia, India, Afghanistan and Turkey. At the same time the number of Kazakhs in neighboring Soviet republics from 1926 -1930 grew 2,5 times become more than 794 000 people [4, c. 9]

With collapse of the Soviet Union Kazakhstan has lost essential part of the population connected to Russian and German emigration. In the period of 1991-2004 more than 3 158 400 people migrated from the country. According to census from 1989 till 1999 the population decreased from 16,5 million to 15 million people. The main premises for the repatriation program of ethnic Kazakhs in to Kazakhstan were unfavorable demographical situations in Kazakhstan after the collapse of the Soviet Union. This program was aimed to solve two problems 1) to assemble all people of Kazakh nationality and further ethnic consolidation and 2) fulfilling emigrational losses and ethno-demographical disproportions of Soviet and post-Soviet times [1, c. 23]. Before the independence Kazakhs in Kazakhstan according to census were converted in to minority in 1939-37,8%, 1959-30%, 1979-36,0%, 1989-39,7% in some places in 1989 there are 40,1%. In 1929 Kazakhs were 58,5% of the whole population. The expected results of the repatriation were expanding the number and natural growth of the population and treating the demographical situation in the country.

During the Soviet period many of Kazakh traditions got lost and forgotten and the language use became less and less. «In this case return of oralmen is key moment of state migrational policy that is directed to keep Kazakh culture» [4, c. 10]

Starting from 1993 the quotes immigration for oralmen-returnees were accepted for every year and amount of sum and families (or persons) were varied. In 1999 and 2000 it was 500 families per a year but in 1993 it was for 10 000 families. In 2002 with the beginning of economic boom the amount of quotes grew. In 2005-2008 it was for 15 000 families and 2009-2011 for 20 000 families per a year. [1, c. 235]

Kazakh diaspora in Mongolia and China

Kazakh diaspora in Mongolia was the first who started to move to Kazakh SSR and later to Republic of Kazakhstan. According to census of 1989 Kazakhs were second by number after Halka Mongolians. In 1989 Kazakhs were presented in each of 21 aimaks and in 181 populated localities including capital city. General number of Kazakhs were 120 506 people. The most concentrated by Kazakh population was Bayan Olgii. Before 1991 only 97 Kazakhs could move to Kazakhstan from Mongolia basically as a working migrants. Only from May of 1991 Kazakhs of Bayan Olgii became able to watch Kazakh television with national TV programs. When Soviet Kazakhstan processes of industrialization, collectivization, urbanization, distributing the knowledge, modern medicine were the factors of destroying of the traditional nomadic culture, in Mongolia Kazakhs had better conditions to keep the traditional way of householding due to similarity of climate and landscapes and possibility of following the traditional semi-nomadic way of organizing their lives. Starting from 1942 Kazakhstan supplied Kazakh schools in Bayan Olgii with Kazakh textbooks and school books, from 1950 they were able to listen to Kazakh radio programs that was working for external Kazakhs. But in 1978 Kazakh schools have been moved to mixed language education and lessons of Kazakh language and literature were cut for 50-60% in primary school and totally stopped in secondary school. Nevertheless the number of Kazakhs that lived in regions was essential in center of Hovdi there were 3 149 Kazakhs, in Buyanty- 1 498, Bukinge- 1790, Uyenche -590 Kazakhs but not any single Kazakh school or cultural center. The numbers of Kazakhs in Mongolia were also changed since last census. In 1956 Kazakhs were 36 700 people which is 4.34% of Mongolian population, in 1963 -47 700 people and 4.69 %, in 1969-62 800 people and 5.29%, in 1979-84 300 people and 5.48%, in 1989- 120 500 people and 6.06%, in 2000-103 000 people and 4.35%, in 2010-101 500 people and 3.86% of Mongolian population. Complex of social and economical reasons pushed Kazakhs to migrate to their historical homeland in 1990-1993 using the quote of the Government of Republic of Kazakhstan.

The first visit of Mongolian Kazaks from Ulan Bator was to Taldykorgan oblast (Almaty oblast today) that had successful conversation about employment of builders and animal breeders from Mongolia. According to this agreement first 70 labor migrants moved to Kazakhstan. Simultane-

ously Executive Committee of Semipalatinsk (later Semey oblast) oblast applied to the Cabinet of the Ministers of Kazakh SSR for invitation for permanent citizenship of the persons of Kazakh nationality of Mongolia. [1, c. 250]

According to official data of the Ministry of Labor of Kazakh SSR for the 10th July of 1991 there were 893 Kazakh families came to Kazakhstan with labor contract, 572 of them moved to Taldykorgan oblast and 1 247 people were employed. Almost half amount of families were provided housing but still according to reports many of the families lived in yurts.

Kazakhs in China are mostly presented in Western part of country in Xinjiang Uygur Autonomous Region. It is one of the biggest Kazakh congregation outside of the country. Chinese Kazakhs have high level of self-identification According to census in 1953 there were 509 375 Kazakhs in China, in 1964-491 637, in 1982-907 546, in 1990-1 110 758, in 2000- 1 250 458 and in 2010 1 462 588. In 2010 majority of Kazakhs live in XUAR representing 96,97% of all Kazakhs in China. Also Kazakhs are presented in other 22 provinces and 4 autonomous regions. Last Chinese census shows change of the marriage patterns of Kazakhs. In spite of marriages within the ethnic group itself are dominant 271 401 marriages out of 282 826 are made within Kazakhs this is 95,96% of all general number. Within the mixed marriages 57,9% is with Han Chinese and the rest are with other ethnic minorities. Nevertheless the number of female exogamy is less than male. But educated women in Kazakh families are more common that could explain necessity of men in the villages therefore number of Kazakh women in the cities is much bigger in China.

Therefore the development of Kazakh ethnic group is quite significant. Kazakhs have their own, cinema, philharmonic and about 30 music bands. The only institute of Aitys studies in the world is functioned in China. There is a Kazakh hospital that has its own research center. There are 5 TV channels that broadcasts Kazakh programs in China and two radio stations.[2, c. 345] There is number of publicities in Kazakh language 35 journals and 10 newspapers that is 23% of whole Chinese Media for six national minorities of the country.

Though after Soviet Union collapsed Tajikistan, Uzbekistan and Kirgizstan had got independence only Kazakhs are allowed to immigrate from the China. Starting from 1991 till 2013 250 803 families or 933 386 ethnic Kazakhs immigrated to Kazakhstan and got status of oralmans.

Laws and regulations of the procedure

As it could be seen that the very idea of bringing back all Kazakhs together in their homeland has historical reasons and has good intentions. Therefore when it comes to practical realization things are seem to be not so ideal despite of patriotic claims of both sides. One of the main stages of consolidation of economical basis provided by migration policy is Provision of State Immigrational Foundation of the Republic of Kazakhstan that is admitted by Decree of Ministry in 1992. In August of 1994 The Order of Creation of Immigration Land Foundation was accepted. According to this rule refugee-immigrants that have received the Kazakhs citizenship lands should be distributed for own usage with right to pass it for inheritants. For the refugees and migrants that have got residence and who are not citizens of the Republic of Kazakhstan lands could be distributed for rent. The state control of migration in Kazakhstan is realized by law enforcement agencies-Committee of Migration Policy of Ministry of Internal of republic of Kazakhstan. Therefore other different structures are also responsible in organizing social-economical help for repatriates. Within that Ministry of external affairs of RK is responsible to provide the questions of passport and visa issues and carrying application forms for repatriation;

- Ministry of Internal of RK resolves the issues of assignment of the status of oralman, betraying residence permit and permanent residence;
- Migration Police of Ministry of Internal verifies and control on residing and moving of foreign citizens on the territory of the country, recording and registering for the permanent dwelling place of oralmans, issuing of residence permits and carrying the applications for citizenship of RK;
- Labor and Social Security of population of the RK Ministry is responsible for solving the problems of employment and issuing pensions;
- State Center of Pensions and benefits is responsible in solving the questions of formalization and issuing pensions and benefits;
- Ministry of Education and Science of RK regulates the questions of the arranging the entering to the secondary schools and higher educational organizations the children of oralmans. According to conditions of the ministry there is a quota for entering to the higher educational and professional educational organizations;
- Security Committee of RK coordinates the questions of border control and special checking while offering residence permit;
- Custom Control Committee of Finance

Ministry of RK regulates questions of custom control while passing the border control and transporting private luggage;

– Ministry of Defense offers delays or liberates from military service according to objective or legal reasons.

Migration office of Committee of Migration of Labor and Social Security of population of the RK Ministry is a territorial agency and it is responsible for provision of the main directions, conceptions and programs on migration of the population; receiving, registering, accounting and accommodating oralman in centers of temporary places; helping and cooperating in improvement in the new dwelling place; payment of pensions and benefits in appropriate time set order; consulting of immigrants on legal questions of RK.

Weak point of the Migration Office is bureaucratic issues in carrying the application for the citizenship of RK, inappropriate subtractions in getting the residence permits that don't make procedure of adaptation of oralman on new place easier [5, c. 82].

Even after getting citizenship oralman are in a marginal position due to complex of unsolved problems of socio-economic and cultural adaptation

Problems of cultural and socio-economical adaptation of oralman

Very often oralman feel great discomfort because of the deficit of objective information that pushes them to make spontaneous decisions which brings them to financial loss. Economical integration of oralman and the level of employment on the labor market are the key indicators of general integration into Kazakhstani society. One of the main problems that makes process of adaptation more complicated is language. Having had Russian language as main mean of communication during Soviet Union Kazakhs from the city struggle to communicate in their mother tongue. There were lack of schools in Kazakh language in the country and Kazakhs from the city preferred to go to Russian schools in order to get socialized better. State policy on the Kazakhs language was slowly established after Soviet Union collapse. Nevertheless all documentation was still written in Russian. Chinese Kazakh oralman use Arabic script. For them it is still problematic to learn Cyrillic script that modern Kazakh alphabet is based on. But for Mongolian Kazakhs it is not that difficult to learn Kazakhs alphabet because few decades ago modern Mongolian alphabet was moved into Cyrillic. Still communication is made mostly in Russian.

Therefore big number of unemployment of oralman is one of the problems that relates to language issues. Not being able to communicate in Russian oralman especially from China, Turkey, Iran, Afghanistan and Saudi Arabia struggle to find a job.

Another big problem is legal issue. The «Law of Migration of the Population» there is clear definition of oralman's status but there are no clear norms of rights that oralman obtains. The «Labor Legislation» only recognizes residents and non-residents and does not give special definition for oralman.

Difference in educational system and qualification is also make oralman's adaptation slower and more complicated. Specialist in engineering, medicals, economist, teachers and lawyers have difficulties due to difference in qualification systems. Migrating to the homeland specialists had to interrupt their carriers and had to lower their professional and social status.

Conclusion

ZhetiSuv is famous with unique climatic conditions and developed socio-economical structure. It also harbours Almaty city, which was the capital of Kazakhstan till 1997 and is still the largest, economically most developed, and culturally most diverse city in Kazakhstan. Located along the historical Silk Route, it is close to several Central Asian capitals, namely Bishkek and Tashkent, as well as to the Chinese border. Thus, it is also a magnet for people from other regions to come to Almaty for work. Among these are also many of the so-called oralman, Kazakhs originating from China, Mongolia and other places. In addition, sizeable numbers of Russians and Uygurs live in the Almaty region, also due to the closeness to China. These factors played essential role in historical times as well as in contemporain times.

According statistics from 1999 to 2009 139 425 Kazakhs moved to this region from former socialist countries. Due to deterioration of the socio-economic situation in Karakalpakstan 77 304 Kazakhs from Uzbekistan moved to this region. There were 51 644 and 9 584 oralman from China and Mongolia moved in 2014 to ZhetiSuv region.[6, c. 232]

Basically due to problems that oralman are facing to they are very enthusiastically moving towards historical homeland. In ZhetiSuv region oralman seems to find their economical niche coming back to cattle breeding and migrating to summer and winter pastures. Basically all animals that are sold in the markets are from oralman.

Литература

- 1 Казахская диаспора и репатриация (1991-2012). – Алматы: Елтаным, 2015.
- 2 Муканова Г.К. Нация в движении. Казахская трансграничная миграция в контексте международных отношений в Центральной Азии: методология, теория, практика (сер. 19-20 вв.). – Алматы: Қазақ университеті, 2014.
- 3 Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по родному языку, губерниям и областям. // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php?reg=122
- 4 Положение оралманов в Казахстане. Обзор. – Алматы, 2006.
- 5 Аманжол Калыш, Дидар Касымова. Репатрианты Казахстана. Казахстан в системе транснациональной миграции в условиях глобализации. – Алматы: Қазақ университеті, 2015.
- 6 Аманжол Калыш, Дидар Касымова. Поле и смыслы социокультурной интеграции этнических репатриантов. – Алматы: Қазақ университеті, 2014.

References

- 1 Kazahskaja diaspora i repatriacija (1991-2012). – Almaty: Eltanym, 2015.
- 2 Mukanova G.K. Nacija v dvizhenii. Kazahskaja transgranichnaja migracija v kontekste mezhdunarodnyh otnoshenij v Central'noj Azii: metodologija, teorija, praktika (ser. 19-20 vv.). – Almaty: Kazak universiteti, 2014.
- 3 Pervaja vseobshhaja perepis' naselenija Rossijskoj Imperii 1897 g. Raspredelenie naselenija po rodnomu jazyku, gubernijam i oblastjam. // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php?reg=122
- 4 Polozhenie oralmanov v Kazahstane. Obzor. – Almaty, 2006.
- 5 Amanzhol Kalysh, Didar Kasymova. Repatrianty Kazahstana. Kazahstan v sisteme transnacional'noj migracii v uslovijah globalizacii. – Almaty: Kazak universiteti, 2015.
- 6 Amanzhol Kalysh, Didar Kasymova. Pole i smysly sociokul'turnoj intergracii jetnicheskikh repatriantov. – Almaty: Kazak universiteti, 2014.

Еріншектік – күллі дүниедегі өнердің дұшпаны. Талапсыздық, жігерсіздік, ұятсыздық, кедейлік – бәрі содан шығады. Бұрынғы ата-бабаларымыздың бұл замандағылардан артық екі мінезі бар екен: ел басы, топ басыларына тоқтай білетіндігі мен намысқойлығы. Қазаққа ақыл берем, түзеймін деп қам жеген адамға екі түрлі нәрсе керек: біріншісі – зор билік, екіншісі – есепсіз байлық.

Абай Құнанбаев

Нурбекова Ж.А.,
Жаназарова З.Ж.,
Беймишева А.

**Религиозная ситуация
в современных развитых
обществах в теориях
Роберта Белла**

Р. Белл была предложена пятиэтапная классификация, в основу которой была положена степень дифференциации системы религиозных символов: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный, современный. Анализ религиозно-политических феноменов в культуре США является новым научно-теоретическим обобщением. Рассматривается гражданская религия в США с точки зрения Роберта Белла, можно ли обозначить ее религией. Ученый изучает не божественный, а человеческий аспект религии. Р. Белл подчеркивает то, что говорить так – это значит косвенно претендовать на то, будто нам уже известно, что такое человек и что такое бог. Подобная претензия не может быть научной. Задача человека – познать как можно больше о самом мироздании, в том числе о самом себе. Эта обязанность распространяется на все сферы, в том числе и на религию. Религия основывается на рефлексированном опыте, чем конкретно чувственном опыте. Религия основывается на религиозном опыте. Отличие гражданской религии от традиционной религии в том, что в традиционных религиях человек ищет личного спасения, поэтому традиционные религии определяют его частную жизнь. В гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме, гражданская религия существует на общественном уровне.

Ключевые слова: гражданская религия, символы, вербальные, невербальные, ритуалы, гражданство.

Nurbekova Zh.A.,
Zhanazarova Z.Zh.,
Beimishева A.

**The religious situation in modern
developed societies in the
theories of Robert Bell**

R. Bella five-step classification was proposed, based on the degree of differentiation of religious symbols system was laid. Five stages have names: primitive, archaic, historic, modern. Analysis of the religious-political phenomena in the US culture is a new scientific and theoretical generalization. Civil religion in the United States from the point of view of Robert Bell, you can designate whether religion. The scientist does not study the divine and the human aspect of religion. R. Bell emphasizes that speak so – so indirectly pretend as if we already know that such a man, and that is God. Such a claim can not be scientific. The task of man to know as much as possible about the universe, including himself. This duty extends to all fields, including religion. Religion is based on reflective experience than specifically sensory experience. Religion is based on a religious experience. The difference between civil religion and traditional religion is that in the traditional religions of the people looking for personal salvation, why traditional religions define his private life. The civil religion a person gets a sense of its existence in society. Civil religion exists at the community level.

Key words: civil religion, symbols, verbal, non-verbal rituals, nationality.

Нурбекова Ж.А.,
Жаназарова З.Ж.,
Беймишева А.

**Роберт Белл теориясы қазіргі
заманғы дамыған қоғамдарда
діни ахуал**

Р. Белла діни рәміздерді саралау дәрежесіне негізделген бес кезеңге жіктелген жүйені ұсынды. Бес жіктеу кезеңдерінің атаулары: алғашқы қауымдық, архаикалық, тарихи, жаңа заманғы және қазіргі заманғы. Америка Құрама Штаттарының мәдениетіндегі діни және саяси құбылыстарды талдау жаңа ғылыми-теориялық қорыту болып табылады. АҚШ-тағы азаматтық дінді Роберт Белла көзқарасы тұрғысынан дін ретінде қарастыруға бола ма. Ғалым діннің құдайлық емес, адамдық қырын зерттейді. Роберт Белла бойынша айтқанда бізге жанама түрде қарастырғанда адамның және құдайдың кім екендігі белгілі тәріздес. Мұндай талап ғылыми болуы мүмкін емес. Адамның міндеті әлем туралы нақты білу, сонымен қатар өзін тану болып табылады. Бұл міндеткерлік барлық өмір салтына, сонымен қатар дінге де қатысты. Дін нақты сезімдік тәжірибеге қарағанда рефлексиялық тәжірибеге негізделеді. Дін діни тәжірибеге сүйенеді. Азаматтық және дәстүрлі діндердің айырмашылығы, адам дәстүрлі діндерде жеке басын құтқаруды, сондықтан дәстүрлі діндер оның жеке өмірін анықтайды. Азаматтық дінде адам өзінің қоғамдағы орнын сезіне алады. Азаматтық дін қоғамдық деңгейде өмір сүреді.

Түйін сөздер: азаматтық дін, рәміздер, ауызша, ауызша емес рәсімдері, азаматтығы.

**РЕЛИГИОЗНАЯ
СИТУАЦИЯ
В СОВРЕМЕННЫХ
РАЗВИТЫХ
ОБЩЕСТВАХ
В ТЕОРИЯХ
РОБЕРТА БЕЛЛА**

В поле нашего исследования входят несколько теоретических вопросов. Первое, существуют различия между религиозной ситуацией развитых и развивающихся стран? Попытаемся ответить на это вопрос, опираясь на теорию Роберта Белла. Роберт Белл (Robert Neelly Bellah) родился 23 февраля 1927 г., Алтус, Оклахома, умер 31 июля 2013, Беркли, Калифорния. Интересен нам как специалист по сравнительной социологии религиозных верований.

Р. Белл считает, что отличие религиозной ситуации развитых и развивающихся стран заключается в том, что в развитых странах материальная составляющая высокая, пусть даже там сохраняется нищета и несправедливость. Уровень образования неуклонно растет. Растет и уровень информационных потоков, нет помехи в передаче информации. Если в развивающихся странах большая часть эмоциональной и умственной энергии направляется на разрешение насущных экономических и политических проблем, то в наиболее развитых обществах по мере разрешения подобных проблем вопрос о смысле жизни имеет больше шансов стать центром внимания.

В развивающихся странах наиболее подходящими оказываются категорические религиозные или идеологические формулировки со сравнительно ясными и простыми мировоззрениями и непосредственной императивной установкой к действию. Хотя подобные тенденции имеют место и в самых развитых обществах, они не популярны в развитых странах у наиболее образованного и широкомыслящего слоя населения.

Данной группе населения нужны уточненные и недогматические системы с высоким уровнем самопознания. Религиозные группы больше не могут взять на веру традиционные обязательства. Все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки. Мотивы для такого принятия подвергаются внимательному рассмотрению, особенно со стороны наиболее подготовленных умов из числа членов самих религиозных групп.

Решение проблем в США, таких как проблема с нищетой и несправедливостью, которые все еще сохраняются и бросаются на глаза на фоне успешного разрешения столь многих объективных проблем, свидетельствует об энтузиазме, который проявля-

ется по отношению к движению за гражданские права в наиболее рафинированных религиозных и интеллектуальных кругах. Подобное рвение в деле разрешения таких проблем связано с идеологией, которая имеет интенсивное развитие. Большинство развитых стран восприимчивы к идеологическому влиянию.

Форма религии будет меняться. Все более укрепляется представление о множественности миров. Главная разновидность имеет личностный и индивидуалистический характер, отнюдь не социальный или аполитичный характер. Фактически все возрастает признание того, что только чрезвычайно сложная и институциональная структура, включающая в себя определенный тип семьи, школы и церкви, в состоянии сформировать и поддержать личность, способную функционировать в мире, где буквально все становится предметом выбора. Это, подчеркивает Р. Белл, не означает самообожествления человека, потому что верить во всемогущество желаний свойственно малому ребенку. Человек, достигший совершеннолетия, отдает себе отчет в неизбежной ограниченности. Однако последнее не пугает – скорее, это побуждает его стремиться к полному его раскрытию.

Следует также помнить о том, что в самых развитых странах нижний слой примитивного и архаичного все еще силен. Он господствует в жизни людей и в душе каждого из нас. Современное общество – это лаборатория для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации.

В современных обществах налицо огромное разнообразие религий, но в них же присутствует в качестве единого измерения религиозной жизни гражданская религия. Она служит более или менее согласованной основой для религиозного единства общества даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер. В США существует деистический символизм, который представляет составную часть государственного церемониала, и ритуальный святец День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне. Все это Р. Белл называет «американским синтоизмом».

Второй вопрос, который интересует ученых разных направлений, – является ли гражданская религия религией? Ответ Р. Беллы имеет следующий: догматы таковы, что Бог существует; его воля может быть выражена через демократические процедуры; Америка – это главный инструмент Бога в современной истории; американцы богом избранный народ; нация – это главный

источник самоидентификации для американцев как в религиозном, так и в политическом смысле.

На символическом уровне аксиоматика гражданской религии реализуется в следующих символах:

Идеальные символы

1. Вербальные: сакральные тексты, Американская конституция, Декларация независимости, Геттисбергское обращение Линкольна, билль в правах; особая публичная политическая риторика, используемая в инаугурационных речах президентов, их обращение к конгрессу, публичных выступлениях политических лидеров; «понятийная» символика («американская мечта», «свобода», «избранный народ», «град на холме»).

2. Невербальные: американский флаг, герб (большая государственная печать), пост президента.

Материальные символы: статуя свободы; особая группа – люди, являющиеся символами американской национальной культуры: отцы-основатели, первые президенты, президент-освободитель Линкольн.

Ритулы гражданской религии в США: день благодарения (самый первый американский праздник, отмечать который начали еще пуритане в Массачусетсе в знак благодарности свободы и процветания на новой земле), День независимости (отмечается 4 июля в память подписания Декларации независимости), Президентский день (образовался в результате слияния празднования дней рождения Вашингтона и Линкольна), День памяти (день памяти погибших во всех войнах, начал отмечаться после Гражданской войны), День ветеранов (стал отмечаться в память о принимавших участие в Первой мировой войне, день чествования ветеранов всех войн).

И все же мы задаемся вопросом. – можно ли назвать данный феномен религией? Сам Р. Белл отвечает на него следующим образом: Если признать, что роль церкви в американской религии играет нация, то описанный феномен безусловно является религией, как указывалось в описании религии у Дюркгейма. Для него Церковь не есть дифференцированный социальный институт. Он пишет: «Общество, члены которого едины потому, что они одинаково представляют себе священный мир и его отношение со светским миром, и потому, что они выражают это общее представление в одинаковых действиях – это то, что называют Церковью. Церковь либо национальна, либо простирается над границами; либо она охватывает весь народ целиком, либо лишь

его часть (христианские общества со времен утверждения протестантизма); либо она управляется корпусом священников, либо она почти полностью лишена всякого специального уполномоченного органа» [1].

Если отказаться от трактовки Э. Дюркгейма и принять теистическую, то феномен гражданской религии в США также можно отнести к религиозным явлениям. Конечно, возможны и другие определения религии, при которой гражданскую религию не удастся отнести к религиозным явлениям [2]. Вообще термин «гражданская религия» был введен Жан-Жак Руссо (1712–1778). В работе 1771 года «Об общественном договоре, или принципы политического права» одна из глав носит название «О гражданской религии». В этой главе Жан-Жак Руссо выделяет три рода религии по отношению к обществу. Религия человека, религия гражданина и религия священническая. «Первая – без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутреннею верою во всевышнего Бога и вечными обязанностями морали, – это чистая и простая религия Евангелия, истинный теизм, и то, что можно назвать естественным божественным правом» [3].

Говоря о третьей религии, Жан-Жак Руссо определяет ее как странную и необычайную: «... эта религия, давая людям два законодательства, двух правителей, два отечества, налагает на них взаимоисключающие обязанности и мешает им быть одновременно набожными и гражданами» [3, с. 317]. В качестве примера Ж.-Ж. Руссо приводит религию Лам, религию японцев и римское христианство. В контексте разбираемой темы наиболее интересно, что говорил Руссо о втором роде религии – религии гражданина: эта религия «...дает ей своих богов, своих собственных патронов и покровителей. У нее свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, предписываемый законами; исключая ту единственную нацию, которая ей верна, все остальное для нее есть не-что неверное, чуждое, варварское; она распространяет свои обряды не далее своих алтарей» [3, с. 318].

В 1967 году в журнале Американской академии искусства и наук Р. Белл утверждает, что в американском обществе существует независимо от всех религиозных направлений «детально разработанная и хорошо институализированная гражданская религия Америки» и то, что «в статье утверждается не только то, что такая религия есть, но также и то, что эта религия, или будет точнее сказать религиозное направление, имеет собственную значимость и целостность. И тре-

бует такого же внимательного рассмотрения, как и любая другая религия» [4].

Он приводит следующие доводы. Гражданская религия США – это не социально дифференцированный феномен. Сравнивая православие в России, гражданская религия не дифференцируется. В императорском Риме или в античности неизвестна идея Церкви как самостоятельного социального института, а верховным жрецом римской империи считался Император. Гражданская религия США не дифференцирована, поскольку она есть религиозное измерение общественной жизни США, в которой невозможна формально-религиозная дифференциация (в силу отделения церкви от государства). Однако гражданская религия хорошо институализирована. Ее функции выполняет государственные политические институты. Формально и реально одной из ключевых фигур американской политики, сердцевиной американского общества является президент как символ государства. Именно с президентом связано представление о государственности у населения.

Архетип «Президент – отец нации» является одной из существенных составляющих американского легитимирующего мифа. Американский президент играет роль своеобразного «республиканского монарха». В основании американской конституции положено толкование английского закона о престолонаследии 1688 г. Американский президент обладает большей властью, чем британская королева Виктория, однако так же зависит от Конгресса, как король Георг III зависел от парламента [5].

Это репрезентативная функция относится к числу политико-религиозных функций, выполняемых американским президентом. Исследователи даже проводят дифференциацию религиозных функций американского президента, различая священнический и пророческий компоненты президентского участия в гражданской религии [6].

По их мнению, пророческая функция президента подобна той роли, которую играли ветхозаветные пророки, и заключается в сдерживании национальной гордыни, предохранении ее от превращения в слепое поклонение государству. Она также является напоминанием о присутствии в человеческой жизни Высшей силы, о вовлеченности Бога в том числе и в политические процессы.

«Священническая» функция состоит в укреплении мифа о возникновении государства, в следовании «американской политической тради-

ции». Данные функции должны способствовать процессу легитимизации социально-политических действий президента и всей исполнительной ветви власти.

Гражданская религия США сложилась с времен отцов-основателей и при их непосредственном участии. Хотя многое было заимствовано из христианства, новая традиция определенно не являлась христианской. Само христианство было весьма специфичным. Р. Белл указывает, что отсутствие выраженной христианской доминанты не могло быть стремлением не обидеть чувства нехристианского мира, потому что общество было в подавляющем большинстве христианским. Существование религиозного плюрализма колоний характеризовалось многоаспектностью в рамках общехристианского мировидения. Поэтому богом был библейский Бог с трактовкой, близкой к пониманию Бога в Ветхом Завете.

Ни один президент США не упоминал Бога в своих инаугурационных речах. Однако все они христиане. Бог гражданской религии в большей степени имеет отношение к порядку, закону, праву, чем к спасению и любви.

Причина заключена в следующем. Первое. Существует боязнь мысли иноверцев. Американское общество было монорелигиозным. Второе. Большую роль сыграли просвещенческий деизм и распространившаяся в колониальную эпоху масонство. Масонская идеология формировала взгляды американских политических лидеров в предреволюционные годы и оказала огромное влияние на идеологию американской революции.

Особенностью Бога гражданской религии является то, что ему присуща особая забота об Америке. Однако «американский завет» (подобно Завету в Древнем Израиле), согласно Р. Белле, был нарушен практически сразу. Он выделяет три исторические периода в американской истории. Первый период – это время борьбы за независимость, второй – гражданская война и третий – годы после Второй мировой войны, когда происходило переосмысление места Америки в мире.

По мнению ученого, если из первых двух кризисов американское общество выходит победителем, сумев сохранить верность обозначенному идеалу, то новое время испытаний пока лишь ставит вопросы.

Одной из причин такого кризиса является присущий американской культуре дуализм. Он выражен в двух культуuroобразующих идеях американской общественно-политической жизни:

идее обращения и идее Завета. Согласно протестантской традиции, идея обращения предполагает освобождение от греха, от рабства миру и дьяволу. Обращенный человек – свободный человек. Вместе с тем, такой опыт освобожден как бы сбалансированной идеей Завета. Он предполагает конкретные обязательства по отношению к Богу. Попытка определения границ свободы и ответственности является движущей силой не только в религиозной, но и в политической сферах.

Следующее. Гражданская религия не имеет основы для установления членства. Церемония принятия американского гражданства также является специфическим ритуалом гражданской религии. Идеал «избранности нации» предполагает особое священное чувство по отношению к американскому гражданству. Чувство гражданственности для американцев значит намного больше, чем патриотический настрой. Традиция гражданской религии переосмысливает сам факт гражданства, которое становится символом принадлежности к избранному народу. Ритуал, закрепляющий присоединение человека к числу избранных, призван освятить данное действие.

Здесь идет речь о символическом феномене, о котором четко прописывал Э. Дюркгейм. Но любая религия есть символический феномен, считает Р. Белл, для верующего человека эта реальность и представляется подлинной. Религию делает наличие символического пространства, а не социальная дифференциация церкви.

Описанная Р. Беллой символическая реальность существует в Америке. Американцы живут ею, действуют сообразно своим верованиям. Роль Церкви как объединяющей силы в системе гражданской религии выполняла американская нация. «Американская мечта» никогда не была просто метафорой, но и символом, реальным бытием. Алексис де Токвиль, чей труд «Демократия в Америке» по праву признан классическим, считает, что: «...религию, которая в Соединенных Штатах никогда не вмешивалась непосредственно в управление обществом, следует считать первым политическим институтом этой страны... Я не могу сказать, все ли американцы действительно веруют... Но я убежден, что, по их мнению, религия необходима для укрепления республиканских институтов. И это мнение принадлежит не какому-либо одному классу или партии, его придерживаются все слои населения» [7].

Итак, можно сказать, что образовалось несколько течений определения гражданской рели-

гии среди ученых. Подробно рассмотрим их. Под гражданской религией понимается определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемый подавляющим большинством американцев и являющийся основой национальной самоидентичности, а также служащий способом национальной консолидации, не задевающим личных религиозных взглядов американцев. Второй подход предлагает рассматривать американскую гражданскую религию, прежде всего, как культ государства, в центре которого находится идея избранности американской нации.

Сторонники третьей точки зрения полагают американскую гражданскую религию компромиссным альтернативным вариантом традиционным верованиям, при этом вариантом весьма поверхностным по сравнению с этими религиями. Придерживающиеся всех трех точек зрения исследователи исходят из факта объективного существования гражданской религии в американской жизни сначала американской истории. Четвертое направление выступает против того, чтобы рассматривать гражданскую религию в качестве реально существующего феномена, отказывает ей в собственной онтологии и считает концепцию гражданской религии в лучшем случае чем-то вроде веберовского идеального типа – не служащей адекватным отражением реальности интеллектуальной конструкцией, которая

может помочь исследователю понять некоторые процессы в американской общественно-политической жизни [8].

Сделаем следующий вывод, исходя из выше сказанного:

– существуют различия между религиозной ситуацией развитых и развивающихся стран. Если в развивающихся странах большая часть эмоциональной и умственной энергии направляется на разрешение насущных экономических и политических проблем, то в наиболее развитых обществах по мере разрешения подобных проблем вопрос о смысле жизни имеет больше шансов стать центром внимания;

– можно ли назвать религией гражданскую религию США. На символическом уровне аксиоматика гражданской религии реализуется в следующих символах: идеальные символы, вербальные символы, невербальные символы, материальные символы, ритуалы. Гражданская религия США – это не социально дифференцированный феномен. Религия, или будет точнее сказать религиозное направление, имеет собственную значимость и целостность. Церемония принятия американского гражданства также является специфическим ритуалом гражданской религии. Роль Церкви как объединяющей силы в системе гражданской религии выполняла американская нация.

Литература

- 1 Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. – М., 1998. – С. 226.
- 2 Егоров В. А. «Гражданская религия в Америке» Роберта Беллы // ACTAERUDITORUM, 2012. – Вып. 11. – С. 60.
- 3 Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. Трактаты. – М., 1998. – С. 316.
- 4 Инаугурационные речи президентов США. – М., 2001.
- 5 Нойштадт Р. Президентская власть и нынешние президенты. – М.: AdMarginem, 1997. – С. 15.
- 6 Marty M. A Nation of Behavers. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- 7 Токвиль А. де. Демократия в Америке. – М.: Прогресс, 1994. – С. 223-224.
- 8 http://pglu.ru/upload/iblock/456/uch_2010_xiv_00035.pdf

References

- 1 Djurkgejm Je. Jelementarnyj formy religioznoj zhizni //Mistika. Religija. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedenija. – М., 1998. – S. 226.
- 2 Egorov V. A. «Grazhdanskaja religija v Amerike» Roberta Belly //ACTAERUDITORUM, 2012. VYP. 11. – S. 60
- 3 Zhan-Zhak Russo. Ob obshhestvennom dogovore. Traktaty. – М., 1998. – S. 316.
- 4 Inauguracionnye rechi prezidentov SShA. – М., 2001.
- 5 Nojshtadt R. Prezidentskaja vlast' i nyneshnie prezidenty. – М.: AdMarginem, 1997. – С. 15.
- 6 Marty M. A Nation of Behavers. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- 7 Tokvil' A. de. Demokratija v Amerike. – М.: Progress, 1994. – S. 223-224.
- 8 http://pglu.ru/upload/iblock/456/uch_2010_xiv_00035.pdf

Нұрпейіс Б.К., Исламбаева З.

**Тәуелсіздік идеясының
«Еңлік-Кебек» пьесасы негізінде
қойылған спектакльдердегі
көрінісі**

Бұл мақалада М. Әуезовтің «Еңлік-Кебек» трагедиясы бойынша қойылған спектакльдердегі тәуелсіздік идеясының көрінісі арнайы зерттелген. Драматург трагедияға бірнеше рет оралып, оны қайта-қайта өңдеуі пьесаның сахналық өміршеңдігін арттыра түсті. «Еңлік-Кебек» пьесасы 1926 жылы ашылған кәсіби театрда алғаш қойылған күнінен бастап, ұлтымыздың бет-бейнесін танытатын ірі классикалық туындыға айналып, көптеген режиссерлеріміз бен актерлеріміздің шабытына қанат бітірді. Қазақ халқының ұлттық сана-сезімінің сақталуына, қоғамдық ойдың дамуына, кейінгі ұрпақты гуманистік, патриоттық, ұлтжанды рухта тәрбиелеуге «Еңлік-Кебек» пьесасы негізінде қойылған спектакльдердің әсері зор болғаны кеңінен қарастырылды.

Түйін сөздер: театр, шығармашылық, спектакль, сценография, режиссер, актер.

Nurpeis B.K., Islambayeva Z.U.

**Realization of the idea of
national independence in the
productions of «Enlik-Kebek»**

Conclusion: In this article the realization of the idea of national independence in the productions of the tragedy «Enlik-Kebek» by M. Auezov is studied. The playwright several times rewrote this tragedy, which made for the long stage life of the play. Starting from the day of the play's first premiere which took place in the newly opened professional theatre in 1926, the play has become a great classical work showing the cultural peculiarities of the Kazakh nation, which has given inspiration to a number of actors and directors. The significant role of 'Enlik-Kebek' in the preservation of national spirit, development of social ideas and cultivation of humanistic and patriotic feelings is examined in great detail.

Key words: theater, art, classic, performance, set design, director, actor.

Нурпеис Б.К., Исламбаева З.У.

**Воплощение идеи
национальной независимости
в спектаклях
по пьесе «Еңлік-Кебек»**

В этой статье рассматривается воплощение идеи национальной независимости в спектаклях по пьесе «Еңлік-Кебек» М. Ауэзова. Драматург несколько раз возвращался к этой трагедии, доработка пьесы способствовала тому, что она не сходит со сцены. Начиная со дня первой премьеры, состоявшейся в 1926 году в только что открывшемся профессиональном театре, пьеса стала классическим произведением, знакомящим зрителей с разными сторонами жизни казахскому народу, вдохновившим многих актёров и режиссёров. В статье уделяется большое внимание тому значению, которое принадлежит пьесе в деле сохранения национального самосознания, развития общественной мысли, воспитания подрастающего поколения в духе гуманизма и патриотизма.

Ключевые слова: театр, творчество, спектакль, сценография, режиссер, актер.

**ТӘУЕЛСІЗДІК
ИДЕЯСЫНЫҢ «ЕҢЛІК-
КЕБЕК» ПЬЕСАСЫ
НЕГІЗІНДЕ ҚОЙЫЛҒАН
СПЕКТАКЛЬДЕРДЕГІ
КӨРІНІСІ**

Қазақ топырағында дүниеге келген кәсіби театрдың шығармашылық қалыпқа түсуі ұлттық классикамен тығыз байланысып жатты. Театр кеңестік дәуірдің саясатына бағынып, қатаң бақылауда болғанына қарамастан ел бірлігі мен оның тәуелсіздігі туралы ойлар көбінесе классикалық шығармалар негізінде қойылған спектакльдер арқылы айқын көрініс тапты. Қазақ халқының ұлттық сана-сезімінің сақталуына, қоғамдық ойдың дамуына, кейінгі ұрпақты гуманистік, патриоттық, ұлтжанды рухта тәрбиелеуге классикалық пьесалар негізінде қойылған спектакльдердің әсері зор болды. Ұлттық құндылықтар шетке ысырылып, тіл мен діннен айырылу қаупі төніп тұрған шақта ел тағдырына алаңдаған зиялыларымыз театр өнері арқылы өз ойларын халыққа жеткізе алды. Әсіресе классикалық пьесаларды сахнаға шығарған режиссерлеріміз дербес мемлекеттің тұғыры саналатын тілімізді, әдет-ғұрпымызды, салт-дәстүрімізді, ән-күйімізді насихаттауға барын салды. Алды қуғын-сүргінге ұшырап жазаланып жатқанына қарамастан көзі тірі қалған ұлт жанашырлары елдің өткен тарихы мен тұрмыс-тіршілігін ұмыттырмауға күштерін салды.

Қазақ драматургиясының алтын қорына еніп, классикалық дүниесіне айналған тарихи-эпостық тақырыпқа жазылған «Еңлік-Кебек», «Қаракөз», «Айман-Шолпан», «Қарақыпшақ Қобыланды», «Абай», «Ақан сері – Ақтоқты», «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» драматургиямыздың інжу-маржандары. Бұлардың дені эпостық материалға сүйеніп жазылғанымен, барлығы да халқымыздың әр заманда басынан кешкен тарихи жолын баяндайтын құнды дүниелер.

Сонау 1926 жылдың 13 қаңтары күні М. Әуезовтің «Еңлік-Кебек» трагедиясының үшінші актысы, яғни билер сахнасы беркерге көрсетілген жоқ. Бұл туралы театр сыншысы Қ.Қуандықов былай деген: «Режиссердің билер сахнасын таңдауы, актерлер құрамының аздығынан болса, екіншіден, сол бастапқы нұсқасының өзінде, ең ұтымды, ықшам жазылған осы сахна. Айтыстың режиссура тілемейтін түр-сипатын іштей керемет сезініп, суретін көз алдарына елестетіп отырған ел арасынан келген актерлерге бұл сахнаны ойнау қиындық тудырмаған» [1, 31-32 бб.]. Зерттеуші спектакль режиссері С. Қожамқұловтың

неліктен билер сахнасын таңдап алу себептерін дұрыс анықтап берген. Ол трагедияның бірнеше нұсқасын салыстыра келіп, қандай өзгерістерге ұшырағанын таратып жазған. Сол сияқты белгілі әдебиет сыншысы Р. Нұрғалиев та «Еңлік-Кебектің» 1922, 1933, 1943, 1956 жылғы нұсқаларында қандай мазмұндық өзгешеліктер болғанын егжей-тегжейлі зерттей келе: «Сөйтіп, М. Әуезовтің әуел баста халықтың аңыз негізінде туған «Еңлік-Кебек» трагедиясы талант күдіретімен әлденеше рет редакцияланып, жаңғыртылып, байытылу арқасында образдары кесек-кесек, тартысы шыңыраудай терең, тілі ғажайып шұрайлы классикалық туындыға айналды», – деп [2, 35 б.] қорытындылаған. Ол «Еңлік-Кебектің» идеялық және көркемдік жағынан қайта түлегенін, пьесаның композициялық жағынан қайта ширағанын, адам тұлғалары мен тілінің қаншалықты тереңдегенін талдап берген. Трагедиядағы басты кейіпкердің бірі Абыз бейнесінің қаншалықты іріленгенін пьеса мәтіні арқылы дәлелдеген.

Театр зерттеушісі Б. Құндақбайұлы да «Еңлік-Кебек» трагедиясы туралы қызықты ойларын ортаға салған. Ол «Еңлік-Кебектің» 1933 жылғы нұсқасының жазылуына О.Бековтың ықпал еткенін айтып өткен. «Сол кездердегі айтылған сын-пікірлермен бірге, авторға ой салып, шығарманы өңдеуге тікелей араласқан – театр директоры, қазақ драматургиясының сол кездегі күрделі мәселелерімен көбірек шұғылданған, кейде режиссура қызметімен де айналысқан Орынбек Беков еді. 1935 жылы Семей театрына ауысқан оның алғашқы қойған спектаклі осы «Еңлік-Кебек» болатын» [3, 84б.]. Б. Құндақбайұлының айтқандарын О.Бековтың: «...бұл жолы бұрынғыдан да кеңірек өзгерістер кіргіздік. Екі жолғы өзгертулер мен өңдеулерімізде басында да, бұл жолы да мен қатыстым. Негізгі мақсат, әрине, біреу-ақ. Ол мынау: пьесаның біздің идеямызға жатпайтын кемшілігін түзеу», – деген [4] сөздері бекіте түседі. Бұдан әрі театр зерттеушісі «Еңлік-Кебек» трагедиясының қазақ театрларының сахналарында қойылу ерекшеліктеріне тоқталған.

Ұлы жазушымыз М. Әуезовтің трагедияға бірнеше рет оралып, оны қайта-қайта өңдеуі пьесаның сахналық өміршеңдігін арттыра түсті. Сонау жаңадан ашылған кәсіби театрда алғаш қойылған күнінен бастап, ұлтымыздың бет-бейнесін танытатын ірі классикалық туындыға айналып, көптеген режиссерлеріміз бен актерлеріміздің шабытына қанат бітірді. Еңлік рөлін алғашқы орындаушылардың бірі

– Ш. Әлібекова мен Д. Оңғарбаева. Олардан кейінгі Ж. Шанина, К. Байсейітова, Б. Римова мен Ш. Жандарбекова т.б. актерлеріміз өз кейіпкерлерін қайталанбас даралықпен бедерлегені қазақ театр тарихында мәңгі қалды.

Орыс режиссері М.Г. Насонов 1932 жылдың желтоқсанында қазақ драма театрына қызметке орналасады. Тарихымен таныстығы жоқ, тұрмыс-салт, әдет-ғұрпын білмейтін, бөтен ұлттың пьесасын сахнаға шығару аса күрделі де жауапты міндет екенін біле тұра режиссер М. Әуезовтің «Еңлік-Кебек» трагедиясын сахнаға қоюға батыл кіріседі. Ол 1926 жылы спектакльде ойнаған актерлер (Еспенбет – С. Қожамқұлов, Көбей – С. Байғожин, Кебек – К. Оңғарбаев, Қ. Қуанышбаев т.б.) мен пьеса авторының көмегінің арқасында көптеген қиындықтарды ойдағыдай жеңіп шығады.

Спектакльдің алғашқы жартысындағы кейіпкерлердің сахнадағы мінез-құлқы 1926 жылғы қойылымнан көп өзгешелігі болмағаны; тұрмыстық, этнографиялық жайлар да сол қалпында сақталғаны; автордың нұсқауымен Абыздың трактовкасы да өзгертілмегені; спектакльдің бірінші нұсқасындағы сияқты Еңлік пен Кебектің алғашқы кездесуі, Еңліктің үйінде өткендігі «Қазақ театр тарихының» I томында [5, 259 б.] айтылған. Бірақ режиссер бұл сахнаның психологиялық нәзіктігін көрсетуге ерекше күш салған. М. Насонов Еңліктің әкешесі қолындағы еркін өмірін, оның оң жақтағы қамсыз, қайғысыз балалық бақытты дәуренін баса көрсетуді мақсат етеді. Сөйтіп, кеше ғана балалық сезімнің құшағында болған жас қыздың рухани өсуін танытуға мән берген.

Еңлік рөлін ойнаған К. Байсейітова режиссердің осы ойын бірден ұғып, ару мінезінің әртүрлі қатпарын ашуға ден қойған. Орындаушы бойындағы асқақ дарын мен әншілік қуат кемел кейіпкерді одан сайын биіктетіп, Еңлікті ел сүйген, аты аңызға айналған халықтық қаһарман қызы дәрежесіне дейін көтерді. Күләш Байсейітованың көмейінде әр сөздің әрін келтіріп, әсерін күшейтетін әлдебір сиқыр жатқан іспетті еді. Сол сиқырға жанылған сырлы сөздер сыңғырап шыққанда театрға жиналған жұртты тырп еткізбестен буып, матап тастағандай әсер қалдырғаны жоғарыдағы зерттеулерде кеңінен айтылған. Актрисаның сыңғырлаған дауысы, пластикалық икемділігі көрермен қауымды Еңлік махаббатының буына елтітіп, еліктіріп әкеткені де көп жазылған.

«Қазақ сахнасынан сансыз Еңлік өтті, әр актриса өз өнерінің бар қуатын жұмсап, Еңлікті

өзінше сүйкімді етіп шығарды. Бірақ, солардың бір де бірі Байсейітова жасаған Еңлікке ұқсаған жоқ. Күләштің құдіретті талантынан туған асқан әнші, ғажап сезімтал, ересен ер Еңлік көрермендер көкірегінде, қазақ сахнасының тарихында шолпан жұлдызындай жарқырап, жалғыз қалды» [5, 261 б.] – деген баға Еңлік актрисаның шығармашылық өмірбаянындағы ең таңдаулы рөлдердің бірі екенін, әрі ол бейненің сәтті шығуына К. Байсейітованың әншілігі айрықша жәрдемін тигізгені аңғарылады. Еңлік пен Кебек рөлдерін орындаған К. Байсейітова мен Қ. Байсейітов музыка театрына ауысқаннан кейін Еңлікті А. Абдуллина, Кебекті Ж. Өгізбаев ойнаған.

М.Г. Насонов актерлердің тума талантына тәнті бола отырып, трагедиядағы әлеуметтік тартыстың мәнін ұғындыруға ұмтылған. Бұл үшін сахнадағы тартыстың өрбуі мен қаһармандардың феодалдық-рулық қатынастың қатал заңының шырмауында әрекет еткенін жеткізе білді. Спектакльдегі билер соты көрінісі айқын мизансценалармен белгіленіп, актерлер белгілі мақсатпен әрекет жасады. Бұл спектакльде бір-екі ғана рөлдер болмаса, спектакльге қатысқан актерлер бұрынғы ойындарын жалғастырған. Тұрмыс-салттық, этнографиялық дәлдікпен суреттеу тәсілдері де сол қалпында сақталған. Бұл спектакльдің табысы – Еңлік пен Кебек рөлдерінде ойнаған К. Байсейітова мен Қ. Байсейітов ойындары болғаны барлық зерттеулерде жазылған.

Билер сахнасының әлеуметтік мәні Семей театрының сахнасында О. Беков режиссурасымен қойылған спектакльде терең ашылғанын Б.Құндақбайұлы тәптіштеп талдаған. «Осыған орай қойылымда феодалдық-рулық қоғамның кертартпа күштері, салт-жоралары сыналады. Көне дәуір азулы билерінің «ел үшін», «ата жолымыз» «шариғат заңы» дегендерді бетіне қалқан етіп, кесек билік айтқан билер – ел жанын жегідей жеген жебірлер, сұм заманның жыртқыштары болып суреттелген» – дегеніне қарап [3, 88 б.] О. Беков режиссурасында билердің бейнесі кеңес идеологиясына сәйкес жағымсыз болып кескінделгенін аңғарамыз. Сонымен қоса аталмыш спектакльде бір ел бола тұра руға бөлініп іштей іри бастаған ел тағдырының жақсы суреттеу тапқанын атап өтуіміз керек. Режиссер өзінің осы ойын спектакль декорациясы арқылы да жеткізе алғанын Б. Құндақбайұлы былайша сипаттаған: «Алыстан мұнарланып көрінген таудың жоталары сахна ортасындағы көкалды төбешікке тіреліп жатыр. Таудың етегін

ала киіз үйлердің бір-екеуінің жабығы сахнаның екі жағынан көрініп тұрады. Тобықтының билері төбесінен төніп келген Найман дауын әлі келгенше жұмсартудың қамында. Сырттан у-шу болып Наймандар да келіп қалады. Тау жотасынан асып түсіп, сахна төріндегі шымылдықты айналып әлгі жотадан қайтадан бірнеше рет өтуі – жер қайысқан Найман қолының көптігін көрсететін шешім. ...Режиссер түсінігінде билер айтысы дегенде екі рудың немесе көршілес екі елдің билері бірімен-бірі алма-кезек айтысып, қызыл тілдің небір майталмандары қаншама сөз майын тамызғанымен ымыраға, береке-бітімге келмей, арты ел басына төнген қауіп-қатерге, трагедиялық қан төгіске келіп соғатынына әлгі тау жотасынан ағылған қалың қол айғақ. Нағыз трагедия табиғатын ұғынудан туған шешім». [3, 89 б.]. Осыған қарағанда режиссер билер арасындағы тартысты шиеленістіре отырып, оның саяси-әлеуметтік маңызын терең ашқанына күмән келтірмейсің. Ең бастысы О. Беков драматург идеясын дөп басып, ел бірлігі туралы толғанысқа жетелейтін спектакль тудыра алған. Билер сахнасының әлеуметтік мәнінің өткір шығуына Р. Жөкенов орындаған Еспембет, Қараменде – Д. Есенжолов, Кеңірбай – С. Қыдыралин ойындары айрықша болды.

А. Токпанов сахнаға шығарған ұлттық классикалық шығармалардың ішінен М. Әуезовтің «Еңлік-Кебек» трагедиясының орны ерекше. Себебі, 1944 жылы трагедияның қойылу қарсаңында автор пьесаны қайта қарап, күрделі түзетулер енгізген болатын. Бұл жолы драматург пьесаны бұрынғы тұрмыстық, яки махаббат трагедиясы, ру аралық тартыс шеңберінен мағыналық, идеялық, саяси-әлеуметтік тұрғыдан алып қарағанда әлдеқалай тереңдеткен еді. Автор идеясын тура ұққан режиссер «Еңлік – Кебектің» әлеуметтік астарын, қан төгістің сырын, философиялық мән-мағынасын, трагедияның туу себептерін ашып көрсетуге айрықша көңіл бөлді. Ол бүкіл адамзаттық рухани ізденістермен тереңнен байланысып жатар философиялық астарларын да қапысыз сараптады. Қан жылаған қасірет трагедиясы тек албырт жастардың махаббаттарын қорғаған гуманистік сипатпен қоса, адамның азат рухына тұсау салғысы келген әлеуметтік озбырлық атаулымен ашық айқаста күрескерлік пафосқа ие болды.

А. Токпанов «Бүгінгі күнге дейін деген» кітабының «Еңлік-Кебек» пьесаларының қойылуы тарихы» деген мақаласында трагедияның 1917 жылғы жазылған алғашқы нұсқасынан бастап автордың сол шығарманы бірнеше рет

қайта қарап елеулі өзгерістер әкелгенін және қазақ театр сахнасында қойылу тарихынан мол мағлұматтар беріп өткен. Соның ішінде 1944 жылғы нұсқасында қандай өзгерістер болғандығына тоқталған А. Тоқпановтың айтуы бойынша «Ең алдымен «Еңлік-Кебек» – халық трагедиясы деген идеяға құрылды. XVIII ғасырдың аяғы феодалдық рулыққа бөлінген, мемлекеттік бірлік сана жоқ, бірін-бірі талап жатқан, алты бақан алауыз заманның қайғылы жайы-мұңын көрсету мақсатын қойды. Міне, осы тұрғыдан қаралып, бұрынғы бақсы Нысан Абыз – қамкөңіл ата, өліммен алысқан Қорқыт ата күйімен сырласып, қайғылы Асанға алыстан үн қосып дүние сөзінен кеткен, ел қамын жеген, халық мұңының жоқшысы, саналы ойшыл ақынға айналған» [6]. Режиссердің өзі пьеса кейіпкерлерінің тереңдеп, алғашқы нұсқалармен салыстырғанда идеялық мағынасының да күрделенгенін жақсы ұққандықтан актерлерге дұрыс бағыт сілтей алды.

Пьесаның алғашқы нұсқаларында бақсылық қалыпта көрінетін Абыз жаңа нұсқасында көп өзгеріске ұшырап үлкен әлеуметтік, философиялық биікке көтерілді. Ол ел мен жердің тыныштығын ойлап, халықты бірлікке шақыратын әлеуметтік, идеялық, көркемдік жүгі салмақты кейіпкерге айналды.

А. Тоқпанов режиссурасымен сахнаға шыққан «Еңлік-Кебек» актерлердің классикалық пьесаны игерудегі ізденістерін танытып берді. Режиссер халық трагедиясының сырын, қасіретін ашуға талпынды. Ол трагедияның сахналық әлеуметтік ауқымын кеңейтіп, барлық әрекетті мемлекеттік бірлігі мен тұтастығы жоқ елдің қайғылы қайшылығын ашуға құрды.

Режиссер кейіпкерлердің костюмдеріне, дүние-жиһаздарға айрықша мән беріп тұрмыстық дәлдіктердің сақталуын қадағалады. Сахна кеңістігін еркін пайдаланып билер сотын үйдің ішінде емес, бір төбеде орналастырып, кең алқапты көрсетуге тырысты. Спектакль суретшісі Э. Чарномский режиссердің ойқиялын дөп басып, пьеса мазмұнын ашатындай декорация тудыра алды. Музыкасын жазған Н.И. Шабельский кейіпкерлердің көңіл-күйін айна қатесіз танытып, жан жүректерін ашуға жәрдемдесетіндей әсерлі музыка тудырды.

«Қазақ театр тарихының» екінші томында: «Еңлік-Кебектің» жаңа қойылуында сыртқы жауға соққы беру үшін халықтың іштей бірлесуі тақырыбы туындап, ол тақырып қаһармандардың сахналық іс-қимылына баға беруде елеулі роль атқарды. Спектакльде патриоттық идея тарату

Абыз қарттың үлесіне тиді. Ол үшін М. Әуезов бұл образға елеулі өзгеріс жасады. Пьесаның жаңа нұсқасында Абыз ұлы Асан қайғының адал мұрагері ретінде алынды. Әуезовтің бұл тамаша пьесаның идеялық жағынан жаңғыруын режиссер А. Тоқпанов пен Абыз ролінің орындаушысы Қ.Бадыров қалтқысыз түсінді. Сөйтіп, олар Абызды сахнаға халықтың адал қамқоршысы, жастардың сүйікті ақылшысы етіп шығарды» [7, 47 б.] – деген. Бұдан режиссердің өзінен бұрын қойылған спектакльдердің кемшіліктерін көңілге түйе отырып, оған әлеуметтік, қоғамдық, философиялық мағына беруге көп күш салғаны байқалады. Аталмыш спектакль сахнада он бес жылдай тұрақтады.

А. Тоқпанов қай тақырыпқа барса да, тарихи болмысқа байланысты халықтың тұрмыс-салтын, әдет-ғұрпын, сахналық жабдықтармен, киім үлгілерін этнографиялық дәлдікпен дәл беріп отырғанын байқаймыз. Сонымен қоса пьеса тіліне, автор сөзіне, дауыс үнінің дұрыс шығуына, сөз ырғағының, тыныстың орынды қойылуына, тіл өнеріне қажетті шығармашылық жұмыстарға мейлінше көңіл бөлген. Режиссер актерлердің еркін ойлауына және оларды рөлге зор жауапкершілікпен қарауға тәрбиелеген. Сахнада адам өмірінің ерекшелігін, рухани негізін ашуды талап еткен. Орындаушылармен рөл үстінде тыңғылықты жұмыстар жүргізіп, олардың шеберлігін ұштауға мол ықпал жасап отырған.

Ал, 1957 жылы режиссер М.И. Гольдблаттың режиссурасымен сахнаға шыққан «Еңлік-Кебек» классикалық шығарманы игеру жолындағы ірі табыс ретінде бағаланды. Спектакль пьесаның өңделген соңғы нұсқасы бойынша қойылды. Бұл жолы драматург Абызды билер сахнасындағы әрекетке араластыру арқылы көп ұтты. Мұнан трагедия тартысы күшейіп, әлеуметтік сипаты бұрынғысынан да айқындала түсті. Пьесаны жан-жақты зерттеген Ә.Тәжібаев Абыздың трагедиядағы орны туралы былай деген: «Ал қазіргі нысан Абыз тіпті бөлек. Әрине, бұл да сәуегей, бірақ бақсы түріндегі болжалшыл-балшы емес, ақын тілінде сөйлейтін данышпан – философ. Бұл ру намысы, ру тартысы дегеннен әлдеқайда биік көтерілген, енді бергісі қазақ қамы, арғысы бүкіл адам қамын ойлауға айналған, ел атасы, халық қамқоры» [8, 63 б.], Осындай тұғырға көтерілген Абыздың сахналық бейнесін жасау Қ. Қуанышбаевтың иығына жүктелді. Актер ойынын өз көзімен көрген театр сыншысы Қ. Қуандықов «Тұңғыш ұлт театры» деп аталатын кітабында Қ. Қуанышбаевтың

актерлік шеберлігін кәсіби тұрғыда талдаған. Ол: «Еңлік-Кебек» спектаклінің философиялық ойлары, тарихи характері, трагедиялық күйі, романтикалық серпіні, шығарма тілінің сөлі, алдымен, Нысан – Абыз роліндегі Қалыбек Қуанышбаев ойыны арқылы танылды. Актердің алғашқы бір қозғалыстарынан, аузынан шыққан алғашқы сөздің лебізінен бастап-ақ одан елі, ері үшін қам жеген, халық қамын ойлаған, татулықты тілеген үлкен ой иесін, дана адам бейнесін көресің» деген [1, 33 б.]. Бұдан спектакльдің көркем-идеялық мазмұнындағы терең идея, философиялық ой, режиссерлік тың шешімнің Абыз бейнесі арқылы ашылғанын аңғару қиынға соқпайды. Ел іргесінің тыныштығы мен бірлігін, халқының ынтымағын ойлаған Абыздың психологиялық күйі актер ойынында терең суреттеу тауып, көрермендерге үлкен ой тастады. Актер өз кейіпкері арқылы ұлт тұтастығы мен тәуелсіздігін аңсап өткен бабаларымыздың жиынтық бейнесін көрсете алды. Белгілі режиссер А. Тоқпанов: «Қ. Қуанышбаевтың Абызы – творчестволық сәттілікпен жасалған бүкіл спектакльге көрік беріп тұрған бейне. Мұны актердің үлкен жетістігі деп айтуға тұрарлық. Әрбір үнінен, күрсінуден бүкіл халықтың қамын ойлаған қам көңілдік, жаны ашып, жүрегі өртенген мұң мен шердің шежіресі естіліп, көз алдыңнан кетпейтін мол тұлға, айқын бейне тұрады», – деп [9, 196], ойын түйген. Спектакльге байланысты жазылған ғылыми-зерттеу еңбектердің барлығында да, «Еңлік-Кебек» трагедиясы бұрын тұрмыс-салттық музыкалы драма үлгісінде қойылып келсе, режиссер М.И. Гольдблаттың драматург нысана еткен мақсатты дөп басып, спектакльді романтикалық стильде қойғаны таратылып жазылған. Сондықтан да, сахнада өтетін оқиға қазақ халқының басынан кешкен тарихи кезең болып бейнеленді. Драматургтің ел тұтастығы мен тәуелсіздігі туралы жарқын идеясы, гуманистік ойы, бүгінгі ұрпаққа айтар аманаты Гольдблат спектаклінде терең көрініс тапты.

Ел бірлігін насихаттаушы, рулар арасындағы келеңсіздікке, ой мен сезім бостандығына, махаббат пен ғадауаттың қоғамдық салмағына өлшем болған М. Әуезовтің «Еңлік-Кебек» трагедиясының бас театр сахнасындағы соңғы қойылымы 2010 жылы Хүсейін Әмір-Темірдің режиссурасымен сахнаға шықты. Б. Римова атындағы Алматы облыстық қазақ драма театры сахнасында қойған 1996 жылдары режиссер Кеңгірбай биді алдыңғы планға шығарып, оны ел тыныштығына, екі ру дауының тереңдемеуіне

жауапты тұлға ретінде қарастырған-ды. Өзінің мұндай трактовкасын режиссер: «...мен Кеңгірбайды тек руының абыройы үшін ғана емес, ел тыныштығын, ел бірлігін ойлайтын парасат иесі дәрежесіне көтергеннен ұтпасам, ұтылған жоқпын деп ойлаймын. Халқым тыныш өмір сүрсін, бір-бірімен жауласпасын деген мақсатпен «еркек тоқты – құрбандық» деп Кебекті ұстап береді. Бұл ел бірлігі сияқты игілікті іс жолында жасалған құрбандық болып қабылданады» [10, 94 б.], – деп түсіндірді Х. Әмір-Темір осы интерпретациясын бас театрдың да сахнасына алып келді.

Шымылдық сахна төріндегі Еңлік пен Кебектің атқа шауып келе жату прологымен ашылады. Одан әрі Көбейдің Кеңгірбайға оқиға барысын, тартыстың мәнін айтып беруімен әрекет жалғасын тауып, Еңлік пен Есеннің, Есен мен Кебектің кездесуінен драмалық тартыс дами береді.

Трагедияның тарихи суреттелуінде де, драматургиялық қалыбында да Тобықты мен Матайдың, Тобықты мен Найманның арасындағы ертеден келе жатқан жер дауының жесір дауына ұласуына себепкер болған Еңлік екендігін білеміз. Ал, арудың спектакльдегі көркемдік бейнесі мұндай тарихи-әлеуметтік сипатынан алшақ шықты. Бірінші құрамдағы Зәуреш Көпжасарованың еркін қимыл-қозғалысы кейіпкерінің қайсарлығын тудырса, сызылта ән орындаудағы үні жас қызға тән нәзіктікті байқатады. Дегенмен актриса көңілі қаламаған күйеуінен бас тартқан, Кебекке деген махаббат сезіміне күйіп-жанған Еңліктің психологиялық құбылуын мағыналы көзқарас, дауыстың құбылуы арқылы жеткізе алмады.

Екінші құрамда өнер көрсетіп, Еңліктің батылдығын беруге тырысқан Баян Қажынабиеваның сахнада өз-өзіне сенімсіздігі, күлкісінің жасандылығы, сөз астарын ашып, сөз пластикасын ойнатудан гөрі декламацияға орын бергендігі анық байқалып тұрды. Тәжірибелі, сахналық өнердің шынайылықты, тазалықты қажет ететіндігін өнер адамы ретінде сараптай алатын актрисаға классикалық кейіпкердің бейнесін нанымды жеткізу қиындық тудырған. Оның сахнада батыл әрекетті негіз етуіне Жапалдың «Не өзің де батыр бол! Садақты қалай тартасың!» деген бір ауыз сөзі жететін. Ал, актрисаның іс-қимылы бұл анықтамаға сәйкес келмей жатыр. Жалпы екі актрисаның орындауындағы Еңліктің сахналық кескіні екі батырдың да сезіміне таразы бола алмады.

Кебек роліндегі Еркебұлан Дайыровтың жас та болса шығармашылық мүмкіндігін, қарым-

қабілетін байқадық. Кебектің қашудан, тығылып өмір кешуден шаршағандығы, ішкі өкініш, бақыты жолында ештеңеден тайынбайтын батылдығы алға шыққан. Әйтсе де, актер әрбір өнерпазға қажетті ізденістің жан-жақтылығын, режиссер тарапынан берілетін бағыт-бағдарға өзіндік үн қосуды есте ұстап, кейіпкерінің әлеуметтік орнын тап басуды, шынайы ойын бедерін көрсетудің жарқын үлгісін жасауды әлі де болса дамытқаны жөн. Өкінішке орай, алғашқы құрам орындаушысы Азамат Сатыпалдының ойыны көркемдік шындыққа негізделмегендіктен Кебектің ішкі дүниесін ақтарып бере алмады. Кейіпкерінің сыртқы болмысына ғана мән берген актерде батырдың жастығын, таза да дархан көңілін білдіретін психологиялық тебіреніс, эмоциядан гөрі тәкаппарлық, кекесін, жақсылықта да, жамандықта да даусын көтеріп сөйлеу басым шықты. Көрермен сахнада кейіпкердің ой-толғанысын емес, керісінше актерді ғана көріп тамашалады.

Жандарбек Садырбаевтың Есені аңғал, Жапалға «жаман бала» деп айбат көрсеткенімен ренжу жоқ. Алайда актердің ойын бедерінде батыр намысының туындау себебі жүйелі түрде дамымағандықтан бірсарынды ойынның куәсі болды. Сонымен бірге Талғат Сағынтаев орындауындағы Есен бейнесінің де өр тұлғасы ашылмады. Актер М. Әуезовтің ой-қиялынан тартысты тереңдету мақсатында туындағанмен драматургиялық суреттеуі мықты, аңғалдық пен намысшылдықты бойына жиған Есеннің сыртқы формасын кескіндеуден әрі аспаған. Т. Сағынтаевта ешқандай қобалжу, жақсы көру немесе жек көру эмоциясы жоқ, сыртқы өбектеу бар да ішкі сүйіспеншілік, шынайы ғашықтық тапшы, онда да декламация басым.

Жалпы Кебек пен Есен ролдеріндегі актерлерге трагедиялық қақтығыстың әлеуметтік негізін түйсіну кемшін жатыр. Батырлардың сөз тартысының туындау себебі ашылмай, олар спектакль басталған сәттен-ақ кейіпкер мінезі мен авторлық ой-идеяның нәтижесін беруге тырысады.

Шығармада батырлықты армандаған Жапалдың өзіндік орны бар. Жүрегі тап-таза, көңілі аппақ қойшы баланың қорқақтығы да жоқ емес. Бұл рольдегі аң-құстың даусын салуды меңгерген жас актер Елжан Тұрысов сахнада тынымсыз қозғалады. Бірақ кейіпкерінің жан дүниесін түйсіну үрдісі болмаған жерде бұл сыртқы түрлену процесіне ғана жауап бермек. Актер ізденісін осы деңгейде қалған деуге болады. Қуаныш Мамытқалиев та образды ашуға,

шапанын басына жауып, қыздың қылығын бейнелеу, мимикалық түрлену процесін шынайы дамытуға тырысқанымен сыртқы кескіннің ғана ойыны байқалып тұрды. Драмалық ситуациялардан өрбитін жүйелі қимыл-қозғалыс пен актердің ішкі қабылдауынан туындайтын балалық аңғалдық, Еңлікке жан ашу сезімдері шынайы үйлесе алмай жатыр.

Негізгі айтар ойын актерлік шынайы ойын арқылы жүзеге асыра алмағанмен Кеңгірбай бейнесі арқылы ұлт болашағын, ел тыныштығын көздеген режиссердің мақсаты айқын. Алайда Х. Әмір-Темірдің биді сахнаға жылатып шығару трактовкасын қабылдау қиын. Біріншіден – оның не үшін жылап жүргені белгісіз, ақталмаған, екіншіден – «кесек мінезді, айталы, феодалдық салт-дәстүрді қатты ұстаған, өз руларының арасында беделді, өмірі екі айтпайтын қаталдығымен аты шыққан» (Т. Жұртбай) биді жылату қай жағынан алып қарағанда да қисынсыз. Мұндай биге тағдырын тапсырып отырған бүтіндей бір рудың болашағы не болмақ?.. Қысқасы, ел тыныштығы үшін жақынын құрбан еткен Әнет бабасының жолын ұстанған Кеңгірбай – А. Бектемірдің қаталдығы мен Еңлік пен Кебекті ұстап беруге мәжбүрлігі бірін-бірі толықтыра алмады.

Еспембет роліндегі Ерлан Біләл мен Жалғас Толғанбайдың қатал бидің әлеуметтік болмысын түсінуден туындаған қисынды шешімдерін бірін-бірі толықтырған ойын деп айта аламыз. Екеуі де автор қолтаңбасындағы сомдалуы ерекше, ашу мен ызаны бетке ұстаған кекшіл бидің өткір кейпін бедерледі. Еспембет – Е. Біләл қызқанды, бар ашуын шапанының етегінен алардай қатулы, өшігіп алған. Актердің өз-өзіне сыймай, теңселген отырысы, осы күнге дейін жегідей жеген ой мен күйіністің жүйелі диалогта ақтарылуы әдемі келіскен. Қараменденің қатқыл сөзінен кейін ұзақ уақыт жерге қарап үнсіз қалған Е. Біләл кейіпкерін қаталдығына қоса адами түсініктің иесі ретінде таныған. Ал, Еспембет – Ж. Толғанбай барынша өктем, ашуға бой алдырған. Тәкаппар бидің тентектігін көрсетуге тырысқан актер ойынында сөз пластикасының иірімі оның әлеуметтік орнын танып түсінуден туындайды. Билер айтысында Еспембет – Ж. Толғанбай екпіндеп сөйлеп отыр, бұрынғы жерге қатысты өшпенділіктің де сызы жоқ емес. Оның үстіне жесірін алып қашқанмен, қайта-қайта жіберген елшілеріне Кеңгірбайдың жауап қатпауын басынғандық деп біледі. Жалпы актерде ізденіс бар, сөзі нық. Бірақ сөзді кектенген кейіппен бастап, қатты

ашуға тез бой алдырған Ж.Толғанбайға рулар арасындағы даудың өршу себебіне ішкі жауап, ішкі дайындық әлі де қажет.

Осы Еспембет пен Көбей арасындағы әлеуметтік, сонымен бірге моральдық дауға құрылған қақтығыс артының не боларын болжап сезгендей теңселіп, үлкен ой үстінде отырған бидің бірі – Қараменде. Бұларға түсіндірермін, түсінер деген қарт бидің арманы – ел тыныштығы, ұрпақтың жарқын болашағы. Рольдегі Саят Мерекеұлы кейіпкерінің сол арманын алға тартқан. Актер таразы басын теңестіре алмай отырған билерге тоқтауды Қараменденің ақылы мен парасатына лайықты жеткізеді. Оның қалт-құлт еткен жүрісі, төңірегіне бағдарлай, сынап қараған көзқарасы көрерменді сендіреді. «Қойындар, батыр өз кегін өзі алар болар!» дейді қазаққа қамқор болған Қараменде. Сахнада түрлі кейіпкермен, алуан мінезбен бетпелі келіп, әрбір образдың шынайылығы жолында үлкен жауапкершілік танытып жүрген С. Мерекеұлының шығармашылық ізденісі мен тәжірибесі осы тұста тағы бір көрінді.

Өкінішке орай, «пысық, тілі майда, Кеңгірбайдан кейінгі сөз түйінін ұстайтын шешен би» (Т. Жұртбай) Көбейді Бекжан Тұрыс ойынынан көре алмадық. Керісінше, бұл анықтамаға кейіпкер мінезіне тереңнен келген Бақтияр Қожаның орындаушылық шеберлігі сай шықты. Актер Көбейдің әлеуметтік ортасына, дәуір заңдылығын ұстану принципіне маңыздылық берген. Көбей – Б. Қожа әріден ойланп, ақылмен сөйлейді, тереңнен толғану бар. Актер шығарманың ең маңызды әрі шарықтау шегі саналатын «билер сотында» тартыстың өршімей, керісінше Найман жұртының бабын табуға барын салған. Батырды ұстап беруге бекінген Кеңгірбай мен оған қарсылық білдіргенмен қауқарсыз Қараменденің өзара кикілжің-ұрысында ортақ бітімді көздеген Көбей – Б. Қожа не істерін білмей теңселіп, тағат табар емес. Классиканы актерлердің жан-жақты ізденісіне, образды өз бойына сіңіру процесін дамытуға сұранып тұратын дүние десек, Б. Қожаның ойын үлгісі сондай шығармашылық үрдістен өткендігін байқатты.

Жалпы алғанда, актерлерде шынайы әрекеттің аздығы, сөздің астарын аша алмағандығы байқалып тұрды. Басты рольдердің жауапкершілігі жас актерлерге жүктелгенмен олардың орындаушылық шеберлігі, дауыстарының көрерменге жету деңгейінің төмендігі сын көтере алмады. Ұлттық классикалық

шығарманың сахналық жүгінің ауырлығы әрбір өнерпаздан үлкен талант пен ізденістің тереңдігін қажет етеді. Алайда шығармашылық ансамбльдің басым бөлігінің сол талаптан шыға алмағаны өкінішті.

Режиссер шығарманың кейбір тұстарын қысқартып (Еңліктің елімен қоштасуы, билер сахнасының ықшамдалуы), шағын әрі түсінікті қойылым түзген. Х.Әмір-Темір мен суретші Мұрат Сапаров кеңістікті ұтымды пайдаланып, сахнаны бал-бал тастармен әрлеген, бұлар оқиға барысында орындықтың да ролін атқарады. Екінші бөлімде (билер айтысында) тастардың орны өзгеріп, сахнада тұтас шырмалған, терең тамырлы бұтақтардың макет-суреті орын алған. Бұл бұтақтарда киіз үй керегелерінің де қызметі бар. Сондай-ақ, Кебек пен Еңлік паналаған үңгір өте әдемі көрінеді. Көгілдір-ақшыл түспен боялған макет пен жарық эффектісінің әсері романтикалық атмосфера түзген. Сахна төріндегі полотнода төбе, жоталардың кең даланы алып жатқан кескіні суреттеліпті. Дегенмен бұл декорациялық безендіруден гөрі сахналық сурет, жансыз иллюстрацияға жақын.

Соңғы уақытта сахналық әрлеудің оңай әдісін тауып алған театр суретшілері жанды реkvизит-бутафорияларды жасаудан гөрі тек осындай сурет салуды жаппай үрдіске айналдырғаны өкінішті. Театр өнерінің көркемдік талабы да, әрбір сахналық затқа, дүние-жиһазға жан бітірудің қиындығы да осы тұста байқалады. Және оның жауапкершілігі мен мәдени-эстетикалық тұрғыдан сұранысы үлкен. Ал, қазіргі уақытта оңай жолмен шектелу белең алып, мұндай әдіс-тәсіл қолданудың асқынып тұрғандығы жасарын емес. Мұндай жансыз суреттің көркем өнердің құндылығын кемітпесе арттырмайтынын әрбір шығармашылық адамы білмейді, сезбейді деу әсте жалған болар. Осы тұрғыдан ойлану қажет тәрізді.

Шығармадағы Абыз, Жапал, нәрестені автордың ұрпақ жалғастығын, оның жарқын да азат өмірін насихаттаушы биік тұлға ретінде танимыз. Ал, спектакльде бүгінгі ұрпаққа арғы тарихтың аманаты болып жеткен Абыздың: «Барары жоқ, байлау жоқ, Ерім қайтып күн көрер! Бәрінің де нәрің жоқ, Елім қайтып күн көрер?!» – деген ұран-сөзін режиссер қазақ ұлтының болашағына алаңдаушылығы ретінде жеткізген.

Қорыта айтқанда, М. Әуезовтің «Еңлік-Кебек» трагедиясы халқымызды үлкен ойға бастайтын көркемдік құндылығы жоғары туындылардың қатарында тұр.

Әдебиеттер

- 1 Қуандықов Қ. Тұңғыш ұлт театры. – Алматы: Жазушы, 1969. – 244 б.
- 2 Нұрғалиев Р. Айдын. Қазақ драматургиясының жанр жүйесі. – Алматы: Өнер, 1985. – 400 б.
- 3 Құндақбайұлы Б. Мұхтар Әуезов және театр. – Алматы: Ғылым, 1997. – 245 б.
- 4 Беков О. Бірінші белең. // Екпінді. – 1935. – 30 қаңтар.
- 5 Қазақ театрының тарихы. Екі томдық. – Алматы: Ғылым, 1975. – 1 т. – 396 б.
- 6 Тоқпанов А. Бүгінгі күнге дейін. – Алматы: Өнер, 1981. – 165 б.
- 7 Қазақ театрының тарихы. Екі томдық. – Алматы: Ғылым, 1978. – II т. – 429 б.
- 8 Тәжібаев Ә. Қазақ драматургиясының қалыптасуы мен дамуы. – Алматы: Жазушы, 1971. – 416 б.
- 9 Тоқпанов А. Іңкәр дүние. – Алматы: Жалын, 1991. – 196 б.
- 10 Сығай Ә. Талдықорған театры: іздену мен қалыптасу кезеңдері. – Алматы, 2005.

References

- 1 Қуандықов Қ. Тұңғыш ұлт театры. – Алматы: Zhazushy, 1969, – 244 b.
- 2 Нұрғалиев Р. Айдын. Қазақ драматургиясының жанр жүйесі. – Алматы: Өнер, 1985. – 400 b.
- 3 Құндақбайұлы Б. Мұхтар Әуезов және театр. – Алматы: Fylym, 1997, – 245 b.
- 4 Bekov O. Birinshi beleñ. // Ekpindi. 1935. 30 қаңтар.
- 5 Қазақ театрының тарихы. Екі томдық. – Алматы: Fylym, 1975. – 1 t. – 396 b.
- 6 Тоқпанов А. Бүгінгі күнге дейін. – Алматы: Өнер, 1981, 165 b.
- 7 Қазақ театрының тарихы. Екі томдық. – Алматы: Fylym, 1978. – II t. – 429 b.
- 8 Тәжібаев Ә. Қазақ драматургиясының қалыптасуы мен дамуы. – Алматы: Zhazushy, 1971. – 416 b.
- 9 Тоқпанов А. Іңкәр дүние. – Алматы: Zhalyn, 1991, – 196 b.
- 10 Сығай Ә. Талдықорған театры: izdenu men qalyptasu kezeñderi. – Алматы, 2005.

3-бөлім
САЯСАТТАНУ

Раздел 3
ПОЛИТОЛОГИЯ

Section 3
POLITICAL SCIENCE

Абдигалиева Г.К.,
Кошигулова К.И.

**Взаимодействие правовой
и политической культур
студенческой молодежи**

В статье рассмотрено взаимодействие правовой и политической культур студенческой молодежи, выявлены факторы, влияющие на эту взаимосвязь. Рассмотрены научные подходы к трактовке правовой культуры, в том числе антропологический, социологический, философский. Политическая культура молодежи тесно связана с правовой культурой общества. Основными факторами формирования политических ценностей студенческой молодежи являются электронные СМИ, семья и институты образования. Определены критерии и уровень формирования политико-правовой культуры. Установлено, что процесс развития политической и правовой культур студентов осуществляется на основе единства с обучением и воспитанием, сделаны выводы, что казахстанская молодежь отличается различной степенью развития политической и правовой культур.

Ключевые слова: правовая культура, политическая культура, студенческая молодежь, формирование политической и правовой культуры, политическая активность, правовой нигилизм.

Abdigaliyeva G.K.,
Kochshigulova K.I.

**Interaction of student's legal and
political culture**

The article considers the interaction of student's legal and political culture, identified factors affecting this relationship. Author considered scientific approaches to the interpretation of legal culture, including anthropological, sociological and philosophical. The political culture of young people is closely related to the legal culture of society. The main factors of student's political values formation are the electronic media, family and education institutions.

In addition, article determines the formation level and criteria of political and legal culture. Author determined that the development process of political and legal culture of students is carried out on the basis of unity with training and education, and concluded that Kazakhstan's youth differ on varying degrees of political and legal culture.

Key words: legal culture, political culture, students, the formation of political and legal culture, political activism, legal nihilism.

Абдигалиева Г.К.,
Кошигулова К.И.

**Студент жастардың құқықтық
және саяси мәдениетінің өзара
қатынасы**

Мақалада студент жастардың құқықтық және саяси мәдениетінің арақатынасы қарастырылған, осы арақатынасқа әсер ететін факторлар айқындалған.

Саяси-құқықтық мәдениет критерийлері мен деңгейі анықталған. Құқықтық мәдениетті сипаттаудағы ғылыми әдістер, оның ішіндегі антропологиялық, социологиялық, философиялық әдістер қарастырылды. Жастардың саяси мәдениеті қоғамның құқықтық мәдениетімен тығыз байланысты. Студент жастардың саяси құндылықтарын қалыптастырудағы негізгі факторлар электронды БАҚ, отбасы және білім институты болып табылады. Студент жастардың саяси-мәдениетінің даму үдерісі тәрбие мен білім берудің қатар жүруінің негізінде жүзеге асырылатындығы анықталды, сонымен қатар, Қазақстан жастарының саяси және құқықтық мәдениеті әр деңгейде дамығандығы туралы қорытынды жасалды.

Түйін сөздер: құқықтық мәдениет, саяси мәдениет, студент жастар, саяси және құқықтық мәдениетті қалыптастыру, саяси белсенділік, құқықтық нигилизм.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРАВОВОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУР СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

В Послании Президента РК Н.А. Назарбаева «Казахстанский путь-2050: единая цель, единые интересы, единое будущее» отмечено: «При движении в 30 развитых стран мира нам необходима атмосфера честной конкуренции, справедливости, верховенства закона и высокой правовой культуры» [1]. Правовая культура в Казахстане служит каналом взаимодействия личности, общества и государства, оказывает существенное влияние на функционирование политико-правовой системы государства и гражданского общества в целом.

Взаимодействие политической и правовой культур определяется многими факторами. Во-первых, тем, что политическая система общества функционирует на основе политических, правовых и иных социальных норм. Следовательно, эффективность реализации таких норм зависит от уровня политического и правового сознания, культуры, субъектов политической жизни. Во-вторых, взаимодействие рассматриваемых видов культуры определяется и тем, что основные положительные цели политики и права достигаются посредством правомерных действий индивидов и организаций, их умения использовать свои права в этих областях отношений. Таким образом, политическая и правовая культуры субъектов политической жизни во многом определяют их жизнеспособность, активность в политической и правовой сферах общества и функционировании политической системы. Правовая культура выступает в качестве интегральной характеристики правового развития общества и составляющих его социальных, этнических, конфессиональных групп, слоев, общностей и входящих в них индивидов. Правовой культуре общества должны соответствовать как законодательство (иначе оно окажется неэффективным), так и поведение, деятельность должностных лиц, учреждений и граждан (в противном случае они получают негативную общественную оценку). В свою очередь, правовая культура в немалой степени определяется самой правовой системой, практикой функционирования всех отраслей и норм права, правовых учреждений.

В настоящее время существует несколько научных подходов к трактовке правовой культуры, и в их числе антропологический, социологический, философский. Наиболее плодотворным из них является антропологический, или деятельностный

подход, согласно которому правовая культура есть процесс и результат творчества человека в сфере права, характеризующийся созданием и утверждением правовых ценностей. Правовая культура не имеет собственной предметности, а представляет собой один из аспектов общечеловеческой культуры, воплотившейся в праве и юридической практике.

В западной литературе проблемы правовой культуры занимают важное место в дискуссиях ученых. Идея правовой культуры предполагает, что закон следует рассматривать как отражение общей культуры общества. Концепции правовой культуры включают в себе гораздо больше, чем это принято в профессиональной юридической сфере. Они относятся к более общему уровню развития общества, которые широко разделяют те, кто населяет конкретную правовую среду, например, конкретного региона, нации или группы государств. Правовая культура является более фундаментальной, это своего рода линза, через которую должны восприниматься все аспекты права. Западные исследователи акцентируют внимание на анализ влияния социальных сил на правовую систему и, как правило и порядки, обнародованные этой правовой системой, влияют на социальное поведение. Доктор Фридман исследует отношения между классовой структурой и работой правовых систем в свете существующей литературы и анализирует влияние культурных элементов, содержащихся в правовой системе. В комплексном анализе концепции правовой культуры автор дает новый подход к развитию правовых норм и типов правовых систем, которые преобладают в демократическом обществе [2].

Политическая культура молодежи тесно связана с правовой культурой общества. Основными факторами формирования политических ценностей студенческой молодежи являются электронные СМИ, семья и институты образования. При этом СМИ и институты образования во многом проводят государственную политику, то есть государство мы также можем выделять как весомый фактор формирования политических ценностей. Важную роль в данном процессе играют традиции политической культуры, которые воспроизводятся через институты семьи и, в определенной степени, через систему образования. Противостоят им процессы глобализации и демократизации, институциональных изменений. Появление новых институтов (выборы, институты представительной власти, гражданское общество и т.д.) и практик полити-

ческого поведения также оказывает влияние на формирование политических ценностей студенческой молодежи. Правовая культура студента имеет различный уровень формирования и критерии. С сущностной точки зрения критерии можно классифицировать на когнитивный, аксиологический, эмоционально-мотивационный, деятельностно-регулятивный. Когнитивный отражает степень усвоения важнейших правовых знаний, умение анализировать и обобщать материал, давать оценку фактам и явлениям в правовой сфере. Аксиологический критерий – это суждения и характеристики о политических, правовых и гражданских ценностях, правовая идентификация. Эмоционально-мотивационный критерий отражает эмоционально-чувственное восприятие и проявление личности по отношению к правовым нормам, фактам, явлениям, мотивацию правового поведения. Деятельностно-регулятивный критерий отражает отношение к действительности, умение ориентировать свое поведение на определенные правовые нормы и ценности, ответственно относиться к общественно-политической деятельности.

Студенческая молодежь – будущие профессионалы, которые имеют активную гражданскую позицию, обладают умением компетентно оценивать общественно-политические события и процессы, происходящие в стране, поэтому молодое поколение должно иметь высокий уровень политической культуры, представляющей собой один из базисных компонентов построения современного гражданского общества, так как от направленности сознания и поведения современной молодежи зависит политическое будущее страны. Именно в период обучения в вузе идет овладение профессиональными навыками и умениями, а также формирование мировоззренческой позиции индивида, политического сознания и политической культуры в целом.

Формирование политической культуры молодежи – это целенаправленный процесс обучения и воспитания, включая освоение социального опыта, произведенного человечеством, развитие соответствующего нормам современного демократического общества сознания и подготовку к адекватной реальности конвенционального поведения. Можно выделить два основных типа интереса к политической жизни среди студентов: эпизодически-ситуационный интерес политикой, что присуще подавляющему большинству студентов, и постоянно действующий интерес, который проявляется лишь

у незначительной части студентов (постоянно интересуются и участвуют в политической жизни страны). Политические ориентации и оценки большинства студентов строятся на эмоциональной основе, а не рационально, осознанно, и характеризуются непостоянством и неустойчивостью. Политические предпочтения, ценности, навыки, поведение молодого поколения, как правило, отличаются от политической культуры старшего поколения. Молодежь более мобильна, легко приспосабливается к меняющимся условиям, на ней не лежит идеологический груз, который характерен для людей старшего возраста. Но вместе с тем нельзя забывать, что политические расхождения различных возрастных групп часто весьма относительны.

Высшая школа играет важную роль в формировании политической культуры молодежи. Процесс развития политической культуры будущих специалистов осуществляется на основе единства с обучением и воспитанием. Направлениями развития политической культуры студентов являются: формирование интереса к политике, политических знаний; содействие усвоению демократических норм, ценностей; создание условий для получения знаний о политических традициях, истории страны; воспитание неравнодушия, ответственности, других нравственных качеств; осознание политических свобод как неотъемлемых прав человека; понимание глобальных проблем человечества; воспитание у молодежи потребности участвовать в общественно-политической жизни. Таким образом, реформирование политической, правовой и духовно-культурной сфер создаст основу для формирования в РК современной политической и правовой культур. Современное казахстанское студенчество представляет собой поколение, выросшее в условиях изменившихся социально-экономических отношений, что не могло не отразиться на ценностных ориентациях молодежи. Становлению нравственно-правовой социализации студенчества способствуют молодежные объединения и организации. В последние годы наметилась тенденция к заметному росту политической активности студенчества в связи с возрастающей потребностью молодежи к участию в общественно-политической жизни страны. Однако есть достаточное число молодых людей, которые слабо ориентируются в политике и не проявляют к ней интереса. Молодежь как социальная группа обладает специфическими характеристиками, поведенческими особенностями. Рассматривая личностный потенциал

молодежи через усвоение правовой культуры и применение ее в практической деятельности, необходимо учитывать эти особенности. Студенческая молодежь – особая социальная группа, объединенная общим видом деятельности – учебной. Вместе с тем, эта группа молодежи является наиболее прогрессивной в интеллектуальном, ценностно-мировоззренческом отношении, что обуславливает повышенные требования к ее умению самореализоваться. Хотя изучение студенческой молодежи как специфической социальной группы дает основания сделать выводы об уровне сформированности правовой культуры в молодежной среде в целом, поскольку студенческая молодежь выступает в определенной степени авангардом общественного сознания в среде молодежи. Пути совершенствования правовой культуры молодежи, таким образом, имеют своей основой правовое просвещение с целью нейтрализации негативного восприятия правовой реальности. Кроме того, важным фактором здесь является уровень доверия к правовым институтам общества, который, согласно данным исследований, также крайне низок. Между тем, развитие гражданского общества немислимо без повышения уровня доверия в правовом поле, легитимации субъектов правового поля, и, в этой связи, вопрос о путях повышения правовой культуры молодежи как фактора развития ее личностного потенциала имеет вполне конкретное значение. Правовая культура молодого человека – духовный феномен, система правовых знаний, норм, ценностей, отражающая восприятие правовой реальности в сознании людей и осуществляющая социальную функцию взаимодействия личности и общества в правовом поле. Правовая культура личности и общества является проекцией функционирования института права и характеризует уровень развития правового поля в гражданском обществе. Структура правовой культуры личности состоит из таких составляющих, как правовые знания; правовые ценности и нормы, обеспечивающие выбор средств для достижения поставленных целей; правовое поведение (правовые практики) и правовые отношения (взаимоотношения индивидов в правовом поле). Современная студенческая молодежь является конкретным носителем правовой культуры. Молодежь может ответственно выполнять свои социально-правовые функции или не очень, от этого зависит оценка уровня развития правовой культуры и правовой зрелости в целом. Уровень развития правовой культуры студенческой молодежи определяется:

– уровнем общего образования (высокий его уровень, помимо того, что оказывает непосредственное влияние на формирование более адекватных социально-правовых представлений и убеждений, является своеобразной базой, которая делает возможным быстро поднять уровень правовой компетентности, поскольку последняя есть также специфическое проявление общей культуры в правовой сфере);

– уровнем знаний о законе и правовой системе общества и потребностью в получении широкого спектра общественно значимой информации;

– участием в непосредственной социально-правовой деятельности;

– идеалами (ценностями) и целями социальной деятельности, их формальным и содержательным выражением.

В системе факторов, влияющих на развитие личностного потенциала современной молодежи, выделяются: экономические – экономика и ее составляющие; политические – политическое устройство государства, политическая культура; идеологические – идеология, методы идеологического воздействия; правовые – правовые механизмы развития общества и государства, правовая культура; духовные – нравственные ориентиры общества, нормы и ценности, мировоззрение, общечеловеческая и национальная культура; социальные – степень открытости общества, каналы мобильности, социально-статусная система; институциональные – уровень развития социальных институтов (система образования, семья, институты экономики, политики, права, религия, СМИ). Правовая культура современной студенческой молодежи выступает фактором развития ее личностного потенциала, поскольку посредством реализации правового сознания, правовых отношений и правовых практик личность формируется, растет ее общий культурный уровень.

Правовая культура молодежи не есть прямая проекция или миниатюрный вариант правовой культуры общества. Правовая культура личности является относительно самостоятельным образованием, которое складывается в результате взаимодействия различных специфических социальных и психических регуляторов. Личные потребности и интересы, социальное положение, практикуемые индивидом стереотипы правовой деятельности, конкретные черты воспитания, образования, особенности мировосприятия, исповедуемая религия, самооценка, индивидуальные психофизиологические параметры – таков

неполный перечень тех моментов в целостной жизни индивида, под совокупным влиянием которых и складывается его правовая культура.

К слагаемым правовой культуры личности относятся: 1) уверенность в том, что только свобода всех людей в обществе есть одна из надежных гарантий свободы каждого; 2) уважение достоинства других лиц, выступающих в качестве равных участников правового общения; 3) чувство личной ответственности за свои поступки и внутреннее убеждение в важности исполнения человеком лежащих на нем обязанностей; 4) уважение к закону; 5) вера, что соблюдение принятых человеком обязательств есть элементарное условие нормального сосуществования людей в рамках общества. В рамках единой правовой культуры общества уровень зрелости правовой культуры отдельной личности различен. Этот уровень зависит от многих факторов, например, от того, насколько точно осознает и усваивает индивид принципы действующего в обществе права; от степени информированности индивида о нормах, процедурах, институтах, опосредствующих реализацию (защиту, восстановление) права; от внутреннего (ценностного) отношения индивида (позитивного или негативного) к существующим правовым нормам, процедурам и институтам.

Таким образом, на основе исследований политико-правовой культуры студенческой молодежи можно выявить, что «студенты как субъекты социально-политических отношений способны:

– осознавать свои социальные интересы и потребности;

– соизмерять свои интересы и потребности с групповыми интересами той или иной социальной общности;

– анализировать ситуацию в городе, регионе и т.д., актуализировать и решать проблемы собственной жизни, осуществлять поиск собственных проблем и поля деятельности для приложения собственных сил, оценивать свои возможности в решении увиденных проблем, а также результаты своей деятельности;

– включаться в социально-политические отношения на основе признания неотъемлемых гражданских прав и свобод каждого человека, законных путей для достижения личных и групповых целей, гармонизации личных и общественных отношений;

– взаимодействовать с различными социальными агентами и институтами местного и региональных уровней» [3, с. 117].

Правовая культура молодежи, будучи компонентом правовой культуры общества и зависимой от нее величиной, отражает степень и характер ее прогрессивного развития, так или иначе обеспечивающего социализацию личности и правомерную деятельность индивида. Эта деятельность способна соответствовать прогрессивным достижениям общества и его культуры в сфере права, благодаря чему происходит постоянное правовое обогащение как самой личности, так и общества. Безусловно, цивилизованная правовая культура личности обеспечивает стабильность прогресса общества. Она близко приемыкает к образованности человека, имеет общие черты и отличительные свойства применительно к правосознанию личности, зависит от правового воспитания.

Правовая культура так же, как и политическая культура, является неременным элементом демократии. Без них демократия может превратиться в анархию. А это чревато пагубными последствиями для общества и государства, в том числе и для всего мирового правопорядка. Произвол и бесправие приводят к массовым нарушениям прав и свобод личности, к отрицанию самой необходимости и ценности права. Высокий уровень правовой культуры является необходимым условием (фактором) формирования правового государства. Особенно актуальной эта проблема является для отечественного права и государства. Поэтому воспитание правовой культуры граждан – важнейшее условие стабильности и правопорядка в обществе.

Правовая культура общества в современном интегрированном мире часто уже не определяется территориальными границами одного государства. Идет процесс интернационализации и взаимообогащения различных культурных ценностей. В таком взаимном сближении национальных культур состоит процесс формирования единой субкультуры с позиции общечеловеческих ценностей. Кроме того, мировое сообщество уже осознало необходимость выработки общечивилизационных, общечеловеческих начал и принципов деятельности в межгосударственных отношениях, которые закрепляются в важнейших нормативно-правовых актах международного характера. Особенно заметно этот процесс идет в рамках Европейского сообщества, где выработаны единые принципы согласования национальных правовых институтов, создано единое правовое поле, в рамках которого обеспечиваются основные права и свободы личности (Европейская конвенция о защите прав человека и

основных свобод). В Европейской Конвенции о защите прав человека устанавливается, что «каждый человек имеет право на свободу выражения своего мнения. Это право включает свободу придерживаться своего мнения, получать и распространять информацию и идеи без вмешательства государственных органов и независимо от государственных границ».

Как показывают исследования, казахстанская молодежь отличается различной степенью развития политической и правовой культур. Нельзя сказать, что молодежь не интересуется политикой, происходящими политико-правовыми процессами в стране. Интерес молодежи к политике носит информационный и избирательный характер. Избирательный характер политической заинтересованности студенческой молодежи проявляется до тех пор, пока они не касаются их основных интересов. Можно выделить две ориентации молодежи в плане политической активности: более активная, характеризующаяся политической и общественной деятельностью, и более слабая, которую отличают лишь разговоры о политике. Интересуются политикой 60,3% молодых людей, в основном из СМИ, активно участвуют в интернет-форумах. Активно в таких обсуждениях участвуют 21,4% молодых людей, большая часть – иногда – 65,9% [3, с. 97]. Опрос показал, что доля молодых казахстанцев, активно интересующихся политикой, достаточно высока – 21,8%, доля молодежи, которая интересуется «факультативно» (время от времени) – 53,7%, не интересуются вовсе – 19,8% и затруднились ответить – 4,7%.

Молодежь готова принимать участие в общественно-политическом процессе, а также реализовывать свои карьерные амбиции, но скептически оценивает возможности влияния на выработку молодежной политики – как со стороны существующих сегодня молодежных общественно-политических движений, так и со стороны каждого молодого человека лично. В Республике Казахстан достаточно много молодежных объединений, в основном в студенческой среде. Статистика показывает, что численность молодежных организаций гг. Астана, Алматы и областей равняется 1043. Но интересом и широкой поддержкой молодежи они не пользуются. Как показывает опрос, поддержку молодежному движению «Болашак» выразили 12,2% респондентов, «Жас Отану» – 8,1%, Альянсу студентов Казахстана – 5,8%. [4, с. 65]. Следовательно, есть определенное пассивное отношение со стороны молодежи к этим организациям, но и деятель-

ность этих организаций вызывает определенные вопросы.

Формирование политической и правовой культуры молодежи – сложный процесс, на который оказывают влияние многие факторы, и прежде всего изменения, которые происходят в политической и правовой жизни нашего общества. Чем выше правовая и политическая культуры молодого человека, тем активно и сознательно он участвует в жизни своей страны, тем выше его включенность в политическую жизнь общества.

Политическая и правовая культура необходимо формируется практически вместе, потому что разработка государством законов и других правовых норм и их претворение определяется политической сущностью его деятельности. Поэтому правовая культура отражает политическую культуру в свойственной ей степени. В гражданском праве отражаются взаимоотношения государства с гражданами, их права и обязанности, политическая деятельность в вопросах, касающихся их места и роли в жизни общества. Смысл этого состоит в том, что вопросы правового содержания политизируются в сознании молодежи, способствуют росту политической и правовой культуры. В свою очередь

вопросы с содержанием политической культуры играют важную роль в формировании и развитии правовой культуры. Из этого можно сделать вывод, что развитие у молодежи правовой и политической культур, которые развиваются по условиям глобального мира, соприкасается с отрицательными и положительными сторонами, приводит к разрушению системы национального образования, что в дальнейшем может привести к правовому или политическому нигилизму. Учитывая отрицательное воздействие «массовой культуры» в процессе формирования правовой и политической культур, очень важно воспитать молодежь в качестве зрелой личности, стойкой к любым угрозам и способной бороться с ними.

Итак, справедливо говорить о политической и правовой культурах студенческой молодежи как о своеобразном барометре состояния общества, его настроений и перспектив развития. Следовательно, важно учитывать особенности политической и правовой культур студенчества с целью прогнозирования реакции молодого поколения на события, происходящие в политической жизни государства и общества в целом, где высокий уровень политической культуры является залогом стабильности, развития демократии и гражданского общества в нашей стране.

Литература

- 1 Назарбаев Н.А. «Казахстанский путь-2050: единая цель, единые интересы, единое будущее». Послание народу Казахстана // Казахстанская правда, 18.01.2014.
- 2 Lawrence M. Friedman. The Legal System: A Social Science Perspective. Russell Sage Foundation, 1975.
- 3 Ахметова А.И. Особенности политической социализации молодежи в условиях вуза // Известия НАН РК, Серия общественных наук, 2011. – №2. – С. 114-118.
- 4 Социальная активность молодежи Казахстана в современных социально-политических реалиях: Коллективная монография / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 168 с.
- 5 Ибраева А.С. Правовая культура: проблемы теории и практики. – Алматы, Жеті Жарғы, 2002.
- 6 Ешпанова Д.Д., Нысанбаев А.Н. Социальный портрет молодежи в современном Казахстане // Социологические исследования. – М., 2004. – №12. – С. 89-98.
- 7 Молодежь Казахстана: положение, тенденции, перспективы: аналитический доклад / Министерство образования и науки Республики Казахстан. – Астана, 2006. – 56 с.
- 8 Зайниева Л.Ю. Государственная молодежная политика: Казахстан в контексте мирового опыта. – Алматы: Дайк-пресс, 2006.
- 9 Проблемы молодежи: прошлое, настоящее, будущее: Сборник статей под ред. А.Н. Трофимова. – Астана, 2009. – 210 с.
- 10 Сарсенбаев А.С. Казахстанская молодежь на рубеже веков // Спектр развития – 2002. – № 4 (14). – 105 с.
- 11 Тесленко А.Н., Калетаев Д.А. Научные основы социализации казахстанской молодежи. – Астана, 2002. – 64 с.
- 12 Шойкин Г. Политическое поведение казахстанской молодежи. – Алматы: «Өлке», 2006. – 176 с.

References

- 1 Nazarbaev N.A. «Kazhastanskij put’-2050: edinaja cel’, edinye interesy, edinoe budushhee». Poslanie narodu Kazahstana // Kazhastanskaja pravda, 18.01.2014.
- 2 Lawrence M. Friedman. The Legal System: A Social Science Perspective. Russell Sage Foundation, 1975.

- 3 Ahmetova A.I. Osobnosti politicheskoy socializacii molodezhi v usloviyah vuza // Izvestija NAN RK, Serija obshhestvennyh nauk, 2011. – №2. – S. 114-118.
- 4 Social'naja aktivnost' molodezhi Kazahstana v sovremennyh social'no-politicheskikh realijah. Kollektivnaja monografija / Pod obshh. red. Z.K. Shaukenovoj. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2014. – 168 s.
- 5 Ibraeva A.S. Pravovaja kul'tura: problemy teorii i praktiki. – Almaty, Zheti Zharry, 2002.
- 6 Eshpanova D.D., Nysanbaev A.N. Social'nyj portret molodezhi v sovremennom Kazahstane // Sociologicheskie issledovanija. – M., 2004. – №12. – S. 89-98.
- 7 Molodezh' Kazahstana: polozhenie, tendencii, perspektivy: analiticheskij doklad / Ministerstvo obrazovanija i nauki Respubliki Kazahstan. – Astana, 2006. – 56 s.
- 8 Zajnieva L.Ju. Gosudarstvennaja molodezhnaja politika: Kazahstan v kontekste mirovogo opyta. – Almaty: Dajk-press, 2006.
- 9 Problemy molodezhi: proshloe, nastojashhee, budushhee / Sbornik statej pod red. Trofimova A.N. – Astana, 2009. – 210 s.
- 10 Sarsenbaev A.S. Kazahstanskaja molodjozh' na rubezhe vekov // Spektr razvitija – 2002. – № 4 (14). – 105 s.
- 11 Teslenko A.N., Kaletaev D.A. Nauchnye osnovy socializacii kazahstanskoj molodezhi. – Astana, 2002. – 64 s.
- 12 Shojkin G. Politicheskoe povedenie kazahstanskoj molodezhi. – Almaty, «Elke», 2006. – 176 s.

Sengirbay M.
**Roots of religious radicalism in
Central Asia**

The radicalism in Central Asia has both domestic and external characteristics. This article analyzes all the factors that led the radicalism to flourish in the region after the collapse of the Soviet Union. The main conclusion of this article is that the phenomenon of radicalization in Central Asia is a combination of classical social movement theory elements and other political, geopolitical, historical, societal factors that are unique only in this region and in this period of history.

Key words: Central Asia, radicalization, religious radicalism, Islam, terrorism, Hizb-ut-tahrir.

Сенгірбай М.
**Орталық Азиядағы діни
радикализмнің тамырлары**

Орталық Азиядағы радикализмнің ішкі және сыртқы белгілері бар. Мақалада Кенес одағы ыдырағалы бері аймақтағы радикализмнің күш алуына әсер еткен факторлар талданады. Еңбектің басты түйіні: Орталық Азиядағы радикализм – классикалық әлеуметтік қозғалыс теориясы элементтері мен басқа да саяси, геосаяси, тарихи және әлеуметтік факторлардың дәл осы аймақта, тарихтың дәл осы кезеңінде тоғысуынан қалыптасқан құбылыс.

Түйін сөздер: Орталық Азия, радикалдану, діни радикализм, Ислам, терроризм, Хизб-ут-тахир.

Сенгірбай М.
**Корни религиозного
радикализма
в Центральной Азии**

Радикализм в Центральной Азии имеет внутренние и внешние признаки. В статье анализируются основные факторы, способствовавшие развитию религиозного радикализма в регионе. Главный вывод работы состоит в том, что радикализм в Центральной Азии – это феномен, в котором элементы классической теории социального движения и другие политические, геополитические, исторические и социальные факторы сходятся именно в этом регионе и в этом периоде истории.

Ключевые слова: Центральная Азия, радикализация, религиозный радикализм, Ислам, терроризм, Хизб-ут-тахир.

ROOTS OF RELIGIOUS RADICALISM IN CENTRAL ASIA

Introduction

The considerable research shows that the Central Asia is potentially the axis of the radical ideas and global terrorism. Over the quarter century period of independence the former Soviet countries have experienced religious-based civil war (Tajikistan), violent ethnic conflicts (Kyrgyzstan, Uzbekistan), two revolutions (Kyrgyzstan), a series of assassinations of the high-ranking officials (Uzbekistan, Turkmenistan), hundreds of terrorist acts (all five republics), involving local and foreign insurgents. The terrorists are members of homegrown or foreign radical extremist groups, and they use a wide variety of tactics, such as kidnapping people, suicide bombing, attacking security or government offices, etc. The magnitude, intensity and content of radicalism have been expanding across the region since the collapse of the Soviet Union. Some people argue that Central Asia, historically part of the Islamic civilization, never in its history knew this type of violence and hatred, and the radical ideas are being imported into the region. While the other scholars argue, that radicalism is a local phenomenon, and based on the social, political and economic circumstances of these countries. This essay will weight two different positions on the root causes of radicalization in Central Asia and will look for exceptional reasons unique to this region that made it prone to radicalization.

Mail part

The shootings and bombings of Islamist groups and subsequent arrests of their activists are widespread across the region and a number of locals joining the terrorist groups in Syria had been rapidly rising. The shock of the first terrorist attacks in western, southern and central parts of Kazakhstan occurred in 2011 are still fresh in people's mind [1]. Different estimates show that 1,000 to 4,000 people from five Central Asian countries have been fighting alongside ISIS terrorist group in the territory of Syria and Iraq. The governments of former Soviet republics with the Muslim majority populations have been expressing concerns over the radicalization of its citizens and «importing» of the ideology of violence upon their return from the battlefields.

The Soviet Union's initial oppression of religion until the 1940s and the subsequent attempt to create «communist» Islam, which lasted till the *perestroika* didn't give any results [2]. Even during the Brezhnev time the residents of Central Asia covertly travelled to Pakistan and Arab countries to learn the «other» or «purer» Islam from outsiders, and they often brought radical ideas of Mawdidi and Qutb to the region [3, 626], [4, 42]. By the time of disintegration of the Soviet Union, the young people of the region were keen to seek better ideals and meaning of life. The secular and conformist older generation had lost its credibility and clout, while the «communist clergy» was no longer capable of meeting the expectations and increasing interest of people in the religion [5, 23], [6, 20]. The independence was the chance for them to reestablish a blurred identity of the nation, and Islam was a crucial part of the ethnic and national self-consciousness of the indigenous people of Central Asia [7, 177]. Gunn having cited Laitin, characterized this period as «the phase of «identity formation» in the region [8, 392]. Therefore, the ideological encroachment of Saudi Arabians in the region after its emancipation from the USSR was embraced by the people. The religious literature of different content poured the Central Asia from Arab countries and Saudi Arabia provided generous financial support to the region presenting scholarships and constructing mosques throughout the region [9, 263], [10, 171], [8, 401]. Consequently, the Central Asian Spiritual Muslim Governance displayed the books of al-Wahhab and Qutb in the shelves of its library, and they were disseminated among the students in Tashkent and elsewhere in Ferghana Valley [4, 42].

Apart from a small group of Shiah residing in Tajikistan, the majority of Central Asian Muslims are followers of moderate Hanafi *madhhab* of Sunni Islam; therefore the radical ideas of Wahhabists were uncommon for them [6, 20]. Hanafi is an apolitical movement which advocates the division of religion and state. This contradicts the ideas of radical Islamists [10, 175]. The clergy in the region even accepted the Soviet rule and withstood the repressions and marginalization [11, 330]. Notwithstanding this the fundamentalism made a great success in a short period of time. The radicals had filled the ideological and political void, suggesting answers to the questions of bewildered people. «Islamist groups offer straightforward, appealing answers to today's moral choices, attractive for young people,» Matveeva concludes [5, 23]. The Islamic Movement of Uzbekistan, the most vocal homegrown radical group in Central Asia had been established in 1990,

while Hizb ut-Tahrir, the fundamentalist group created in 1953 in Jerusalem was encroaching into the community in middle 1990s [9, 264], [3, 626]. The local governments were unable to assess the threat from rapidly expanding influence of the radical groups and did nothing to prevent it neither from ideological, no from security perspectives [3, 626]. The political establishments of Central Asian states have neglected the ethnically and culturally mingled Ferghana Valley [12, 2]. Although the state borders of all Central Asian countries were porous, they were late with military reforms and border security measures. Only the invasion of terrorists into the Batken region of Kyrgyzstan in 1999 forced them to act [3, 628]. Similarly, the government of Kazakhstan has acknowledged its slowness in the ideological sphere and just in recent years launched websites aimed at disseminating the ideas of «official» Islam [13, 640].

Furthermore, the ethnic boundaries in Central Asia don't coincide with the national borders, and all the five countries have historical territorial claims to each other. According to Pipes the Soviet rulers have intentionally created distinct nationalities in order to weaken the unity of Turkic tribes and «because of their fear of pan-Islamism and *pan-Turanianism*» [14, 307]¹. Also, there is a tense relationship among Central Asian nations over the scarce water and energy resources. Kyrgyzstan has experienced two bloody conflicts between Kyrgyz and Uzbek residents since 1990s, while the minor clashes between Kazakhs and Uzbeks occasionally happen at the Uzbek-Kazakh border. Tajikistan and Uzbekistan have disputes over water recourses and their relationship was deteriorated by the Tajik civil war of 1992-1997.

The overall success of the foreign radical groups is explained by the tactics that they employed in Central Asia. Karagiannis points out that by 1980s mosques in Central Asia played a role of socializing hub, where people found answers to all their routine questions [9, 262]. Adapting their rhetoric to the mentality of local people, Wahhabists and other fundamentalists promoted the idea of «internal» or «mild» jihad, which was closer to the worldview of Central Asian residents [15, 82]. Collins asserts, «HT [Hizb ut-Tahrir] in Central Asia has adeptly exploited the internal, spiritual, and defensive interpretation of jihad that historically prevails in

¹ Turanianism is an idea of uniting all Turkic nations in Central Asia and to politically tie them with Turkish people, which was suggested by the nationalist groups of Ottoman Empire at the beginning of 20th century.

the region, whereas in the Middle East its message is more violent» [15, 82]. With no social or political slogans in their immediate agenda the Islamist movements tried to fill the gap in the psychological necessities of people in their quest for God [9, 266], [7, 177].

Heathershaw and Montgomery contend that the autocratic regimes of all five republics of the region were using «radicalism» as the witch-hunting tool to silence the democratic opposition [16, 12]. The governments applied twofold policy with regard to radicals. Firstly, they outlawed all the «parallel» Islamic movements, forcing them to go underground and further radicalize [5]. Gunn aptly makes parallels between the methods of Soviet authorities and the establishments of the new independent countries in tackling the (non-)religious freethinkers [8, 403]. Unsurprisingly, almost all of the Central Asian leaders were at least members of the Communist Party of Soviet Union (two of them are former heads of the branches) in their respective republics, and promoted atheism, but now they use «Wahhabi» «...to threaten and undermine all Muslim believers» [8, 403]. McGlinchey points out the example of autocratic regimes in the Middle East, Northern Africa and Southeast Asia where «political Islam as first conceived in the 1950s was a response to the «nationalist and chauvinistic ideologies...» [17, 555]. The fact that the religious movements are active in more repressive Uzbekistan than in more democratic Kyrgyzstan says that if the oppositional religious groups have voice in parliament, they could have tried to persuade the government to make appropriate reforms [17, 555]. The politically isolated and frustrated people had no choice other than joining the Islamist groups [12, 1]. It halted the democratic emulation between secularism and religion [7, 174]. Lipovsky holds a similar view, saying that ascendancy from Afghan and Iranian fundamentalists was not the cause, but the long-lasting persecution of Islam paved the way to radicalization [6, 12].

Secondly, the governments used the «terrorist» label against the political opposition, who had nothing to do with religion, but tried to challenge the uncontrolled rule of the autocratic leaders. For instance, Uzbekistani court had sentenced Muhammad Salih, the head of the nationalist and non-religious Erk party in exile to 15 years imprisonment in absentia for terrorism.

Consequently, series of terrorist acts shocked Uzbekistan in 2004 and it was followed by the tragic riot in the eastern city of Andijan in May 2005. In both cases president Karimov blamed Huzb ut-

Tahrir and other Islamist groups for masterminding and ideologically encouraging the people. Yet no substantial prove of these statements was provided [9, 265]. There are speculations that the local governments have been orchestrating terrorist acts in order to frighten the whole society, especially those who endanger the existence of autocratic regimes, by the ghost of «radicals». Falkenberg has provided the statement of Craig Murray, who served as British Ambassador to Uzbekistan in 2002-2004, who said that the terrorist acts in Tashkent in 2004 were staged by the Uzbek security forces [18, 376].

Most of the scholars indicate the instability and turmoil that agitated the Central Asian region after 2001 as the direct consequence of the double-faced foreign policy of the United States, and the shameful side-effect of the «war on terror» campaign, which was globally launched after the 9/11 [4], [10]. The US President George Bush's televised address on 20 September 2001 was the turning point, where he declared the Islamic Movement of Uzbekistan the companion of Osama bin Laden [4, 42]. The Central Asian countries have become partners with the U.S. in its Operation Enduring Freedom campaign, opening up their airspaces to the military planes. Kyrgyzstan and Uzbekistan had granted their military bases to the US air forces. At the same time, the geographical proximity of the region to the epicenter of terrorism had created an atmosphere of paranoia, allowing the governments to threaten the people with terrorism in order to strengthen their own power [3].

Ilkhamov posits that indiscriminate exploitation of «the war on terror» by the United States led to the untying of the autocratic rulers' hands in their oppressive policies, subsequently deteriorating the situation in the human rights and minority rights issues [4]. This facilitated the people's alienation from the government and led to support given to the extremist's views. Foust appropriately pointed out, «[t]he relative lack of attention given by U.S. officials to the oppressiveness of local regimes has rankled many human rights groups. Human Rights Watch, for example, repeatedly admonishes Central Asian governments for rampant human rights abuses, arbitrary justice, and restrictive social environments-conditions, they argue, the United States has accepted or ignored because of its focus on conducting operations in Afghanistan» [19, 48]. Consequently, the predilection for radicalism over liberalism is explained by the poor performance of democracy in the region and the discredit of its values by the local regimes [9, 276]. The mass uprising in Andijan in 2005 and the following

crackdown of the Uzbek government forces against the demonstrators and the members of the Akramiya religious group had a sobering effect on Washington. Different sources say that between 178 to 700 people were killed during these riots, which was primarily described by the Uzbek government as the destabilizing unrest of the Islamic militants, whereas some ascribe it simply with civilian demonstration. Moreover, hundreds of people were persecuted and arrested, they deprived of their businesses, while the demands of the international community to conduct and open investigation were not satisfied [12, 1].

The oppressing method of Central Asian governments has not only political, but also ethnic dimensions. Moreover, most scholars conclude that the exclusionary policies towards minority ethnic groups exploited by the governments of Uzbekistan, Kyrgyzstan and Tajikistan, in some cases in Kazakhstan have even stimulated the alienation and violence [7, 170]. For example, almost half of the population of the southern Osh region of Kyrgyzstan is ethnic Uzbeks, while they consist only 8% of the public sector [12, 3]. Omelicheva provides a data from the International Crisis Group, which shows that almost all of those who were arrested in Kyrgyzstan in connection to terrorism were ethnic Uzbeks, and the 90% of the Hizb ut-Tahrir members are Uzbeks [7, 171]. Similarly, most of the Islamist movements in Tajikistan are led by ethnic Uzbeks, and those who were compelled to leave Uzbekistan joined these extremist groups in the neighboring country. «In the Uzbek communities, Hizb ut-Tahrir has promoted a vision of a borderless and nationless Islamic state. For many Uzbeks who feel dissatisfied with their post-communist status and isolated from their families in Uzbekistan, these views have been very attractive», Omelicheva asserts [7, 178]. Furthermore, the Kyrgyz government has implemented a special plan to monitor the Uzbek and Uyghur residents of the southern regions.

All the scientists demonstrate that the social and economic inequality was the main trigger for the flourishing of radicalization. In addition to above mentioned factors, the authors point out political and financial corruption and nepotism; harsh economic conditions, especially in rural areas; constrained labor migration [8, 408], [10, 175]. But at the same time the level of radicalization didn't necessarily match with the socioeconomic conditions of the countries. For instance, despite its relatively good records in the economic sphere Uzbekistan became a fulcrum of radicals, whereas much poorer Kyrgyzstan was

less affected by extremists. Similarly, Kazakhstan, the leader in economic reforms, is experiencing Islamist violence, quiet frequently [7, 172]. This phenomenon could be characterized from the social movement theory perspective, which includes such key variables, as a political opportunity, resources, and framing and have a much broader explanation [15, 70].

Conclusion

To conclude, it can be argued that the radicalism in Central Asia, which historically has been part of the Islamic civilization, has both local and external characteristics. This can be explained by a number of factors. First, the worsening social and economic situation twined by corruption and inequality has discredited the government and the religious clergy, leaving people alone with their problems. The parallel with the «lost generation of Muslims in Europe» could be used in case of Central Asia, where the young children of «communist parents» wanted more satisfaction of their spiritual needs. Furthermore, the independence has opened an opportunity for the formerly isolated and oppressed people look for a pure Islam and a meaning of life in Arab countries in order to «rehabilitate» their blurred ethnic identities. Third, the governments led by former Communists didn't notice any threat from the influx of different ideologies to the region, and were late to react adequately, whereas the radicals adopting their missionary rhetoric to the local mentality easily gained popularity thanks to the ideological vacuum in the society. Bearing in mind the civic war in Tajikistan, the autocratic governments started a witch-hunting campaign silencing all unofficial Islamic ideas, forcing the activists to go underground and further radicalize. They also used «terrorism» tool against the secular political opposition, increasing the number of people who sympathize extremists. The global war on terror even deteriorated the overall situation in the sphere of political freedom and human rights, giving the autocratic leaders the uncontrolled power and justification of their acts. This overshadowed the people's believe in liberalism and made them sympathetic with «oppressed» radicals. Therefore, it can be concluded that the phenomenon of radicalization in Central Asia is a combination of classical social movement theory elements and other political, geopolitical, historical, societal factors that are unique only in this region and in this period of history.

References

- 1 Stein, Matthew. 2013. Unraveling the violence in Kazakhstan. *Small Wars & Insurgencies*. 24:3, 394-412.
- 2 Khalid, Adeb. 2014. *Islam after Communism*. Berkeley, US: University of California Press.
- 3 Cornell, E. Svante. 2005. Narcotics, Radicalism, and Armed Conflict in Central Asia: The Islamic Movement of Uzbekistan. *Terrorism and Political Violence*, 17:4. 619-639.
- 4 Ilkhamov, Alisher. 2001. Uzbek Islamism: Imported Ideology or Grassroots Movement? *Middle East Report*, No. 221. 40-46.
- 5 Matveeva, Anna. 2006. Violent Valleys. *The World Today*. Vol. 62, No. 8/9. 23-24.
- 6 Lipovsky, Igor. 1996. The Awakening of Central Asian Islam. *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No. 3. 1-21.
- 7 Omelicheva, Y. Mariya. 2010. The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia. *International Political Science Review*. Vol. 31, No. 2. 167-186.
- 8 Gunn, T. Jeremy. 2003. Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia. *Sociology of Religion*. Vol. 64, No. 3, Special Issue. 389-410.
- 9 Karagiannis, Emmanuel. 2006. Political Islam in Uzbekistan: Hizb Ut-Tahrir Al-Islami. *Europe-Asia Studies*. 58:2. 261-280.
- 10 Amanbayeva, Aida. 2009. The Collision of Islam and Terrorism in Central Asia. *Asian Criminology*. N4. 165-186.
- 11 Sartori, Paolo. 2010. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia. *Die Welt des Islams*, Vol. 50, Issue 3/4, A Muslim Interwar Soviet Union. 315- 334.
- 12 The International Institute for Strategic Studies. 2006. Islamic Radicalism in Central Asia after Andijan. *IISS Strategic Comments*. Vol.12, Issue 9.
- 13 Abazov, Rafis and Alexandrova, Irina. 2014. Megabits Versus Wahhabits: Kazakhstan's Policy on Islamic Content on the Internet. *Asian Politics & Policy*. 6 (4). 639-643.
- 14 Pipes, Richard. 1955. Muslims of Soviet Central Asia: Trends and Prospects (Part II). *Middle East Journal*, Vol. 9, No. 3. 295-308.
- 15 Collins, Kathleen. 2007. Ideas, Networks, and Islamist Movements: Evidence from Central Asia and the Caucasus. *World Politics*, Vol. 60, No. 1. 64-96.
- 16 Heathershaw, John & Montgomery, David. 2014. The Myth of Post-Soviet Muslim Radicalization in the Central Asian Republics. Chatham House Research Paper. https://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/field/field_document/20141111PostSovietRadicalizationHeathershawMontgomery.pdf
- 17 McGlinchey, Erik. 2005. The Making of Militants: The State and Islam in Central Asia. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 25, No. 3, 554-566.
- 18 Falkenburg, Luke. 2013. On the brink: The resurgence of militant Islam in Central Asia, *Small Wars & Insurgencies*. 24:3. 375-393.
- 19 Foust, Joshua. 2012. Security and Human Rights in Central Asia. *The Brown Journal of World Affairs*. 19:1. 45-57.

Смағұлов К.

Обеспечение национальной безопасности Республики Казахстан в программных документах Главы государства и опыт предыдущих лет

В данной статье рассмотрены вопросы обеспечения национальной безопасности Республики Казахстан в программных документах Главы государства 2015–2016 гг. и анализ научных работ казахстанских политологов за 25-летнюю историю независимого Казахстана. В ходе исследования были получены выводы о том, что программные документы Президента РК Нурсултана Назарбаева направлены в том числе и на повышение уровня обеспечения безопасности личности, общества и государства.

Ключевые слова: Казахстан, программные документы, Глава государства, национальная безопасность.

Smagulov K.

National security of the Republic of Kazakhstan in the program documents of the Head of State and the experience of previous years

This article examines the issues of national security of the Republic of Kazakhstan in the program documents of the Head of State in 2015–2016 and analysis of scientific works of Kazakh political scientists over a 25-year history of independent Kazakhstan. The study findings were obtained that the program documents of the President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev aimed at including the improvement of the security of the individual, society and state. It was revealed that issues of national security research in the early years of independence of the Republic of Kazakhstan had military and foreign character. A distinctive feature of most studies on national security issues, is of an applied nature. A characteristic feature of most national security investigations is the fact that many authors consider the safety problems in different spheres of social life: the geopolitical, economic, military, social, environmental – and etc. While a holistic study of national security is not carried out.

Key words: Kazakhstan, program documents, Head of the State, national security.

Смағұлов Қ.

Мемлекет басшысының бағдарламалық құжаттарда Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігін қамтамасыз ету және өткен жылдардағы тәжірибесі

Бұл мақалада 2015–2016 жылдардағы Ел басының бағдарламалық құжаттарындағы Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздік мәселелерін зерттелген және тәуелсіз Қазақстанның 25 жылдық тарихындағы Қазақстанның саяси ғалымдардың ғылыми еңбектері қарастырылған. Зерттеу нәтижелері Қазақстан Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың бағдарламалық құжаттары жеке тұлғалардың, қоғамның және мемлекеттің қауіпсіздігін жетілдіруге негізделген.

Түйін сөздер: Қазақстан, бағдарламалық құжаттар, Ел басы, ұлттық қауіпсіздік.

**ОБЕСПЕЧЕНИЕ
НАЦИОНАЛЬНОЙ
БЕЗОПАСНОСТИ
РЕСПУБЛИКИ
КАЗАХСТАН
В ПРОГРАММНЫХ
ДОКУМЕНТАХ ГЛАВЫ
ГОСУДАРСТВА И ОПЫТ
ПРЕДЫДУЩИХ ЛЕТ**

Введение

В 2015 и в начале 2016 годов Глава государства выступил с целой серией программных документов, направленных на дальнейшее успешное развитие Республики Казахстан. Так, основными из них (за исключением ежегодных Посланий Президента народу Казахстана) являются «5 институциональных реформ», «100 конкретных шагов по реализации пяти институциональных реформ», а также «План нации – путь к казахстанской мечте» [1].

Отличительными особенностями данных документов являются масштабность, детализация в достижении поставленной цели – стать одной из тридцати наций-лидеров XXI века.

В свою очередь, реально действующий правовой механизм – это мощный гарант по реализации поставленных целей и задач. Следует отметить, что 100 конкретных шагов Президента направлены на системное повышение эффективности правового механизма. План закладывает коренные преобразования в обществе и государстве, главная цель которых – «лечение системных заболеваний», а не сглаживание их «внешних симптомов» [2]. В свою очередь, национальная безопасность являет собой именно комплекс мер по обеспечению безопасности личности, общества и государства, так как категория «национальная безопасность» в современном мире включает в себя внешнюю, военную, экономическую, информационную, общественную, экологическую и др. виды безопасности. В этой связи объявленные Президентом программные документы направлены, в том числе, и на повышение уровня обеспечения национальной безопасности Республики Казахстан. Соответственно категория национальной безопасности приобретает особую актуальность. Поэтому в этой работе будет проанализирован опыт изучения национальной безопасности за 25-летнюю историю независимого Казахстана.

Основная часть

Исследование проблем национальной безопасности в казахстанской политологической науке

Исследование национальной безопасности в Казахстане имеет длительную историю. На первоначальном этапе неза-

висимости РК в стране активно действовал Институт развития Казахстана, выпускавший два научных журнала – «Саясат» и «Евразийское сообщество». Именно в этих двух научных изданиях были опубликованы основные труды сотрудников вышеуказанного института. Причем в последнем из них в 1998 году, в год принятия Закона РК «О национальной безопасности Республики Казахстан» [3], была опубликована совместная статья политолога Д.А. Сатпаева и экономиста М.У. Спанова «Национальная безопасность Республики Казахстан: опыт определения» [4], которая считается фундаментальным трудом отечественных специалистов и посвящена проблеме национальной безопасности Казахстана. Данный вывод является следствием того, что большинство ссылок именно на этот труд приводятся во многих научных публикациях казахстанских ученых, посвященных вопросам национальной безопасности. Скорее всего, это связано как с тем, что данное научное исследование являлось первым в своем роде осмыслением вопроса национальной безопасности в среде казахстанской политологической мысли, так и с тем, что, кроме описательного характера, в нем приводятся и рекомендации правительству по тому или иному направлению обеспечения национальной безопасности; приводятся скрытые, реальные и потенциальные угрозы для национальной безопасности республики. При этом, по мнению этих ученых, национальная безопасность в первую очередь определяется геополитическим положением самой страны.

Данная тема находит продолжение в трудах Е. Карина и Д. Сатпаева, которые, прежде всего, обращают внимание на то, что мир вокруг не стоит на месте и расклад геополитических сил изменился по сравнению с первыми годами независимости республики [5, с. 108]. Эти авторы указывают, что у Казахстана должны быть свои геополитические приоритеты, в противном случае «многовекторность по-казахстански» означает не что иное, как кризис геополитической самоидентификации республики.

Здесь следует также отметить, что комплексное исследование вопросов национальной безопасности как системы началось только после издания вышеуказанного Закона РК «О национальной безопасности Республики Казахстан» в 1998 году. До этого же времени основными темами политологического сообщества были такие актуальные вопросы, как политический транзит, становление государственности и так далее.

Прежде чем дать краткое описание данных трудов, следует сгруппировать эти научные труды по этапам:

1. На первом этапе, временные рамки которого заключаются в 1991-2001 годах, исследование национальной безопасности производится в первую очередь в сфере военной безопасности, что связано с несколькими причинами. Во-первых, со становлением государственности Республики Казахстан и необходимостью создать условия безопасности для территориальной целостности и жизнедеятельности казахстанцев. Во-вторых, с близостью очагов нестабильности: Афганистан, Таджикистан. В-третьих, с инерционным мышлением советской ментальности, которая во главу угла ставила угрозы внешней военной агрессии.

2. Второй этап, 2000-2007 гг., характеризуется в первую очередь исследованиями экономической безопасности и ее производными: продовольственная безопасность, энергетическая безопасность. Также исследуются проблемы социальной безопасности, экологической безопасности. Это связано с экономическим подъемом, который наблюдался в республике с 2000 г., в связи с чем перед научным сообществом встала необходимость изучения феномена «казахстанского чуда» и его влияния на социальные отношения в стране, на экологическую обстановку.

3. Третий этап, 2001 год – по настоящее время, ознаменовался исследованиями нетрадиционных вызовов и угроз: терроризм, религиозный экстремизм, незаконная трудовая миграция, организованная преступность, наркотрафик и др. Вместе с ними вне разрыва изучались вопросы внешней политики и геополитических процессов, происходящих в регионе Центральной Азии. Также перед научным сообществом встала необходимость изучения вопросов обеспечения информационной безопасности.

Как отмечают исследователи, обретение независимости подтолкнуло научное сообщество рассмотреть приоритеты развития государства, национальной безопасности страны в новых условиях построения собственной государственности. Так, З. Аюпова пишет, что в «условиях новых социально-экономических, духовно-культурных и политико-правовых реалий во всех посттоталитарных странах не только усиливаются стремления к качественному обновлению законодательной и судебной сферы общественной жизни, но и начинаются более фундаментальные исследования в философско-правовой, теоретико-правовой и практической областях» [6, с. 122]. В силу же того, что в первые годы

казахстанской независимости главным приоритетом в достижении целей по обеспечению национальной безопасности Президент РК назвал внешнеполитическую деятельность государства [7, с. 5], главной целью была необходимость обеспечения сохранения государственности, ее стратегических основ, включая территориальный суверенитет на владение своими землями и ресурсами. Поэтому Казахстан вел активную внешнеполитическую политику: отказ от ядерного оружия, что дало возможность привлечь в экономику иностранные, в первую очередь, американские инвестиции, а также способствовало проведению тайной операции по транспортировке из-за рубежа первых экземпляров национальной валюты РК – тенге, что стало одним из компонентов национальной финансовой безопасности; получение гарантий от ядерных держав о безопасности в связи с добровольным отказом от ядерного арсенала; достижение договоренностей со странами-участницами СНГ по подписанию Договора о коллективной безопасности; вступление в международные и региональные организации; начало работ по делимитации и демаркации границ; подписание договоров и соглашений с соседними государствами о мире и вечной дружбе (Россия, Кыргызстан, Узбекистан), а также с США («Хартия о демократическом сотрудничестве») [8].

Все это было обосновано необходимостью создания условий для безопасного развития независимого Казахстана, а также издержками советской идеологии, которая определяла первостепенную государственную безопасность. Так, в бывшем СССР считалось, что безопасность государства уязвима только от воздействия внешних факторов и обострения криминогенной обстановки внутри страны [9]. Поэтому тогдашнее обыденное сознание связывало проблемы безопасности исключительно с деятельностью правоохранительных органов и военных ведомств.

И именно исследованию основ военной безопасности государства в первые годы независимости Республики Казахстан было уделено первостепенное значение в научной среде. Так, ученый Ж. Аманжолов, анализируя первые шаги становления Казахстана на международной арене, пришел к выводу, что после обретения независимости Казахстаном властям пришлось с нуля формировать основы внешней политики и дипломатии как средства ее осуществления. Что было связано с тем, что в Казахстане, так же как и в бывших союзных республиках, министерство иностранных дел выполняло формальную

функцию, в связи с чем республика не имела ни одного дипломатического и консульского представительства за рубежом, собственных полномочных представителей при международных организациях, не говоря уже о традициях внешнеполитической деятельности и квалифицированных кадрах [5, с. 106].

Р.С. Арын подчеркивает, что военная безопасность страны является частью общей проблемы обеспечения национальной безопасности. Ученый считает, что одна «из важнейших задач государства – любой ценой противостоять военным угрозам» [10, с. 61]. В то же время Р.С. Арын, предлагая свои рекомендации в области военного строительства, замечает, что расходы на оборону не должны быть обременительными для республики.

Как отмечает исследователь В.В. Задерий, до 1999 г. безопасность в регионе воспринималась научным сообществом исключительно как обеспечение защиты страны от внешней агрессии, в силу того, что основную военную угрозу национальной безопасности большинства стран представляли конфликты в Таджикистане и Афганистане. Соответственно и внимание уделялось прежде всего «внешним» границам региона и военной безопасности [11, с. 56].

Следующий коллективный труд «Национальная безопасность Казахстана: иерархия угроз» обозначил серьезные изъяны в системе обеспечения военной безопасности Республики Казахстан. Это – «низкий уровень боеспособности, мобилизационных ресурсов и военной подготовки казахстанской армии; снижение показателей оснащения ВС РК необходимыми оружием и техникой, разукрупнение техники и вооружения; неэффективность системы управления армией: отсутствие четкого разграничения полномочий между Министерством обороны и Генеральным штабом ВС РК; частая сменяемость руководства Минобороны и Генштаба, приводящая и к смене политики в области военного строительства; нехватка офицерских кадров и недостаточный уровень обучения в военных академиях и училищах Казахстана; сложности с комплектованием войск рядовым составом; расшатанность морально-психологического климата в армии: неуставные отношения, «дедовщина», уклонения от выполнения приказов, дезертирство, проявления национализма, землячества и трайбализма; низкий уровень материального и социально-бытового обеспечения военнослужащих; неразвитость военной теории и военной науки» [12, с. 55].

Другой исследователь – М. Сарсекеев отмечает то, что геополитическое положение Казахстана во многом определяет обеспечение военно-стратегической безопасности в качестве приоритетной задачи. Так, он пишет, что Казахстан не может не испытывать повышенного воздействия разнородных факторов на внутриполитические процессы в связи со своим географическим положением. Учитывая же тот факт, что каждое из соседних государств обладает собственными политическими целями и интересами, которые не всегда, по объективным причинам, будут совпадать, является тем фактором, который будет способствовать росту политической напряженности и послужит причиной конфликтных проявлений [13, с. 13].

Совместный труд Р.Р.Бурнашева и И.А.Черных посвящен теоретическим и методологическим вопросам исследования региональной безопасности. При этом, теоретико-методологическую базу анализа составляют дискурсивный анализ, идеи структурализма и постструктурализма, теория регионального комплекса безопасности, секторальный анализ и концепция секьюритизации. Данной методологией авторы исследовали динамику развития военного сектора безопасности в Центральной Азии в период с 1993 по 2003 гг. Как отмечают ученые, особенность национальных дискурсов безопасности в Центральной Азии состоит в том, что в их центре находятся следующие ряды категорий, отражающие соответствующие идентичности: государство и элиты; этнос (нация) и культура. На основе данной методологии авторы выделили в истории военной безопасности государств Центральной Азии 3 периода [14, с. 73]:

1) период неопределенности, связанный с конструированием суперрегиона или квазирегionalизацией (1991-1994 гг.);

2) начальная стадия создания национальных систем военной безопасности, регионализация и установление межрегиональных связей (1994-1998 гг.);

3) период концентрации на «новых измерениях безопасности» и установление глобальных (транснациональных) связей (1998-2003 гг.).

Второй этап исследований вопросов национальной безопасности связан, как уже отмечалось, в основном с экономической безопасностью и ее производными, а также социальной безопасностью. К этой категории авторов относятся К.И. Микульский [15], А. Есентугелов [16] и др. Социальную безопасность исследовали Г.А. Абдилова [17], Ж.К. Досумов [18], Е.Б. Жатканбаев,

причем последний отмечает, что скрытая безработица является тормозом экономического развития, так как на трудоизбыточных предприятиях выше себестоимость продукции, что снижает ее конкурентоспособность [19, с. 9]. Далее он пишет, что трудности трудоустройства становятся причиной того, что безработные соглашаются на любые условия труда, без официального оформления, согласно законодательству. Вследствие чего, часты случаи невыполнения обязательств со стороны работодателя, следовательно, это заставляет безработных встать на преступную стезю. И в первую очередь, по мнению автора, более высокая подверженность криминализации присуща сельским мигрантам-маргиналам, чем городским. Данная тенденция обусловлена более низким уровнем их образования, квалификации, слабой адаптированностью к урбанизированной среде, рыночным отношениям. В свою очередь криминализация безработных становится причиной напряженности в обществе и несет в себе угрозы социальной безопасности.

Другой исследователь Р.Ш. Касымова видит в качестве основной проблемы экономической безопасности численность населения Казахстана. По ее мнению, во втором десятилетии XXI века Казахстан столкнется с потребностью в рабочих силах: «В период первого десятилетия 2000-х гг. в зрелый возраст вступает поколение 80-х гг., когда в СССР рождаемость дважды повышалась – в результате оживления демографической политики начала 1980-х гг. и горбачевской перестройки, в рамках которой велась борьба с злоупотреблением алкоголя. А вот следующее десятилетие XXI века будет очень неблагоприятным: в зрелую жизнь вступит крайне малолетнее население, рожденное в 1990-х гг., в сложный переходный период» [20, с. 50].

Третий этап исследований, в котором ученые пытались провести научное осмысление и теоретические разработки по изучению новых вызовов и угроз национальной безопасности Республики Казахстан, включает труды таких авторов, как Е.Б. Ахметов [21], К.Н. Айдарханова [22], Э.Д. Избакиев [23].

Также после событий 11 сентября 2001 года в США казахстанские исследователи стали уделять большое внимание внешней безопасности, внешнеполитическим сношениям, геополитическим процессам как на евразийском континенте, так и в центральноазиатском регионе. К этой категории исследователей относятся Г.Б. Рахманова [24], В.К. Григорьев [25], Е.Б. Жатканбаев [26], М.А. Биекенов [27], Г.Ж. Кенебаев [28].

В новом тысячелетии научные изыскания отечественных специалистов, изучающих вопросы национальной безопасности, продолжились в основном в русле прикладного характера. Тем не менее, были и попытки более глубокого осмысления данной тематики. Так, в 2005 году выходит совместная работа группы ученых Г.Т. Илеуовой, С.А. Коновалова, Б.К. Туреханова «Жизненно важные национальные интересы и иерархия угроз национальной безопасности Казахстана» [29]. В данном исследовании были рассмотрены наиболее актуальные вопросы национальной безопасности и главным из них авторы выделили выявление интересов на различных уровнях политической системы: государство, гражданское общество, личность.

Выводы

1. Исследования вопросов национальной безопасности в первые годы независимости Республики Казахстан имели узко-военный и внешнеполитический характер;

2. Повестку дня научного сообщества, занимающегося исследованиями различных видов национальной безопасности (так как целостного понимания, а также юридического и политоло-

гического закрепления данный термин не имел), определяла власть.

3. Отличительной чертой большинства исследований, посвященных проблемам национальной безопасности, является их прикладной характер.

4. На первых порах независимости Республики Казахстан научные труды исследователей вопросов национальной безопасности имели запаздывающий эффект, то есть анализу подвергались лишь свершившиеся факты, тогда как теоретических разработок прогностического направления не велось.

5. Исследованию проблем национальной безопасности Республики Казахстан, в том числе и теоретических разработок, стало уделяться большое внимание после утверждения Закона РК «О национальной безопасности» в 1998 году.

6. Характерной чертой большинства исследований национальной безопасности остается то, что многие авторы проблемы безопасности рассматривают по различным сферам общественной жизни: геополитический, экономический, военный, социальный, экологический – и т.д.; тогда как целостного изучения национальной безопасности не проводится.

Литература

- 1 Нурсултан Назарбаев: План нации – путь к казахстанской мечте / URL: <http://www.kazpravda.kz/articles/view/nursultan-nazarbaev-plan-natsii-put-k-kazahstanskoi-mechte1/> – дата доступа 26.01.2016
- 2 100 конкретных шагов по реализации пяти институциональных реформ Главы государства Нурсултана Назарбаева / <http://ortcom.kz/ru/program/program-100steps/text/show> – дата доступа 26.01.2016
- 3 Закон Республики Казахстан «О национальной безопасности Республики Казахстан», от 26 июня 1998 г. №233-ІЗ // Электронная справочная система «Юрист».
- 4 Сатпаев Д., Спанов М.У. Национальная безопасность Республики Казахстан: опыт определения // Евразийское сообщество. – 1998. – №4. – С. 54-84.
- 5 Аманжолов Ж.М. Национальная безопасность: сущность и определение основных составляющих // Зангер. – 2008. – №6(83). – С. 100-113.
- 6 Аюпова З. Конституционно-правовые основы построения национальной правовой системы РК // Саясат. – 2002. – №9-10. – С. 121-124.
- 7 Бакаев Л.К. Национальная безопасность Республики Казахстан. – Астана: Елорда, 2000. – 160 с.
- 8 Национальная безопасность Казахстана: итоги десятилетия / под общ. ред. М.С. Ашимбаева. – Астана: Елорда, 2001. – 460 с.
- 9 Турсумбаев Б. Безопасность государства должна начинаться с безопасности человека // Казахстанская правда. – 1996, август.
- 10 Арын Р. Национальные интересы и национальная безопасность Казахстана // Евразийское сообщество. – 1998. – №2. – С. 54-65.
- 11 Задерий В.В. Обеспечение национальной безопасности РК в контексте политических проблем пограничного урегулирования: дис. ... канд. полит. наук. – Алматы: КазНПУ им. Абая, 2008. – 161 с.
- 12 Национальная безопасность Казахстана: иерархия угроз / под ред. Карина Е. – Алматы: Центральноазиатское агентство политических исследований, 2000. – 108 с.
- 13 Сарсекеев М. Национальные интересы и внешняя политика Казахстана // Евразийское сообщество. – 2002. – №1. – С. 13-23.

- 14 Бурнашев Р.Р., Черных И.А. Безопасность в Центральной Азии: методологические рамки анализа (военный сектор безопасности). – Алматы: Казахстанско-немецкий университет, 2006. – 416 с.
- 15 Миккульский К.И. Национальные экономические интересы: новые возможности реализации и новые угрозы // Национальные экономические интересы и отношения собственности в условиях глобализации / отв. ред. А.К. Кошанов. – Алматы: ИЭ МОН РК, 2005. – С. 17-25.
- 16 Есентугелов А. Устойчивый экономический рост и экономическая безопасность Казахстана: проблемы и перспективы // Опыт политической и экономической трансформации: казахстанская модель: материалы «круглого стола» / отв. ред. Б.К.Султанов. – Алматы: КИСИ, 2008. – С. 73-86.
- 17 Абдирова Г.А. Понятие экономической преступности и коррупции // Проблемы борьбы с транснациональной организованной преступностью и коррупцией в условиях глобализации: материалы международной научно-практической конференции посвященной 75-летию КазНУ. – Алматы, 2009. – С. 9-13.
- 18 Досумов Ж.К. Демография как объект конституционно-правового регулирования в РК // Актуальные проблемы формирования национально правовой системы и условий устойчивого развития государственности РК: материалы международной научно-теоретической конференции. – Алматы, 2004. – С.266-275.
- 19 Угрозы национальным интересам Казахстана / под ред. Е.Б. Жатканбаева. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 106 с.
- 20 Касымова Р.Ш. Основные составляющие общей стратегии национальной безопасности // Вестник университета Кайнар. – 2004. – №2. – С. 50-55.
- 21 Ахметов Е.Б. Роль специальных служб государств-участников СНГ в борьбе с незаконным оборотом наркотических средств, психотропных веществ и их прекурсоров // Проблемы борьбы с транснациональной организованной преступностью и коррупцией в условиях глобализации: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию КазНУ. – Алматы, 2009. – С. 41-45.
- 22 Айдарханова К.Н. О валютном контроле в Республике Казахстан // Актуальные проблемы формирования национально правовой системы и условий устойчивого развития государственности РК: материалы международной научно-теоретической конференции. – Алматы, 2004. – С. 208-213.
- 23 Избакиев Э.Д. Терроризм – современная реальность в контексте национальной безопасности РК (политологический подход к проблеме): дис. ... канд. полит. наук. – Алматы: КазНПУ им. Абая, 2008. – 121 с.
- 24 Рахманова Г.Б. Казахстан и проблемы безопасности в Центральной Азии. – Алматы, 2006. – 224 с.
- 25 Григорьев В.К. Глобализация и проблемы государственной независимости и безопасности // Вестник университета Кайнар. – 2001. – №3. – С.38-42.
- 26 Приоритеты национальной безопасности в условиях глобализации / отв. ред. Е.Б. Жатканбаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – 330 с.
- 27 Биекенов М.А. Национальная и международная безопасность: реалии и вызовы: учебное пособие. – Астана: Академия государственного управления при Президенте РК, 2008. – 229 с.
- 28 Кенебаев Г.Ж. Национальная безопасность РК // Социально-экономические и правовые проблемы в условиях вхождения РК в число 50-ти конкурентоспособных стран мира: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы: КазАТиСО, 2007. – С. 321-323.
- 29 Илеуова Г.Т., Коновалов С.А., Туреханов Б.К. Жизненно важные национальные интересы и иерархия угроз национальной безопасности Казахстана // URL: <http://www.analitika.org>

References

- 1 Nursultan Nazarbaev: Plan natsii – put' k kazhstanskoij mechte / URL: <http://www.kazpravda.kz/articles/view/nursultan-nazarbaev-plan-natsii-put-k-kazhstanskoi-mechte1/> – data dostupa 26.01.2016
- 2 100 konkretnyh shagov po realizacii pjati institucional'nyh reform Glavy gosudarstva Nursultana Nazarbaeva / <http://ort-com.kz/ru/program/program-100steps/text/show> – data dostupa 26.01.2016
- 3 Zakon Respubliki Kazahstan «O nacional'noj bezopasnosti Respubliki Kazahstan», ot 26 ijunja 1998 g. №233-ІІІ // Jelektronnaja spravochnaja sistema «Jurist».
- 4 Satpaev D., Spanov M.U. Nacional'naja bezopasnost' Respubliki Kazahstan: opyt opredelenija // Evrazijskoe soobshhestvo. – 1998. – №4. – S. 54-84.
- 5 Amanzholov Zh.M. Nacional'naja bezopasnost': sushhnost' i opredelenie osnovnyh sostavljajushhh // Zanger. – 2008. – №6(83). – S. 100-113.
- 6 Ajupova Z. Konstitucionno-pravovye osnovy postroenija nacional'noj pravovoj sistemy RK // Sajasat. – 2002. – №9-10. – S. 121-124.
- 7 Bakaev L.K. Nacional'naja bezopasnost' Respubliki Kazahstan. – Astana: Elorda, 2000. – 160 s.
- 8 Nacional'naja bezopasnost' Kazahstana: itogi desjatiletija / pod obshh. red. M.S. Ashimbaeva. – Astana: Elorda, 2001. – 460 s.
- 9 Turumbaev B. Bezopasnost' gosudarstva dolzhna nachinat'sja s bezopasnosti cheloveka // Kazhstanskaja pravda. – 1996, avgust.
- 10 Aryn R. Nacional'nye interesy i nacional'naja bezopasnost' Kazahstana // Evrazijskoe soobshhestvo. – 1998. – №2. – S. 54-65.
- 11 Zaderij V.V. Obespechenie nacional'noj bezopasnosti RK v kontekste politicheskikh problem pogranichnogo uregulirovani- ja: dis. ... kand. polit. nauk. – Almaty: KazNPU im. Abaja, 2008. – 161 s.

- 12 Nacional'naja bezopasnost' Kazahstana: ierarhija ugroz / pod red. Karina E. – Almaty: Central'noaziatskoe agentstvo politicheskikh issledovanij, 2000. – 108 s.
- 13 Sarsekeev M. Nacional'nye interesy i vneshnjaja politika Kazahstana // Evrazijskoe soobshhestvo. – 2002. – №1. – S. 13-23.
- 14 Burnashev R.R., Chernyh I.A. Bezopasnost' v Central'noj Azii: metodologicheskie ramki analiza (voennyj sektor bezopasnosti). – Almaty: Kazhstansko-nemeckij universitet, 2006. – 416 s.
- 15 Mikul'skij K.I. Nacional'nye jekonomicheskie interesy: novye vozmozhnosti realizacii i novye ugrozy // Nacional'nye jekonomicheskie interesy i otnoshenija sobstvennosti v uslovijah globalizacii / otv. red. A.K. Koshanov. – Almaty: IJe MON RK, 2005. – S. 17-25.
- 16 Esentugelov A. Ustojchivij jekonomicheskij rost i jekonomicheskaja bezopasnost' Kazahstana: problemy i perspektivy // Opyt politicheskoy i jekonomicheskoy transformacii: kazahstanskaja model': materialy «kruglogo stola» / otv. red. B.K.Sultanov. – Almaty: KISI, 2008. – S. 73-86.
- 17 Abdirova G.A. Ponjatie jekonomicheskoy prestupnosti i korruptcii // Problemy bor'by s transnacional'noj organizovannoj prestupnost'ju i korruptciej v uslovijah globalizacii: materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii posvjashhennoj 75-letiju KazNU. – Almaty, 2009. – S. 9-13.
- 18 Dosumov Zh.K. Demografija kak ob#ekt konstitucionno-pravovogo regulirovanija v RK // Aktual'nye problemy formirovanija nacional'no pravovoj sistemy i uslovij ustojchivogo razvitija gosudarstvennosti RK: materialy mezhdunarodnoj nauchno-teoreticheskoy konferencii. – Almaty, 2004. – S.266-275.
- 19 Ugrozy nacional'nym interesam Kazahstana / pod red. E.B. Zhatkanbaeva. – Almaty: Kazak universiteti, 2004. – 106 s.
- 20 Kasymova R.Sh. Osnovnye sostavljajushhie obshhej strategii nacional'noj bezopasnosti // Vestnik universiteta Kajnar. – 2004. – №2. – S. 50-55.
- 21 Ahmetov E.B. Rol' special'nyh sluzhb gosudarstv-uchastnikov SNG v bor'be s nezakonnym oborotom narkoticheskikh sredstv, psihotropnyh veshhestv i ih prekursorov // Problemy bor'by s transnacional'noj organizovannoj prestupnost'ju i korruptciej v uslovijah globalizacii: materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii posvjashhennoj 75-letiju KazNU. – Almaty, 2009. – S. 41-45.
- 22 Ajdarhanova K.N. O valjutnom kontrole v Respublike Kazahstan // Aktual'nye problemy formirovanija nacional'no pravovoj sistemy i uslovij ustojchivogo razvitija gosudarstvennosti RK: materialy mezhdunarodnoj nauchno-teoreticheskoy konferencii. – Almaty, 2004. – S. 208-213.
- 23 Izbakiev Je.D. Terrorizm – sovremennaja real'nost' v kontekste nacional'noj bezopasnosti RK (politologicheskij podhod k probleme): dis. ... kand. polit. nauk. – Almaty: KazNPU im. Abaja, 2008. – 121 s.
- 24 Rahmanova G.B. Kazahstan i problemy bezopasnosti v Central'noj Azii. – Almaty, 2006. – 224 s.
- 25 Grigor'ev V.K. Globalizacija i problemy gosudarstvennoj nezavisimosti i bezopasnosti // Vestnik universiteta Kajnar. – 2001. – №3. – S.38-42.
- 26 Prioritety nacional'noj bezopasnosti v uslovijah globalizacii / Otv. red. Zhatkanbaev E.B. – Almaty: Kazak universiteti, 2006. – 330 s.
- 27 Biekenov M.A. Nacional'naja i mezhdunarodnaja bezopasnost': realii i vyzovy: uchebnoe posobie. – Astana: Akademija gosudarstvennogo upravlenija pri Prezidente RK, 2008. – 229 s.
- 28 Kenebaev G.Zh. Nacional'naja bezopasnost' RK // Social'no-jekonomicheskie i pravovye problemy v uslovijah vhozhdenija RK v chislo 50-ti konkurentosposobnyh stran mira: materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. – Almaty: KazATiSO, 2007. – S. 321-323.
- 29 Ileuova G.T., Konovalov S.A., Turehanov B.K. Zhiznenno vazhnye nacional'nye interesy i ierarhija ugroz nacional'noj bezopasnosti Kazahstana // URL: <http://www.analitika.org>

4-бөлім
ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМЫ

Раздел 4
ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Section 4
SCIENTIFIC LIFE

Маевская Л.Б.
**Учение неоваххабизма
на примере взглядов Салиха
Фаузана аль-Фаузана и
Ибн Усеймина**

В современном мире получило определенное распространение ваххабитское учение. Его наиболее радикальные формы легли в основу формирования взглядов представителей группировки ИГИЛ. Классический ваххабизм XX в. наиболее ярко представлен воззрениями Ибн Усеймина и Салиха Фаузана аль-Фаузана. Основной акцент они делают на ваххабитской концепции «Симпатии и антипатии» («Аль-валя аль-бара»), вопросах джихада, отношении к Бен Ладену, противодействию суфизму, который является доктринальным антагонистом ваххабизма и партии «Братья-мусульмане», в частности одному из ее идеологов Сайиду Кутбу. Ибн Усеймин в основном специализировался на разъяснении идеологии ваххабизма и вопросах законовещения. Особенностью их взглядов является запрет на использование слов «салафит» и «салафизм» для самонаименования ваххабитами. Их мнение в религиозных вопросах ныне, наряду со взглядами Ибн База, принимается и считается авторитетным в Саудовской Аравии.

Ключевые слова: ваххабизм, М. ибн Абд аль-Ваххаб, Саудовская Аравия, Салих Фаузан аль-Фаузан, Ибн Усеймин, ИГИЛ.

Maevskaya L.B.
**The doctrine of Neo Wahhabism
on the example of views of
Salih Fauzan al-Fawzan and Ibn
Uthaymeen**

The Wahhabi doctrine has got a certain spread in today's world. Its most radical forms have provided the basis for views of adherents of the idea of creating the Islamic state (followers of ISIS). The classical Wahhabism form of the twentieth century is most clearly represented with the views of Salih Fauzan al Fawzan and Ibn Uthaymeen. They emphasize the Wahhabi concept of «Likes and dislikes» («al-walja al-bara»), the issues of Jihad, the attitude to Osama Bin Laden, the opposition to Sufism, which is the doctrinal antagonist of Wahhabism as well as of the party «Muslim brotherhood» and particularly of Sayid Qutb, known as one of the party ideologists. Ibn Uthaymeen mainly specialized in the explanation of the ideology of Wahhabism and the issues of jurisprudence. Wahhabis have got a strong ban to use the words «Salafi» and «Salafism» in relation to themselves. Now their opinion in religious matters along with the views of Ibn Baaz is accepted and considered authoritative in Saudi Arabia.

Key words: Wahhabism, M. Ibn Abd al-Wahhab, the Saudi Arabia, Salih Fauzan al Fawzan, Ibn Uthaymeen, ISIS.

Маевская Л.Б.
**Салих Фаузан әл-Фаузан
және Ибн Усеймин
көзқарастарының
мысалындағы жаңа
уахабшылдық**

Қазіргі кезде бүкіл әлем бойынша уахабшылдық ілім таралып жатыр. Оның ерекше радикалды көзқарастарын «Ирак және Левант Ислам мемлекеті» (ИГИЛ, ИМ) топтарының өкілдері негізге алып отыр. Классикалық уахабшылдық XX ғасырда Ибн Усеймин мен Салих Фаузан әл-Фаузан ілімінде берілді. Олар «Жақсы көру және жек көру» («Аль-валя аль-бара»), джихад мәселесі, Бен Ладенге қатынасы туралы, уахабшылдық және «Мұсылман ағайындылар» партиясы мен оның идеологы Сайид Кутбтың ілімдік қарсыласы сопылыққа қарсы күресу туралы уахабшылдық концепцияға басымдылық береді. Ибн Усеймин уахабшылдық идеологиядағы заңды қолдану мәселесін түсіндірумен маманданған. Олардың көзқарастарының ерекшелігі уахабшылдықтың атауында «салафит» және «салафизм» деген сөздерді қолдануға тыйым салады. Олардың дін мәселесіне қатысты ойлары қазір Сауд Араб елінде Ибн База көзқарастарымен бірге қабылданып, беделге ие болып отыр.

Түйін сөздер: уахабшылдық, М. ибн Абд әл-Ваххаб, Сауд Арабия, Салих Фаузан әл-Фаузан, Ибн Усеймин, ИГИЛ.

**УЧЕНИЕ
НЕОВАХХАБИЗМА
НА ПРИМЕРЕ ВЗГЛЯДОВ
САЛИХА ФАУЗАНА
АЛЬ-ФАУЗАНА И ИБН
УСЕЙМИНА**

Ныне в общественных науках является актуальным необходимостью исследования ваххабизма, многогранного религиозно-политического феномена современности. Системные преобразования последних двух десятилетий в ряде мусульманских государств привлекают пристальное внимание исследователей, прежде всего, к радикально-экстремистским течениям Ближнего и Среднего Востока, которые стали фактором мировой политики и, тем самым, предметом религиоведческого и даже политического анализа. Это связано с тем, что в современных условиях радикально-экстремистские течения приобретают все большее значение для внутренней и внешней политики мусульманских стран или государств со значительным мусульманским населением. Здесь же можно отметить, что интерес к ваххабизму вызван ростом влияния Саудовской Аравии в региональной и мировой политике. Актуальность изучения ваххабизма, также обусловлена тем, что большинство положений этого радикального течения легли в основу идеологии группировки ИГИЛ.

В дореволюционной России изучение ваххабизма носило описательный характер со стороны дипломатов и путешественников. С научной точки зрения ваххабизм начали изучать в Советском Союзе и на постсоветском пространстве ряд востоковедов. Самыми известными исследователями ваххабизма стали российские ученые: А.М. Васильев, С.М. Прозоров, И.П. Добраев, А. Игнатенко и другие. Особенности взглядов идеологов ваххабизма XX в., а именно, Салиха Фаузана аль-Фаузана и Ибн Усеймина, религиозные заключения которых ныне популярны среди ваххабитов, не подвергались отдельному изучению. Поэтому мы решили восполнить данный пробел, исследовав воззрения Салиха Фаузана аль-Фаузана и Ибн Усеймина, известных религиозных деятелей Саудовской Аравии XX в.

Салих Фаузан аль-Фаузан родился в 1933 году в Саудовской Аравии. Обучался у следующих идеологов ваххабизма: Абдуль-Азиз ибн База, Абдуллаха ибн Хумайда, Мухаммада Аль-Амина Аш-Шанкыти, Абдур-Раззака аль-Афифи, Салиха ибн Абдур-Рахмана Ас-Сукайти, Салиха ибн Ибрахима Аль-Булайхи, Мухаммада ибн Субайяла, Абдуллаха ибн Салиха Аль-Хуляйфи, Ибрахима 'Абдуль-Мухсина, Хамида ибн Акля, Салиха Ан-Насира. Является автором работ под названием: «Дружба и не-

причастность» (Аль-валя валь-барра), «Книга единобожия», «Истинная суть суфизма», «Обязанности мусульманина» и других.

В целом, взгляды, изложенные в его книгах, совпадают с убеждениями его предшественника Ибн Джамиля Зину. Но следует отметить, что Салих Фаузан аль-Фаузан не занимал четкой позиции по отношению к взглядам Раби аль-Мадхали, основателя секты мадхалитов, и в одном месте выступал против него, опровергал его взгляды, утверждая, что он мурджит. Также Фаузан аль-Фаузан полагал, что тот приписывает другим свои слова [1] (есть видеозапись с опровержением Фаузаном аль-Фаузаном взглядов Раби аль-Мадхали [1], а также есть видеозапись, где он призывает отдаляться от последователей аль-Мадхали [2]). В другой видеозаписи он же отзывался о Раби аль-Мадхали положительно, но сказал, что не знает его книг [3].

Также Фаузан аль-Фаузан положительно отзывался о Джами [4] и считает, что сейчас много сторонников течения мурджия [5]. Кроме Раби аль-Мадхали, к числу мурджитов он относит Абдулазиза Ар-Раиса [6] и выступает против Али аль-Халыби [7]. Фаузан аль-Фаузан выражает свое несогласие с воззрениями Али Джифри, причисляя его к нововведенцам, болтающим вздор [8].

Салих Фаузан аль-Фаузан негативно отзывался об одном из идеологов организации, именуемой «Братья-мусульмане» – Саиде Кутбе. На вопрос «Можно ли читать книги Сайида Кутба?» он ответил: «Это пустое слово, не имеющее никакого веса!» [9]. Также он сказал: «Саид Кутб джахиль (невежда – Л.М.)! Нет у него ни знания, ни понимания, ни доказательств на то, что он говорит!» [10]. Это немаловажный факт указывает на серьезные идеологические противоречия между Фаузаном аль-Фаузаном и Саидом Кутбом. Следует отметить, что и Раби аль-Мадхали относится негативно к Саиду Кутбу, в этой позиции Салиха Фаузана аль-Фаузана и Раби аль-Мадхали идентичны. Также он выступал против Бен Ладена [11], называя его хариджитом [12].

Что касается его отношения к исламским ученым прошлых веков, то он сказал об имамах Ибн Хаджаре и Ан-Нававий: «Не признаются приверженцами нововведений и те, кто допустили ошибки в результате проведенного ими иджтихада. К таким людям относятся Ибн Хаджар и ан-Навави, которые интерпретировали некоторые атрибуты Аллаха. Надо говорить, что они допустили ошибку и просить Аллаха об их прощении за ту огромную услугу, которую

они оказали Сунне Посланника Аллаха. Они оба являются блестящими имамами, получившими признание ученых». («Мунтака мин фатава-ль-Фаузан», 2/211, 212).

Основной акцент Фаузан аль-Фаузан делает на концепции «Симпатии и антипатии». У автора, как мы уже упомянули, имеется отдельная работа, посвященная этому вопросу, и она называется «Дружба и непричастность». Следует отметить, что Фаузан аль-Фаузан бесосновательно запрещает то, что не является запретным в исламе: «как бритье бороды, отращивание усов, использование их языка (в смысле не арабского – Л.М), кроме как при необходимости...» [13]. Также он запрещает жить мусульманам в не-исламских странах [13]. Постулат о запрете использования не арабского языка вызывает удивление и указывает на полную безграмотность автора. Известно, что арабским языком, помимо мусульман, пользуются и арабы другой конфессиональной принадлежности, а также среди людей, говорящих на английском и других европейских языках есть не малый процент мусульман и эти языки для них являются родными. Также он запрещает путешествовать в качестве туриста и жить в немусульманских странах.

Особенностью взглядов Фаузана аль-Фаузана является запрет на произнесение слов «джума мубарак» «с благословенной пятницей» и что якобы для этого нет основы в Шариате [14].

Что касается его отношения к нововведениям, то, по его мнению, всякое нововведение это заблуждение и ошибается тот, кто подразделяет нововведения на хорошие и дурные [15] и что нет у них доводов для того, что бы подразделять нововведения подобным образом, однако, это противоречит изречениям пророка Мухаммада. Он аргументирует свой отказ от любых нововведений также тем, что тот, кто вводит нововведение, делает то, что не делал пророк и этим якобы считает себя лучше него [16]. В работе под названием «Книга единобожия» он пишет, что мы утверждаем, что нововведения являются предвестником неверия и таким дополнением к религии, которое не было узаконено ни Аллахом, ни Его Посланником [17].

Далее в этой книге он перечисляет некоторые современные нововведения: проведение мероприятий в честь дня рождения пророка Мухаммада (он считает это уподоблением христианам), хоровое пение, сопровождающееся барабанным боем, то есть исполнение нашидов под барабан, (что разрешено в исламе), суфийские зикры, тавассуль, чтение суры «Аль-Фатиха» по разным

поводам, проведение поминок с чтением Корана за умершего, проведение торжеств в честь Ибра и Мирадж, чтение Корана ночью в середине месяца шаабан, возведение сооружений над могилами, посещение кладбищ женщинами [18].

Салих Фаузан аль-Фаузан, подобно Ибн Джамилу Зину, активно выступает против суфизма. Он написал работу, направленную против суфизма под названием «Истинная суть суфизма». Он считает, что суфизм является нововведением (бида), а по его подходу, который был рассмотрен нами выше, все нововведения недозволены и не соответствуют исламу, соответственно суфизм он не считает соответствующим исламу. Он безосновательно полагает, что суфизм привнесен другими народами и что он происходит от христианства [19]. Он утверждает, что учение суфизма не соответствует исламу. Кроме этого в своей работе он приводит слова Абд ар-Рахмана ал-Вакиля из его книги «Гибель суфизма»: «По истине, суфизм является одной из самых низких выдумок шайтана, к которой он прибег для того, чтобы привлечь рабов Аллаха в борьбе против Аллаха и Его Посланника». Все это указывает на крайне негативное отношение Фаузана аль-Фаузана к суфизму.

В тоже время когда его спросили о шейхе Абдулькадыре аль-Джиляний (Гейлани), эпониме суфийского ордена Кадирийя он ответил: «Да, он – выдающийся имам из ученых салафитов, из соратников Имама Ахмада ибн Ханбаля. Он ханбалит и у него есть книги в мазхабе, одна из них под названием «Аль-Гунийя». Он выдающийся Имам, известен своим поклонением и богобоязненностью. Однако те, кто приписал ему религиозный толк под названием Кадирийя, лгут на него [20].

Следует отметить, что у ранних ваххабитов не было такого негативного отношения к суфиям, а по некоторым источникам Ибн Таймия, у которого М. ибн Абд аль-Ваххаб позаимствовал большую часть своей идеологии, был приверженцем тариката кадирия и признавал чтение вирда [21], например, в одном из источников указывается, что Ибн Таймия призывает людей взять проводника и отмечает, что каждый проводник имеет свой собственный метод (тарикат) призыва людей на пути пророка [22].

Как и Ибн Джамиль Зину, мусульман, практикующих тавассуль, Фаузан аль-Фаузан причисляет к многобожникам [23], а многобожник – его кровь и имущество являются разрешенными (здесь автором имеется ввиду разрешенным для убийства и грабежа – Л.М.) [23].

А про теракты, скорее всего, из-за необходимости показывать лояльность государственной системе Саудовской Аравии, он говорит следующее: «Эта группа (совершающая теракты), которая вышла против мусульман, является последствием отдаления от ученых и от правителей мусульман, и это кафиры и лицемеры внесли им в голову подобные идеи, после чего они стали отклонением в сообществе мусульман! Это без сомнения хариджиты, и их поступки – это поступки хариджитов! Более того, их поступки хуже, чем поступки хариджитов, и это больше похоже на поступки карамитов (секта батынитов), поскольку именно деяния карамитов основаны на тайных операциях, и поступки эти людей так же тайные. Однако деяния хариджитов не были тайными, так как они открыто все делали, поэтому такие люди (совершающие теракты) – хуже хариджитов!» [24].

Также необходимость приспособиться к государственной системе Саудовской Аравии, контролируемой США, вынудили Салиха аль-Фаузана признать недопустимым нападение на государственные объекты.

Он сказал: «Что порча государственного имущества не дозволена, поскольку они влекут за собой зло для мусульман и оборачиваются поголовным уничтожением и изгнанием мусульман. Это не дозволено! Дозволено же в отношении неверных, джихад на пути Аллаха, сталкиваться с ними в сражениях (битвах). Если у мусульман есть возможность, то они готовят армии и выходят в поход на неверных и сражаются с ними. А что касается разрушений, то это оборачивается для мусульман злом. Эти действия влекут за собой зло для мусульман, что и наблюдается на сегодняшний день».

Также его спросили: «Как вы прокомментируете слова того, кто говорит, что взрывы построений и игътиялят против неверных, является обязательным в наше время, тем более, когда исламская умма стала слабой и истощенной?»

Фаузан аль-Фаузан ответил: «Смысл этого в том, чтобы мы ослабили еще больше?! Чтобы слабая и истощенная сейчас умма ослабла по нашей вине еще больше, что бы неверные стали господствовать над нею и покончили с ней?! Не мудро так поступать, не мудро!». См. «Джихад уа дауабитуху-шшар'ия».

Также Салих аль-Фаузан говорил: «Не дозволено каждому, кто хочет, идти и уничтожать постройки неверных, не находясь на джихаде и не имея на то повеления правителя мусульман. Подобное является запретным! Подобные действия влекут за

собой зло для мусульман, и никакой пользы от этих действий нет, кроме зла для мусульман. Есть разница между подрывами зданий и между джихадом на пути Аллаха с поднятым знаменем и готовой армией. Не путайте между этими вещами, не смешивайте истину с ложью!» [25].

Кроме этого, Салих Фаузан аль-Фаузан в листовке «Позиция Исламской Уммы по отношению к Джихаду» сказал: «Вопрос: Какова позиция Исламской Уммы в настоящее время по отношению к джихаду, разрешено ли воевать с неверными и в чём наша обязанность, да сохранит вас Аллах? Ответ: Это в соответствии с возможностью! Это в соответствии с возможностью! У джихада должен быть предводитель, необходимо, чтобы джихад был полномочием правителя, нельзя чтобы каждый, кто попало уполномочивал себя джихадом, без разрешения правителя, в таком случае это будет анархия, а не джихад! Джихад входит в полномочие правителя. Если призовет правитель на джихад, или отправит армию мусульман, дав им знамя, поставив над ними амира, то это будет на пути Аллаха. А Джихад без разрешения правителя, это называется анархией, и не приносит никакой пользы, и в этом больше вреда, чем пользы (...)» [26].

На вопрос кем является тот, кто обвиняет всех правителей мусульман в наши дни в неверии, С. Фаузан аль-Фаузан ответил, что они хуже хариджитов [27]. Что касается тех, кто называет себя салафитами, то он назвал это хвастовством и не одобрил это название [28].

Еще одним идеологом ваххабизма в XX веке был Ибн Усеймин, который умер в 1999 году в возрасте 74 лет. Он являлся членом Совета больших ученых Саудовской Аравии, преподавателем университета им. Ибн Сауда и имам-хатыбом в одной из мечетей Саудовской Аравии. После своей смерти советовал обращаться к С. Фаузану аль-Фаузану, о котором было рассказано выше [29].

Ибн Усеймин в основном специализировался на разъяснении идеологии ваххабизма и законоведении. Он является автором следующих книг: «Объяснение основ веры», «Вероубеждение приверженцев Сунны и мусульманской общины» [30], «Идеальные правила, относящиеся к прекрасным именам Аллаха», «Предопределение Аллаха», «Молитва, ее добродетель и порядок ее совершения», «Брак и развод в Исламе». Кроме этого он написал книгу «Суждения Сулеймана ибн Сахима на призывы шейха Мухаммада ибн Абд аль – Ваххаба».

Ибн Усеймин пишет о джихаде: «Джихад является обязательным для каждого мусульмани-

на (фард аль-‘айн) только в четырех случаях: 1) При встрече с врагом на поле боя. 2) Если этого потребует правитель мусульман. т.е. если правитель мусульман прикажет выходить на войну и воевать, то мусульманин обязан повиноваться ему в этом. 3) Если на исламское государство нападут враги. В таком случае джихад становится обязательным для каждого, т.к. это будет уже оборонительным джихадом (джихад ад-дифа’). Ведь если враг захватит страну, то это значит, что над жителями этой страны нависла опасность гибели. Особенно в наше время, если враг захватит страну, то он перекроет жителям электричество, воду, газ и т.п. т.е. жители этой страны погибнут. Поэтому оборона является обязательной. И это является обязанностью только в том случае, если они могут обороняться. 4) Если есть необходимость участия конкретного лица, то этот человек обязан выходить на джихад (как, например, какой-то специалист в том или ином деле, и без него невозможно вести джихад). В этих четырех случаях, джихад является обязательным. В любой другой ситуации джихад является (фард аль-кифайя), т.е. если его ведут часть мусульман, то с других эта обязанность уже снимается» [31]. Далее он говорит: «По этой причине, если нам кто-то скажет: «Почему мы сейчас не воюем с Америкой, Россией, Францией, Англией?!» Почему?! По причине немогущности того оружия, что истратило себя у них и сейчас перешло в руки к нам. И это оружие в сравнении с их оружием, как кухонный нож против ракет, с которого нет никакой пользы. Так каким же образом мы будем воевать с ними?! По этой причине я говорю: «Поистине, являются глупостью слова говорящего, что нам уаджиб воевать сейчас с Америкой, Францией, Англией и Россией!» [31].

Ибн Усеймин также сказал о тех, кто совершает теракты: «Те, кто совершает взрывы среди рядов людей, утверждая, что это джихад на пути Аллаха, в действительности приносят больше вреда Исламу и мусульманам, чем пользы. Какие у них результаты, вопрос к вам, стали ли неверные ближе к Исламу или же они еще больше отделились от него?! Разве это из Ислама, когда человек чуть ли не прикрывает свое лицо, чтобы его не отнесли к этой сеющей панику и ужасающей группе?! Ислам далек от всего этого, Ислам далек от всего этого [32].

В тоже время на канале Youtube распространяется видеозапись, где Ибн Усеймин высказывает более радикальные суждения о джихаде, о тех кого нужно убивать. Также он призывает добивать раненых [33]. Подобная двойственность

в позиции, и скорее всего, также объясняется его приспособленчеством к властям и необходимостью перед ними говорить то, что им понравится, а на сервисе Youtube выкладывать записи действительно того, что он думает. Например, в видеозаписи, которая называется «Хукм (религиозное решение), относительно тех, кто вышел в рядах кяфиров против мусульман», Ибн Усеймин дает разъяснение слов Ибн Таймии: «А если они (разбойники) перейдут на сторону государства, вышедшего из Шариата Ислама (в ваххабитском понимании – Л.М.), и помогают им против мусульман, то с ними ведется сражение, так же как и с этой страной («Ас-Сияса Аш-шария» с. 169). Ибн Усеймин говорит: «когда они присоединились к группе, вышедшей из исламского Шариата, то стали из них. С ними ведется сражение так же как и с ними, то есть: мы добываем их раненных, и берем, что можем из их имущества. Даже если они были мусульманами, то когда они помогли нашему врагу (врагу ваххабитов – Л.М.) против нас они сравнялись с нашими врагами в хукме [33].

Здесь прослеживается тактика ваххабитов официально говорить более мягкие формулировки, а на практике применять более жесткие, более радикальные.

Стремлением угодить властям Саудовской Аравии можно объяснить и его запрет на проведение митингов, так как подобной позиции придерживаются власти Королевства, которые опасаются государственного переворота со стороны различных партий и в первую очередь со стороны партии именуемой «Братья-мусульмане».

Следует отметить, Ибн Усеймин также не одобряет название отдельной группы словом «салафит», так это подчеркивает отдельную фракцию. А он выступает против этого [34].

В целом идеологические воззрения Ибн Усеймина совпадают со взглядами Ибн Джамиля Зину и Фаузана аль-Фаузана. Он также отрица-

ет тавассуль через пророков и праведников [35], либо ради них и тех, кто совершает вышеперечисленное он записывает в вероотступники.

Один из идеологов ваххабизма Абдур-Рахман бин Абдуль-Халик пишет в «аль-Усуль аль-ильмийа ли-даавати ас-сафият»: «Те пути воспитания, которые скрываются под именем суфизма – очень опасные пути. Суфии выдумывают хадисы, уничтожают шариат, искажают акыду и открывают пути к ширку. Затем они склоняют людей к убеждениям индусов и персов, а после этого призывают к полному оставлению намаза, поста и всей религии» [36].

Что касается использования четок (тасбих), то он говорит: ««Тасбих с четками не является нововведением, потому что у него есть основа – некоторые сахабы делали тасбих при помощи камушек. Однако Посланник, учил, что тасбих на пальцах лучше. Тасбих с четками не является харамом или бид'а, но лучше этого не делать» [37].

Насчет нововведений он сказал: «Признаки ахлуль-бид'а Признаками ахлуль-бид'а являются:

1. То, что они описываются теми новшествами, которые они ввели в Ислам. Эти новшества делятся на три вида:

- Первый: словесные новшества.
- Второй: практические новшества.
- Третий: новшества, относящиеся к вероубеждению.

2. То, что они фанатично защищают свои мнения и не обращаются к правде, даже если она для них стала ясной.

3. То, что они ненавидят и презирают ученых ислама [37].

Взгляды Салиха Фаузана аль-Фаузана и Ибн Усеймина в целом совпадают по ключевым вопросам ваххабитского вероучения, демонстрируют наиболее распространенные мнения в религиозных вопросах и считаются авторитетными в современной Саудовской Аравии и ваххабитских кругах других стран.

Литература

1 [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=Xr6m_PaEnHA&feature=related. (ограниченный доступ).

2 Шейх Фаузан предостерегает от последователей Раби' [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=vh6wZJCPaFE>.

3 Шейх Салих Аль-Фаузан про шейха Рабиа Аль-Мадхали // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=MAKdtX33DVE>.

4 Шейх Салих Фаузан про шейхов Джамии и Мадхали [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=OOxpfH7QA1U&feature=related>.

5 Есть ли сейчас мурджииты? Шейх Фаузан [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=UeLMwUk-IOI&feature=related>.

- 6 Фаузан снова предостерегает от Ар-Раиса [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=z-Ex8rBuClw>.
- 7 Шейх Фаузан предостерегает от Али аль-Халаяби [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=СВКcfXvb6-Y>.
- 8 Предостережение от Али Джифри ч.2 – шейх Солих Фаузан [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=tSAIOWRYHh0>.
- 9 Нам рекомендуют читать книги Сейида Кутуба. Что вы посоветуете? [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.ingushetiya.org/islam/forum/msg_6140_6035.html.
- 10 Последний ответ [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.ingushetiya.org/islam/forum/msg_6140_6035.html.
- 11 Новая фетва шейха Фаузана о Бин Ладане [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=ddterpBw32o>
- 12 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://baseofmp3.com/?q=%D8%E5%E9%F5+%D1%E0%EB%E8%F5+%E8%E1%ED+%D4%E0%F3%E7%E0%ED+%E0%EB%FC-%D4%E0%F3%E7%E0%ED>.
- 13 Фаузан аль-Фаузан Дружба и непричастность [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://d1.islamhouse.com/data/ru/ih_books/single/ru_drujba_i_nepri chastnost_v_islame.pdf.
- 14 Шейх Фаузан – Хукм слов «Джума Мубарака» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=KzTMxf1EtZI&feature=youtu.be>
- 15 Всякое нововведение в религии – заблуждение [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sawab.info/vsya-koe-novovvedenie-zabluzhdenie/>.
- 16 Фаузан отношение исламской уммы к сторонникам нововведений [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sawab.info/otnoshenie-k-eretikam/>.
- 17 Предвестники неверия [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sawab.info/predvestniki-neverija/>.
- 18 Несколько слов о современных нововведениях [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sawab.info/sovremennye-novovvedeniya/>.
- 19 Фаузан аль-Фаузан Истинная суть суфизма [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://nestormedia.ru/page-1-MTU3NzE2Mg%3D%3D>.
- 20 Салих ибн Фаузан о шейхе Абдулькадыре аль-Джилани – БЕЛАЯ РАСА [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://malikit.livejournal.com/377747.html>.
- 21 Вирд Ибн Таймии [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.svetislama.ru/zapis/203>.
- 22 Ибн Таймийа о суфизме и суфиях [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.svetislama.ru/zapis/419>.
- 23 Фаузан аль-Фаузан Книга Единобожия [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://don-polyakoff.ru/fauzan-kniga-edinobozhiya.pdf>.
- 24 Фетвы ученых о том, кем являются совершающие теракты [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/sovershayushie_terrori.
- 25 Фатауа ученых относительно игътиялята [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/iqtiyal.
- 26 Позиция Исламской Уммы к джихаду в наше время [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/djihad_sheyh_fauzan.
- 27 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=6uM4Qa28exg>.
- 28 Шейх Фаузан про тех, кто называет себя Салаяфиты [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=WRVPzSHbfNk&feature=related>.
- 29 Фетва С. Фаузана о женской одежде [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=OX6c81N91xA>
- 30 Вероубеждения приверженцев Сунны и единой мусульманской общины [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.toislam.com/audio-aqidah/38-aqidaahlussunnaibnuthaimin>.
- 31 Шейх Ибн ‘Усаймин об условиях джихада [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/ibn_usaymin_usloviya_djihada.
- 32 Фетвы ученых о том, кем являются совершающие теракты [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/sovershayushie_terrori.
- 33 Хукм воюющих в рядах кафиринов против мусульман -Усаймин [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=yfahv6S4ftg&feature=player_embedded#at=91.
- 34 Усаймин про тех, кто называет себя Салаяфиты [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=e4DVwwe8Q_A&feature=related
- 35 Ат-тавассуль (ибн Усеймин) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://firdaus1.narod.ru/ak5.html>.
- 36 Истина суфизма. Ваххабитские ученые о суфизме [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.darulfikr.ru/story/tasawwuf/the_truth_of_tasawwuf/wahhabis_on_tasawwu.
- 37 Некоторые секты из числа ахлю-бида [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sawab.info/ahlul-bidaa/>.

References

- 1 [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.youtube.com/watch?v=Xr6m_PaEnHA&feature=related. (ogranichen-nyj dostup).
- 2 Shejh Fauzan predosteregaet ot posledovatelej Rabi' [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=vh6wZJCpaFE>.

- 3 Shejh Salih Al'-Fauzan pro shejha Rabia Al'-Madhali // [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=MAKdtx33DVE>.
- 4 Shejh Salih Fauzan pro shejhov Dzhami i Madhali [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=OOxpFH7QA1U&feature=related>.
- 5 Est' li sejchas murdzhiity? Shejh Fauzan [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=UeLMwUk-IOI&feature=related>.
- 6 Fauzan snova predosteregaet ot Ar-Raisa [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=z-Ex8rBuClw>.
- 7 Shejh Fauzan predosteregaet ot Ali al'-Haljabi [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=CBKcfXvb6-Y>.
- 8 Predosterezenie ot Ali Dzhibri ch.2 – shejh Solih Fauzan [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=tSAIOWRYHh0>.
- 9 Nam rekomendujut chitat' knigi Sejida Kutuba. Chto vy posovetuete? [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.ingushetiyaru.org/islam/forum/msg_6140_6035.html.
- 10 Poslednij otvet [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.ingushetiyaru.org/islam/forum/msg_6140_6035.html.
- 11 Novaja fetva shejha Fauzana o Bin Ladane [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=ddterpBw32o>
- 12 [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://baseofmp3.com/?q=%D8%E5%E9%F5+%D1%E0%EB%E8%F5+%E8%E1%ED+%D4%E0%F3%E7%E0%ED+%E0%EB%FC-%D4%E0%F3%E7%E0%ED>.
- 13 Fauzan al'-Fauzan Druzhba i neprichastnost' [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://d1.islamhouse.com/data/ru/ih_books/single/ru_drujba_i_nprichastnost_v_islame.pdf.
- 14 Shejh Fauzan – Hukm slov «Dzhuma Mubarak» [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <https://www.youtube.com/watch?v=KzTMxf1EtZI&feature=youtu.be>
- 15 Vsjakoe novovvedenie v religii – zabluzhdenie [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.sawab.info/vsyakoe-novovvedenie-zabluzhdenie/>.
- 16 Fauzan otnoshenie islamskoj ummy k stronnikam novovvedenij [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.sawab.info/otnoshenie-k-eretikam/>.
- 17 Predvestniki neverija [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.sawab.info/predvestniki-neverija/>.
- 18 Neskol'ko slov o sovremennyh novovvedenijah [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.sawab.info/sovremennye-novovvedenija/>.
- 19 Fauzan al'-Fauzan Istinnaja sut' sufizma [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://nestormedia.ru/page-1-MTU3NzE2Mg%3D%3D>.
- 20 Salih ibn Fauzan o shejhe Abdul'kadyre al'-Dzhilani – BELAJA RASA [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://malikit.livejournal.com/377747.html>.
- 21 Vird Ibn Tajmii [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.svetislama.ru/zapis/203>.
- 22 Ibn Tajmija o sufizme i sufijah [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.svetislama.ru/zapis/419>.
- 23 Fauzan al'-Fauzan Kniga Edinobozhija [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://don-polyakoff.ru/fauzan-kniga-edinobozhiya.pdf>.
- 24 Fetvy uchenyh o tom, kem javljajutsja sovershajushhie terakty [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/sovershayushie_terrakty.
- 25 Fataua uchenyh otnositel'no ig#tjaljata [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/iqtiyal.
- 26 Pozicija Islamskoj Ummy k dzhihadu v nashe vremja [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/djihad_sheyh_fauzan.
- 27 [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=6uM4Qa28exg>.
- 28 Shejh Favzan pro teh, kto nazyvaet sebja Saljafity [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=WRVPzSHbfNk&feature=related>.
- 29 Fetva S. Fauzana o zhenskoj odezhde [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=OX6c81N91xA>
- 30 Veroubezhdjenja priverzhencev Sunny i edinoj musul'manskoj obshhiny [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.toislam.com/audio-aqidah/38-aqidaahlussunnaibnuthaimin>.
- 31 Shejh Ibn 'Usajmin ob uslovijah dzhihada [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/ibn_usaymin_usloviya_djihada.
- 32 Fetvy uchenyh o tom, kem javljajutsja sovershajushhie terakty [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.mudjahid.com/fatua_ulyama/sovershayushie_terrakty.
- 33 Hukm vojuzushhih v rjadah kafirov protiv musul'man -Usajmin [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.youtube.com/watch?v=yfahv6S4ftg&feature=player_embedded#at=91.
- 34 Usajmin pro teh, kto nazyvaet sebja Saljafity [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.youtube.com/watch?v=e4DVwwe8Q_A&feature=related
- 35 At-tavassul' (ibn Usejmin) [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://firdaus1.narod.ru/ak5.html>.
- 36 Istina sufizma. Vahhabitskie uchenye o sufizme [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: http://www.darulfikir.ru/story/tasawwuf/the_truth_of_tasawwuf/wahhabis_on_tasawwu.
- 37 Nekotorye sekty iz chisla ahlju-bida [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.sawab.info/ahlul-bidaa/>.

Ташхын А., Асанова С.

**Түркістан Пірі Ахмет Ясауидің
Анатолия аймағындағы
сөздерінің баламасы: Өлмей
тұрып өлу**

Бұл мақала, Ясауилік ілімдегі «өлмей тұрып өлу» мәселесін қарастырады. Тақырып Ясауилік және оның ықпалы болған кеңістікпен тұтас қарастырылады. Өйткені Ясауилік өте үлкен аймаққа таралып, көптеген қауымдарға ықпал етті. Ясауи ілімін ұстанған қауымдардың көштері нәтижесінде Ясауи дәстүрі таралды. Осылайша қалыптасқан ортасынан тыс жерлердегі бірнеше қауымдарда Ясауилік ізді немесе өздерін Ясауи дәстүрімен байланыстыратын халықты кездестіруге болады. Заңды түрде Ясауилік мәтіндердің қалыптасқан жері болған Түркістан Ясауилік дәстүрдің мекені ретінде қалуда. Бұл дәстүрдің екінші мекені Хажы Бекташ пен Хорасан аймағы. Түркістан сонымен бірге Хикметтердің оқылып, болмысы сақталған кеңістікті де білдіреді. Қорыта келе Ясауилік қалыптасып дамыған аймақта айтылған және белгілі болған жайттардың тәжірибелік тұсын жоғалтқан. Бұл зерттеу «Өлмей тұрып өлу» мысалымен осы жайтты жүзеге асыруға талпынады және Хикметтерде орын алған бұл мәселені Түркістан және Хорасан дәстүрінің Анатолия және Балқан түбегіндегі тәжірибесі арқылы талданады.

Түйін сөздер: Ясауи, өлім, ирфан, Түркістан, Хорасан, Алавиттер, Бекташи.

Taşğın A., Assanova S.

**The Meaning of the Expressions
of Ahmet Yesevi's –the Sage
of Turkistan- within Anatolian
Geography: Dying Before Death**

This paper discusses the issue of «dying before death», which is one of the themes in Yesevi wisdom. The issue is evaluated within the frame of Yesevism and its environment because Yesevism affected the geography it developed on and many communities encountered with it. Yesevi wisdom is transferred via the communities inspired by it through the intensive migration waves over a large geography. Thus, Yesevi wisdom can be encountered on the other geographies beside the central Yesevi communities. Naturally, Turkistan, where the Yesevi texts have emerged, has still been a central place for the Yesevi Wisdom. The second main stand for this wisdom became Khorasan by Haji Bektash. Turkistan also signals the realm of existence where the Wisdoms were read and kept. As a result, Yesevism has lost its features and practices within the geography it had been emerged and diffused from. This study will attempt to do this by the example of «Dying before death», and will interpret this issue, which is located in Mysteries (Hikmetler), by the practice and methods of application in Anatolia and Balkans by considering Turkistan and Khorasan.

Key words: Yesevi, Death, Wisdom, Turkistan, Khorasan, Alawi, Bektashi.

Ташхын А., Асанова С.
**Смысл слов «Умирующий
перед смертью» Туркестанско-
го мудреца Ахмеда Яссави в
Анатолии**

В данной статье обсуждается вопрос об «Умирующих перед смертью» в учении Яссави. Мудрость Яссави передается через общины, столкнувшиеся с интенсивными миграционными потоками. Таким образом, мудрость Яссави можно встретить и в других регионах, за пределами центрального ордена Яссави. Естественно, что Туркестан, где впервые появились его тексты, по сей день остается центром мудрости Яссави. Вторым основным источником этой мудрости стал Хорасан Гаджи Бекташа. Туркестан также сигнализирует сферу его существования, где мудрости были прочитаны и сохранены. В результате учение Яссави утратило свои возможности и практики в регионе, где оно впервые возникло и откуда начало свое распространение. В данном исследовании была предпринята попытка на примере «Умивающего перед смертью» интерпретировать проблему, озвученную в Хикметах Яссави, с помощью использования в Туркестане и Хорасане практик и методов, примененных в Анатолии и на Балканах.

Ключевые слова: Яссави, смерть, мудрость, Туркестан, Хорасан, Алавиты, Бекташи.

**ТҮРКІСТАН ПІРІ АХМЕТ
ЯСАУИДІҢ АНАТО-
ЛИЯ АЙМАҒЫНДАҒЫ
СӨЗДЕРІНІҢ БАЛАМА-
СЫ: ӨЛМЕЙ ТҰРЫП
ӨЛУ**

«Болғандарды көріп өз-өзіне таң қалды,
Жетіп шауып бір-бірінен хабар алды.
Ұялып, өлмей тұрып жүз мың (рет) өлді
(Өзіңізге) жаза беріп, өлмей тұрып өліңіздер достар!»

Кіріспе

Түркістаннан көшпен бірге танымын Анатолия мен Балқан түбегіне тасыған әлеумет, рухани әлемі мен жадын осы уақытқа дейін бөлшек түрінде болса саламат жеткізді. Көшпен бірге мекенінен айырылу – дүниетанымның да өзгеріске ұшырауына, болмыстың уақыт тезінде белгілі бір негіздерін жоғалтуына алып келді. Уақыт керуенінде Ясауи танымына қатысты көптеген құбылыстар, жаңа тәжірибелер мен қажеттіліктер алдында ысырылып қала берді. Дегенмен Ясауи тәжірибесі, тіпті, Түркістан мен Хорасанда жоғалуға шақ қалған дүниетаным іздері Анатолия мен Балқан түбегінде сақталып, осы күнге жетті. Бұл мәселелердің бірі және бірегейі «Өлмей тұрып өлу» қағидасы!

Бұл сөздің хадис екендігіне байланысты тартыс өрбіп, тіпті бұл тақырыпта әжептеуір әдебиет қоры жинақталған. Сопылық таным аясында қарастырылған бұл қағида жайындағы мәліметтер сөздің мағынасының өте көркем екендігін алға тартса да, мұның хадис екендігіне байланысты қайшылықты көзқарастарға толы. Сондықтан, бұл сөзге негіз болған әдебиеттерде екі түрлі тақырып кеңінен талданған, біріншісі хадис екендігі немесе хадис еместігі жайында, екіншісі, мұның мағынасының түпкі сыры турасында өрбіген.

Хазреті пайғамбардың аузынан дәл осындай қалыпта шықпаса да, осы мағынаға ишара жасайтын басқа да хадистер кездескендіктен осы мәселеде хадисшілерге, олардың көзқарастарына мән берген дұрыс.

Сопы хадисшілер немесе осы сөзден қуат алған тасаууф әһлі аталмыш сөздің хадис екендігін айтса да оны дәлелдеуге қатты тырыспаған. Оның орнына «Өлместен бұрын өл!» ұстанымының ұғынылуына, нәтижесінде сопының рухани тәжірибесінде орын алуына басымдық берген. Хадис екендігін алға тарта отырып, нәпсі һауасын ауыздықтауы тиіс адамның

риязат хәлін физикалық денесінің өлімі сынды теңеумен сипаттауға тырысқан. Өз иқтиярымен физикалық әлемнен рух әлеміне аяқ басқан, нәпсі қалауларынан бас тартқан, «инсани камил» ретінде анықталған адам болмысының артқа тастаған қараңғылық перделері секілді мәселелер жеке-жеке тақырып болып талданған. Түсіндірмелер рухани арылуды өліммен байланыстырып, тіршіліктің қамытынан босап шығуға дейінгі аралықты қамтып, тұжырымдайды.

Дегенмен бұл түсіндірмелерде «Өлмей тұрып өлу» қағидасы үшін қандай ереже мен тәжірибелер жүзеге асырылуы тиіс екендігі жайында ешбір мәлімет берілмеген немесе берілетіндей дәрежеде терең талдау жасалынбаған [1-2]. Мұның ішінде ерекше, Мухиддин Ибн Арабидің әртүрлі түспен сипаттаған «төрт түсті өлім сыныптамасы» назар аударарлық. Төрт түрлі түстермен өлім және өлімнің адам өміріндегі сырлары, нәпсі өлімінің қай дәрежесіне ұласу керектігі жайында егжей-тегжейлі түсіндірмелерге орын берілмеген.

Өлімнің төрт түстілігі жайлы көзқарастың Шығыс пен Батыс немесе Мұсылман және Христиан әлемінің таным, эстетика, сурет, сәулет өнері және өнер иелерінің туындылары арқылы негізделген зерттеулер бар. Бұл зерттеулерде өлім тақырыбы қозғалып бастап, «Өлмей тұрып өлу» мәселесін де кеңірек қозғайды. Зерттеулерге сәйкес өлім түстерін жасыл, көк, ақ, қара және орталық реңк ретінде сарынын танытып «өлместен бұрын өл!» мәртебесіне ұласуды сипаттайды [3].

МәселеніңтағыбірқырыАнатолияаймағында «өлмей тұрып өлу!» дәстүрінің жалғастығы негізінен суфилік ортада көрініс тапты. Бұл таным Суфилік орта мен Алауилік қоғамдарда маңызын жоймаған. Тіпті, бұл саладағы бірнеше зерттеулердің бар екендігін есепке алсақ, «өлмей тұрып өлу» олардың көптеген туындыларына әсер еткендігі анық. Алауиттердің, Алауи-Бекташи дереккөздерінде кездесетін комментарийлер, мәтіндерде түсініктемелердің жеткіліксіздігінен өзгеше тұжырымдарға жетелейді. Сондықтан «өлместен бұрын өл!» қағидасын түсіну үшін Түрік қауымдары өмір сүрген мекендер мен осы аймақта өмір сүрген бұрынғы қауымдардың сенімдерін талдауға тырысу керек. Шындығында, зерттеулерде тақырыпты өз ішінен ашықтау қиын болғандықтан оң-солдан жиналған мәліметтерден эклектик мәтін қалыптастырып және мәтіннің ішінде бөлім түсіндірмелерге орын берілген. Яғни тақырыптың баяндалуында пайдаланылған мәлімет бір-біріне қатысы

жоқ салалардан жинақталған. Тіпті тақырып және тақырыптың түпбастауы секілді екі түрлі жіктеу жасалса, тақырыптың негізіне қатысты көптеген бөлім, тақырып, тұлға және таным түрлері бір жерде бірбүтін қалыпта ұсынылып отыр. Осылайша бір-біріне қосарланған бұл саланың тарихи байланысы құрылымның сыртында қалады. Нәтижеде қолда бар мәтін және мәтін негізінде пайда болған нәтиже тақырыпты айшықтауға кеткен еңбекті қорытындыға байлап отырса да, бір ұшы тақырыпты басы ашық хәлде қалдырып отырады. Қорыта айтқанда, тақырып тек бір ғана салаға байланып қалмағандықтан нақты нәтижеге де қол жеткізу қиын боп тұр. Өйткені, өте көп әрі ауқымды Алауи-Бекташи дереккөздер секуляр, позитивист және рационалды сана арқылы ұғынылуға тырысылып жатыр. Бұл мәтіндерге байланысты жаңа бір ұстаным мен әдістер жасалмай жатыр, тіпті, бұған деген қажеттілік те сезілмей отыр. Соның нәтижесінде қандай таным негізінде болсын бірдей жүйеден қаралып, бірдей қорытындыға ұласылып жатыр. Оған қоса, Алауи-Бекташи мәтіндерге қатысты қаралаудан ары аса алмай, әрі теориялық және ұғымдық құбылыстарға оларға сай емес тәсілдермен баға берудің қиындығын тартып жатырмыз [4].

Әйтпесе, мәселені әртүрлі қырынан түсіндіруге тырысулар академиялық-кәсібилік деңгейде емес. Тақырыптың аясы ауқымды, адамның тіршілігінде жаратылыс мақсатын ұғынуы мен оны орындауын қамтиды. Мұның жүзеге асуы мен бұл сөз арқылы меңзелген мақсатқа қалай ұласу керектігі маңызды мәселе болып саналады.

Осыған байланысты әртүрлі суфилік орталарда бұл сөздің мағынасы хадис болуынан бөлек, бұл қағиданың жүзеге асуымен бағаланады. Яғни, уахидің хадис мазмұнында ұғынылуы немесе Мұхаммед пайғамбардан жеткен сөздің хадис болуы мен оның іске асуы арасында бір байланыс болып, оның белгілі бір тәжірибелерде жүзеге асуын талап етеді.

Қорыта айтқанда, «Өлместен бұрын өл!» хадисі айналасында көптеген баяндаулар және жорамалдар өрбігендіктен мұның қалай және қандай модельде жүзеге асуы тиіс деген сұраққа тұщымды жауапқа қол жетпей отыр. Әртүрлі салада шашыраңқы күйде көрініс тапқан осы сөзді әрбір сопының өзінше түсіндіруі қандай тәжірибе арқылы жүзеге асуы тиіс деген сұрақты жауапсыз қалдырып отыр. Осыған байланысты ортада айналып жатқан бұл сөз бен осы сөзді иеленушілердің әрекеті тақырыптың түсіндірмесі

мен практикасы арасында өзгешеліктерді ортаға шығарып жатыр.

Бұл сөздің практикасы, яғни, бір бағдарлама күйінде жүзеге асқан жері Түркістан мен Хорасанның кара дағындай болған Алауит қоғамы болатын. Алауиттердің қоғамдық ортасы, Түркістан және Хорасан танымын әртүрлі бағытпен көбінесе екі линиямен Ахмет Ясауи мен Хажы Бекташ және Әбу Нәжиб Сухраурди арқылы Ибрахим Захид Жәйләни силсәләсімен Шайх Сафиуддин Ертебелі арқылы Анатолияға жеткізген. Айрықша, Ясауи танымының ауызша нұсқаларының хатқа түсуі арқылы мәтіндердегі бірқатар тақырыптар мен бұл мәселелердің қалайша жүзеге асқандығы жайлы көзқарастар Нақшилік (Нақшыбанди тариқаты) дәстүр аясында қалыптасты. Өйткені нақшилік басқа тариқаттарға қарағанда таным және дереккөз тұрғысынан дәлелді, жазба әдебиет айналасында қалыптанған беделге ие, сондықтан баршаның бас қоюға мәжбүр болатын дереккөздерге иелік етіп келеді. Бірақ, тек Нақши деректер мен көзқарастар тұрғысынан айшықтауға тырысушылықтың себебінен тақырып жеткілікті деңгейде түсіндірілмей жатыр. Расында бұл мәселе көтерілмей, түсіндірілмей тұрып қанша тырысқанмен мағынасыз. Осыған қарамастан зерттеушілер Ясауилікке мән бермейді, соның кесірінен ешбір нәтижеге қол жеткізе алмай келеді.

Егер Ясауиліктің ізіне түссе, «өлмей тұрып өлу» әмірінің қалайша жүзеге асып, Алауи негіздері ішінде қаншалықты маңызды роль ойнайтындығы көрінеді. Алауи ұстындары ішінде «гөргү» ритуалы осы хадис айналасында қалыптасқан.

Алауи дереккөздер арасында маңызды орны бар Шейх Сафи «Бұйрығында» өз алдына бір бөлім арнап, тақырыпты негіздейді. Шейх Сафи Бұйрық атты еңбегінде бұл мәселе былайша баяндалады:

«Дәруіш болған кімде-кім әһлі-маариф (танымға қол жеткізгендер) болады. Дүние махаббатын тәрк етіп, көңілді Хақтың ризашылығына байлау керек және «өлместен бұрын өл» сипатымен амал қылып, өзін Хаққа тәслим етуі тиіс, әрдайым Хаққа шүкір етушілерден болмақ керек».

Ондай жағдайда ол кісі әһлі мағрифат болып, төрт қақпада кәміл болар және сөзі мен ділі қауи болады.

Олай болса Хақты сүйген жан Хақтан айрылмайды. Ол тасаууф-әһлі болады, отырса айны жам (жам Алауиттер арасында топпен жиылып

өткізетін ритуалдардың жалпы атауы) жамағаты оған лайық болады [5]. Ол уақытта оған суфилік және талиб (шәкірт) болу және ұстындарға (әркан) берік болу міндетті болады. Гөргү, Алауи ұстындарын иқрар етіп (мақұлдап) жолдас болған, яғни осы жолға кірген кісінің жылдық мұқтаждықтарын өтеуі тиіс деген мағынаға келеді. Иқрар және іс-әрекеттерімен амал қылам деп берген уәделерінде тұруы керек. Осы уақыт ішінде досы болған жан «ақирет жолдасы» боп есептеледі. Әрдайым жұма күні кешкісін жам ерендерімен (рухани жолдың алыптары) бірге бір жерге топталып, таным, рухтарын жаңалап, белгілі бір бағдарлама негізінде кемелденіп тіршілікке қайта араласады, өзіне міндеттелген мәселелерді шешуге белшене кіріседі. Шәкірттің өмірінің барлығы жам майданы болады, жам майданының тазаланып және жоспарының қайталануы үшін әр Жұма кешінде ерендерімен бірге Пір немесе Мүршидтің құзырына келіп, оған байланғандығын білдіреді. Әр жұма атқарылатын бұл жам практикасының жылдық есеп беру ритуалын Гөргү жамы деп атайды [6].

Гөргү жамы атқарылатын уақытта жамға қатысатын басқа кісілер жам ерендерімен бірге отырады. Гөргүде көрінетін кісі, яғни гөргү теккеде пір немесе мүршидтің алдында жұбайымен бірге аяқта тұрады. Әйелімен бірге пірдің алдында осы жолда жыл бойына қылған істерінің есебін береді. Осылайша талиб әуелі әйелі және отбасы мүшелерінен бастап айналасында жүрген әрбір адам жайында сұраққа алынады. Мұнан соң, жамда отырған жам ерендеріне қаратып пір немесе мүршид «Ей жам ерендері, бұл адамға қатысты шағымы не айтар сөзі бар араларыңда адам бар ма?» сұрақ сұрайды. Егер қандайда бір реніш не шағым болса, сол жерде айтылып, сәйкесінше жазасы беріледі. Өйткені «өлместен бұрын өлетін» жан есеп беріп, толық тазарып шығуы тиіс [7]!

«Өлместен бұрын өлу» және Гөргү жамының жүзеге асуы

Гөргү жамы – Алауи болудың сонымен қатар, Алауи боп өмір сүрудің негізгі шарттарының бірі. Өйткені гөргүсіз ешкім жамға қатыса алмайды. Сонда қатыса алмаған адам Алауиліктің сенімдеріне, құлшылық, таным және амалдарына қарастырылатын жам басқосуларына қатысу құқығынан айрылады. Бұлай мақрұм қалғандар, Алауиліктің сыртындағы басқа әлеуметтік ортаның бір бөлшегіне айналып шыға келеді. Осылайша Гөргүсіздікпен өмір сүрген адамның жаңа бір Алауиліктің қабыл ету шарттарына жақындай бастайды.

Ең алдымен жеке тұлғаның топқа мүше болуы немесе талиб болуы иршад арқылы жүзеге асады. Иршат немесе топ құшағына кірген жан бұдан кейін осы жолдық барлық міндеттерін қабыл еткен болады. Артынан қабыл еткен барлық міндеттері мен жылдық есебі сұралатын Гөргү рәсімінен өтуге міндетті. Сонымен қатар, гөргүден өтпегендер айт намаздарынан басқа уақытта жам жиындарына қатыса алмайды. Бұл бір шетінен осы жолға түскен жанның рухани жолға қаншалықты байланғандығы мен ұстындарына бекемдігінің көрсеткіші.

Гөргүнің тағы бір мағынасы «муту қабла әнтә тәмуту» яғни, «өлместен бұрын өл» принципі негізінде есеп беруге дайындалу. Сондықтан, гөргүге қатысқандар шұлықтарын шешеді және одан кейінгі жамға қатысқан кездерінде шұлықсыз жалаң аяқ жүреді.

Жолбасшы шыраққа сәлем береді де былай дейді: «Шырақ сәлемі келді»

Ата: «Әлейкум салам»

Жолбасшы: «Шырақ сәлемі келді»

Ата: «Әлейкум салам»

Жолбасшы: «Шырақ сәлемі келді»

Ата: «Әлейкум салам»

Жолбасшы: «Хақ һу» дейді де атаның шырақ дұғасын оқуын күтеді.

Ата шырақ дұғасын оқиды:

Һу! Алла! Алла!

Шам шырағым жанды!

Хайыр қызметтерің қабыл болсын!

Мұраттар асыл болсын!

Мүшкіл хәлдер өткінші болсын!

Келген жерімізде, тұрған тұрағымызда, басымыздағы уақытта Хақ пайымызды берсін!

Қолымыз пірдің қолында болсын!

Ақшамның қайыры келсін!

Жамандықтар жоқ болсын!

Жақсылықтар жеңіске жетсін!

Он екі имам жар болсын!

Он екі имам сапынан, дидарыңнан, ізіңнен шапағатыңнан мақрұм қалдырма!

Салман Пәктің рух-рәуаны шат болсын, мекені жәннат болсын, жәрдеміңді үстімізге хәзір-нәзір қылғайсың!

Жәбир-и Әнсари жәрдемін үстімізге хәзір-нәзір қылғайсың, топанда сақшымыз бол!

Үрім бұтағымыздың, сөз иесі шахмардан Алидің жәрдемшісі болсын!

Шындыққа һу, момынға жәрдемші бол, иа, Али!

Жолбасшы аз-маз демін басқан соң сыпырғыны үш рет жерге ұрып:

«Софра-и Халил, Нығмат-и жәлил, Ер

машайық, Жар Мұстафа жәрдем ет, ерендер» дейді де сыпырғыны сүйеді.

Одан соң әуелі оңнан үш қадым алға шығып, сыпырғымен сыпырады, «Алла, Мұхаммед, Али» дейді.

Сол жақтан сыпырғыны сыпырып, жерден жиналған қоқысты бір жерге жинайды, жерге жығылып тәу етеді.

Артынан оң қолымен шырақты көрсетіп «Дәлил-и дуния» дейді, қолын ерніне көтеріп сүйеді.

Оң қолымен атаны көрсетіп «Қадим-и дуния» дейді, қолын ерніне тигізіп сүйеді.

Оң қолымен жерді көрсетіп «Ахир-и дуния» дейді, қолын ерніне жеткізіп сүйеді.

Қайтадан қоқыстарды сол қолдағы сыпырғысымен күрекке жинап төселген кілем астына сырғытып тұрып: «сырды сыр қылатындардың, һу» дейді.

Бұдан кейін тағы да «Хақ һу» деп атадан дұға сұрайды.

Ата:

«Һу дәст-и пост, Хақ Мұхаммед Али дост

Ақшамның қайыры келсін!

Жамандықтар жоқ болсын!

Жақсылықтар жеңіске жетсін!

Қайыр қызметің қабыл болсын!

Мұратың асыл болсын!

Мерез мүшкілің жоқ болсын!

Қызметіңнен шапағат тап!

Келген жеріңнен, тұрған тұрағыңнан, заманыңның шағынан Хақ он екі имам пайыңды берсін!

Қолыңдарың пірдің қолында,

Ақиретің абат болсын!

Ауырып қиналудан, хақ ұрпағыңды сақта, қызметің хақ он екі имам дәптеріне жазылсын!

Рух рауаны шат Жәбірейіл қорғаушың болсын!

Үрім-бұтағыңның, сөз иесі шахмардан қорғаны бол!

Шындыққа һу, момынға жәрдемші бол, иа, Али!

Жолбасшы дұғасын алған соң атаның жанына отырады.

Ата:

«Хақ Мұхаммед Али диуаныңда Мансұр сияқты, жүзіңізді төмен салып келіңіз.

Тік тұрың

Дұрыс сөйлең

Дос көңілің қалдырмаң

Төгіп алғаныңыз болса толтырың

Жылатқаныңыз болса күлдірің»

Сыртыңызда жаза дорбасы бір көзі алдыңызда, бір көзі артыңызда, алдыңыздағыны білеміз және көріп те тұрмыз, бос! Арқа тараптағы біз үшін жасырын, сізге ашық. Қателеріңіз бен күнәларыңызды Өзіңізден басқа ешкім жақсы біле алмайды. Егер дорбаңыз тола болса, бұл жер Хақ Мұхаммед Али майданы. Майданға ортаға төгіңіз, әркім өз басының хисабын береді.

Жолбасшы да Гөргү Жамында Дар-и Мансурдағы көргендері жайлы сұрайды да, былай дейді:

Мүмін бауырлар, мұсылман қарындастар көрші-қолаңға разысыздар ма?

Мүмін бауырлар, мұсылман қарындастар көрші-қолаңға разысыздар ма?

Мүмін бауырлар, мұсылман қарындастар көрші-қолаңға разысыздар ма?

Бұл жолдың ұстындары, жам жамағатының дерті мен күнәсі мойныңызда, разысыздар ма?

Көңілінде айтары бар сөйлесін, разысыздар ма?

Жолбасшы: «Разы болғандар басын иісін, қолдарымен тобығынан ұстасын», – дейді. Гөргүдегілер жерге иіледі де қолдарын тобықтарына тигізеді.

Жолбасшы: «Иіліңдер ерендер, Шах үшін, иіліңдер» дейді. Гөргүдегілер иіледі.

Жолбасшы: «Ерендер! Дененізге жан берді, ақыл берді, көз берді, онымен көресіз, құлақ берді естисіз, тіл берді сөйлейсіз, қол берді онымен ұстайсыз, тізеңізбен тік тұрып, аяқпенен жүресіз!

Ерендер майданында не көрдіңіз, не естідіңіз?

Ол жердегілер бастарын көтерместен: «Хақты көрдім, Хақты естідім!» деп жауап береді.

Жолбасшының бұл сөздеріне қосарлатып ата: Келген жеріңіз Хақтың есігі, тұрған тұсымыз Дар-и Мансур, құлдық етуге, кемдікті толтыруға, жасыған көңілдерді жібітуге, әлиф секілді тік тұрып, туралықты сөйлеңіз, ерендер мизанға барсын, жолының ақысын алсын!

Гөргүдегілер: «Көңілі жұмсақтарға жақсылық болсын!» дейді.

Жолбасшы:

«Хақ жолдың ұстындары ақиқат па,
Піріміздің хақы ақиқат па,
Көрші қолаң хақы ақиқат па,
Тәрбиелеуші, есеп сұраушының хақы ақиқат па,

Ақыларыңыздан ғапыл қалмаңыз» дейді және «қол бердік, көңіліміз жәй тапты» деп қайталап атаңа тәслім болады. Бұлан кейін ата,

Пір ата ақысы ретінде есеп алып, Пірлік ақысын алған болады.

Ата:

«Пір жолбасшы ақысы ақиқат па
Мүршит ақиқат па
Мухаррам мөрі ақиқат па
Он екі имам ақиқат па
Тарихат ақиқат жол ма
Шариғат ақиқат па
Жәбірейл құрбандығы ақиқат па
Бір Жәбірейл, үш Имам Аббас шеппегі хақ па?
Бір Жәбірейл, үш Имам Аббас шеппегі хақ па?
Бір Жәбірейл, үш Имам Аббас шеппегі хақ па?
Ақыңыздан ғапыл қалмаңыз!» дейді.

Артынан ата жамдағы жандардың реніш пен өкпелі қалпынан хабар алмақ оймен жамдағы адамдардан сұрайды:

Отырған жандар тік тұрғандардан разысыңдар ма?
Отырған жандар тік тұрғандардан разысыңдар ма?
Отырған жандар тік тұрғандардан разысыңдар ма?

Бұл сұрақтың артынан енді керісінше аяқта тұрған жандардан:

Тік тұрған жандар отырғандардан разысыңдар ма?
Тік тұрған жандар отырғандардан разысыңдар ма?
Тік тұрған жандар отырғандардан разысыңдар ма?, –

деп сұрайды.

Момыннан Алланың сұрауы осында, махшарға қалмасын бұл сұрақтар, ішкі қалпы дүние қызықтары үшін өзгеріп, мұнафықтардың сөзіне еріп, ерендердің жолынан ғапыл қалсаң махшар күні жүзің қара болсын ба?, – дейді.

Сұрау алынғандар: «Алла, Аллаға шүкір!» деп сәждеге бас қояды.

Осылайша екі тараптың бір-бірінен разылығы алынады, реніш болса, достастырады және «Хақ Мұхаммед, Али, он екі имам Сіздерге разы болсын» деген тілек-дұғамен гөргү аяқталады [8-14].

Қорыта айтқанда, Ясауи танымы Хорасаннан Анатолия мен Балқанға тек қана сөз күйінде емес практикалық қырымен бірге тараған. Сөз, таным және хикмет болып ақыл мен жүрекке жазылып жетті. Қазіргі уақытта дейін Ясауи хикметтерінің негізгі тақырыптарынан саналатын «өлмей тұрып өлу» қағидасы жеткілікті деңгейде түсіндірілмей келеді. Өйткені, Ясауиліктің қалыптасып дамыған аймақтарында бұл құбылыстың не мағына беретіндігі мен оның қалай практикалық тұрғыдан жүзеге асқандығы хақында мәліметке қол жеткізу мүмкін бол-

май тұр. Осы себепті не философиялық пайым арқылы, не діни бір ұстаныммен сипаттама жасалса да өте аз көлемде жалпы түсіндірмесі кешеуілдеп жатыр.

Ясауиліктің сөзбен өрнектеген танымының баяны мен практикасы Анатолия мен Балқан жеріндегі Ясауи ирфан әлеміне байланысы бар қоғамдарда әлі де бар және өз орнын сақтап келеді. Осыған байланысты ең әуелі Алауи қоғамы айтып және жүзеге асырып келе жатқан қағидалар Ясауи танымының келіп құйылған қазынасы іспетті. «Өлместен тұрып өлу» әмірінің

практикалық қыры Алауи қоғамында гөргү деген атпен танылған жылдық есеп беру рәсімімен жүзеге асып келеді. Талиб бір жылдық есебін өлместен бұрын осы әлемде береді. Сонымен қатар бұл тәжірибе кез келген амалдың о дүниеге кетпей хисабының осы дүниеде берілетіндігі жайлы ұстаным қалыптастырады. Бұл жағдай талибтің әр жасаған ісі мен келешекте жасайтын әрекеттерінің есебін осы жерде беретіндігі жайында дүниетанымын қалыптастырып, соған сай әрекет етуіне әсер етеді.

Әдебиеттер

- 1 Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2012, s. 539-543.
- 2 Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 275-276.
- 3 Dücan Cündioğlu, *Ölümün Dört Rengi*, 8. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, s. 1-45.
- 4 Esat Korkmaz, «Eren – Evliya Felsefesinde Ölmeden Evvel Ölmek ya da Yaşarken Dirilmek», 1. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalari Kongresi Bildirileri, Ankara: Ervak Yayınları, 1998, ss. 333-355.
- 5 Şeyh Sâfi Buyruğu (Bisati), Hazırlayan Ahmet Taşgın, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013, s. 39-40.
- 6 Ahmet Taşgın, *Dile Gelen Alevilik*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013, s. 205-229.
- 7 Aktaş Ali, «Alevilerde Ölüm, Cenaze, Yas İlgili İnanış Ve Ritüeller», *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* / 2015 / 12, ss. 17-65.
- 8 Ahmet Taşgın, «Diyarbakır Türkmen Alevilerinde Görgü Cemi», *Gap Bölgesinde Alevi Bektaşiler Yerleşmeleri ve Şanlıurfa Kültür Mozağında Kısas Sempozyumu*, İstanbul: Cem Vakfı-Kısas Yayınları, 2007, ss. 155-168.
- 9 Bayraktar, Fulya «Ölmeden Önce Ölmek», *Türk Yurdu*, Yıl 104, Sayı 340, Aralık 2015, ss. 38-40.
- 10 Bice Hayati, *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi*, Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.
- 11 Bilgin Azmi, «Osmanlı Şiirinde Ölmeden Ölmek Temi», *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı 142, yıl 36/2, İstanbul 2007, ss. 42-53.
- 12 Er Piri, «Anadolu Alevi-Bektaşiler Geleneğinde Ölmeden Önce Ölmek», *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*, İstanbul: Detay Yayıncılık, 2006, ss. 264-274.
- 13 Er Piri, «Anadolu Aleviliğinde Ölüm», *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*, İstanbul: Detay Yayıncılık, 2006, ss. 249-263.
- 14 Noyan Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, 7. Cilt, İstanbul: Ardiç Yayınları, 2006, s. 465-469.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ

- Абдрасилов Т.Қ. – PhD докторы, аға оқытушы, Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ
- Абдығалиева Г.Қ. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Абдығанпарова Г.А. – PgD докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Абжалов С.Ү. – филос.ғ.к., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Абишева А.К. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Альджанова Н.К. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Асанова С.С. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Ташхын А. – Ph.D докторы, Н. Ербоган университеті
- Әділбаева Ш. – PgD докторы, Нұр-Мұбарак Мысыр Ислам мәдениеті университеті
- Әмірқұлова Ж.А. – филос.ғ.к., доценті м.а., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Байдлаева А.К. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Беймишева А. – PhD докторы, «Нархоз Университеті»
- Бияздықова К.Ә. – филос.ғ.к., доцент м.а., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Бияздықова Ә.Ә. – PhD докторы, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
- Борбасова Қ.М. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Борецкий О.М. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Бужеева А.Б. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Джекебаева М.А. – С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ ұлттық медицина университеті
- Дуанаева Ш.Е. – PgD докторанты, Нұр-Мұбарак Мысыр Ислам мәдениеті университеті
- Елубаев Б.Қ. – магистр, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Ержан Қ.С. – Нұр-Мұбарак Мысыр Ислам мәдениеті университеті
- Есимкулов Е. – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті
- Жаназарова З.Ж. – социология ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Жанықұлов Н.О. – магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Затов Қ.А. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Искакова З.Е. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Исламбаева З. – өнертану кандидаты, доцент, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
- Исмагамбетова З.Н. – филос.ғ.к. докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Ишмаханов Ж. – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті
- Калибекова А.А. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Капасова Д. – PgD докторанты, Нұр-Мұбарак Мысыр Ислам мәдениеті университеті
- Карипбаев Б.И. – Академик Е.А. Букетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университеті
- Ким Л.М. – философия ғылымдары кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Кокеева Д.М. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Колдыбаев С.А. – А. Байтұрсынов атындағы Қостанай мемлекеттік университеті
- Конкина Г.С. – философия ғылымдарының кандидаты, Ы. Алтынсарин атындағы Арқалық мемлекеттік педагогикалық институты
- Кошигулова К.И. – Нархоз Университеті
- Кұдайбергенова Н.Ж. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қайратұлы С. – философия магистрі, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қалдыбай Қ.Қ. – PhD докторы, аға оқытушы, Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ
- Қаңтарбаева Ж.У. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қоқымбаева Б.Ж. – филос.ғ.д., профессор, Павлодар мемлекеттік педагогикалық институты (ПМПИ)
- Құлсариева А.Т. – философия ғылымдарының докторы, Абай атындағы ҚазҰПУ
- Құранбек Ә.А. – философия ғылымдары кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Маевская Л.Б. – тарих ғылымдарының кандидаты, докторант, Драгоманов атындағы Ұлттық педагогикалық университеті
- Масалимова А.Р. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Махмет М. – Нұр-Мұбарак Мысыр Ислам мәдениеті университеті

Муқанова З. – PhD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Мусина Д.Р. – Философия, саясаттану және дінтану институты
Наисбаева А.Қ. – PhD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Нурбекова Ж.А. – социология ғылымдарының докторы, доцент, Абай атындағы ҚазҰПУ
Нүрпейіс Б.К. – өнертану докторы, профессор, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
Нұрышева Г.Ж. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Пернекулова М.М. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Рамазанова Ә.Қ. – доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Сенгірбай М. – PhD докторы, С. Демирел университеті
Смағұлов Қ. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Смирнова Н.Е. – фил.ғ.к., доцент, Павлодар мемлекеттік педагогикалық институты (ПМПИ)
Султанова М. – философия ғылымдарының докторы, Абай атындағы ҚазҰПУ
Сундетбаев Д.М. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Турсунбаева С.Д. – С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ ұлттық медицина университеті
Шайғозова Ж. – философия ғылымдарының докторы, Абай атындағы ҚазҰПУ

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім Раздел 1 Философия Философия

<i>Абишева А.К.</i> Человек и его мир в концепциях З. Фрейда и К. Ясперса.....	4
<i>Абдиханарова Г.А.</i> Аристотель және әл-Фараби: философиядағы этикалық сабақтастығы.....	10
<i>Әмірқұлова Ж.А.</i> Этнофольклордағы философиялық ойдың табиғаты	20
<i>Байділаева А.К.</i> Интенциональность как категория социального взаимодействия	32
<i>Бияздықова К.Ә., Бияздықова Ә.Ә.</i> Әл-Фараби шығармасындағы рухани құндылықтардың дамуы	40
<i>Дуанаева Ш.Е., Әділбаева Ш., Капасова Д.</i> Діни тұлғаның қалыптасуы және ерекшелігі	48
<i>Елубаев Б.Қ., Рамазанова А.Х.</i> Абай философиясындағы антропологиялық мәселелер	56
<i>Қалдыбай Қ.Қ., Абдрасилов Т.Қ.</i> Дін философиясындағы тұлға мәселесін зерттеудің алғышарттары мен праексеологиялық бағдарлары.....	64
<i>Ким Л.М., Борецкий О.М.</i> Понятие интеллекта у аль-Фараби и современность.....	72
<i>Құранбек Ә.А., Қайратұлы С.</i> Қазақстандағы фарабитанудың мәселелері мен міндеттері нақында	80
<i>Құдайбергенова Н.Ж.</i> Конфуций іліміндегі рухани-адамгершілік құндылықтардың қоғамдық-саяси қатынастарды реттеуші фактор ретіндегі маңыздылығы.....	92
<i>Конкина Г.С.</i> Келісім және сұхбатфилософиялық мәселе ретінде	100
<i>Мусина Д.Р.</i> Концепция светскости в поликонфессиональном пространстве	106
<i>Нұрышева Г.Ж., Жанықұлов Н.О.</i> Әл-Газалидің философтарды тәкфирлеуі және әл-Фараби.....	114
<i>Сундетбаев Д.М., Колдыбаев С.А.</i> Об инновационном мышлении и проблемах его формирования в Казахстане.....	122
<i>Пернекулова М.М., Кокеева Д.М.</i> Рабиндранат тагордың «Гитанджали» шығармасындағы руханилық	132

2-бөлім Раздел 2 Мәдениеттану Культурология

<i>Әділбаева Ш.</i> Ислам шарифатындағы «истисхаб» дәлелі.....	138
<i>Асанова С.С., Абжалов С.У.</i> Дінтанудағы діндер классификациясы және қазіргі заманғы жаңапұтшылық.....	146
<i>Ержан Қ.С., Махмет М.</i> Қытай қазақтары мәдениетіндегі ислам құндылықтары.....	154

<i>Борбасова Қ.М., Бужеева А.Б., Альджанова Н.К.</i> Қазақ халқының діни санасының қалыптасуы мен даму ерекшеліктері.....	164
<i>Джекебаева М.А., Қаңтарбаева Ж.У., Турсунбаева С.Д.</i> Ерік пен тағдыр	172
<i>Нурбекова Ж.А., Жаназарова З.Ж., Абенова К.А.</i> Гражданская религия Роберта Белла.....	180
<i>Затов Қ.А., Ишмаханов Ж., Есимкулов Е.</i> Қазақстандағы дінаралық диалог	186
<i>Карипбаев Б.И.</i> Жизненный успех в ценностных системах студенческой молодежи.....	194
<i>Кокеева Д.М., Искакова З.Е., Калибекова А.А.</i> Этикалық ілім «Бхагавадгитаның» тарихи шығу алғышарттары мен теориялық негіздері.....	200
<i>Кокумбаева Б.Д., Исмагамбетова З.Н., Смирнова Н.Е.</i> Мир человека в контексте духовной эволюции	208
<i>Құлсариева А.Т., Шайгозова Ж., Султанова М.</i> Зоотопонимы Казахстана как практика коммеморации кочевого прошлого	216
<i>Науисбаева А.Қ., Масалимова Ә.Р.</i> Реклама как социально-коммуникативный феномен современной культуры.....	226
<i>Mukanova Z.</i> Socio economical aspects of cultural differentiations of population of ZhetiSuw region.....	234
<i>Нурбекова Ж.А., Жаназарова З.Ж., Беймишева А.</i> Религиозная ситуация в современных развитых обществах в теориях Роберта Беллы.....	242
<i>Нұрпейіс Б.К., Исламбаева З.</i> Тәуелсіздік идеясының «Еңлік-Кебек» пьесасы негізінде қойылған спектакльдердегі көрінісі.....	248

3-бөлім Раздел 3
Саясаттану Политология

<i>Абдигалиева Г.К., Коцигулова К.И.</i> Взаимодействие правовой и политической культур студенческой молодежи	258
<i>Senggirbay M.</i> Roots of religious radicalism in Central Asia	266
<i>Смагулов К.</i> Обеспечение национальной безопасности Республики Казахстан в программных документах Главы государства и опыт предыдущих лет	272

4-бөлім Раздел 4
Шетел басылымы Зарубежные публикации

<i>Маевская Л.Б.</i> Учение неоваххабизма на примере взглядов Салиха Фаузана аль-Фаузана и Ибн Усеймина.....	282
<i>Таихын А., Асанова С.</i> Түркістан Пірі Ахмет Ясауидің Анатолия аймағындағы сөздерінің баламасы: Өлмей тұрып өлу.....	290
Авторлар туралы мәлімет.....	297

CONTENTS

Section 1 Philosophy

<i>Abisheva A.K.</i> Man and his world in the concepts of S. Freud and K. Jaspers	4
<i>Abdihaparova G.A.</i> Aristotle and al-Farabi: the ethical continuity in philosophy.....	10
<i>Amirkulova Zh.A.</i> The nature of philosophical thought in etnofolklore.....	20
<i>Baidlayeva A.K.</i> Intentionality as a category of social interaction	32
<i>Bijazdykova K.A., Bijazdykova A.A.</i> Development of spiritual values in al-Farabi works	40
<i>Duanayeva Sh.E., Adilbayeva Sh, Kapasova D.</i> Formation and features of the religious personality	48
<i>Yelubayev B.K., Ramazanova A.H.</i> Anthropological issues in philosophy Abay	56
<i>Kaldybay K.K., Abdrassilov T.K.</i> Praxeological movements and directions in the study of personality in the philosophy of religion	64
<i>Kim L.M., Boretsky O.M.</i> Definition of Intellect by Al-Farabi and Modern Times	72
<i>Kudaibergenova N.Zh.</i> The importance of moral values in the teachings of Confucius as a factor regulating social and political relations.....	80
<i>Kuranbek A.A., Kayratyly S.</i> The importance of moral values in the teachings of Confucius as a factor regulating social and political relations.....	92
<i>Konkina G.S.</i> Consent and dialogue as philosophical issue	100
<i>Mussina D.R.</i> The concept of secularism in the multiconfessional space.....	106
<i>Nuryshева G.Zh., Zhanykulov N.O.</i> The charge al-Ghazali philosophers in a takfira and al-Farabi	114
<i>Sundetbayev D.M., Koldybayev S.A.</i> About innovative thinking and problems of formation in Kazakhstan.....	122
<i>Pernekulova M.M., Kokeyeva D.M.</i> Spirituality in the work «Gitanjali» of Rabindranath Tagore	132

Section 2 Cultural Studies

<i>Adilbayeva Sh.</i> Istiskhab in Islamic shariah.....	138
<i>Asanova S.S., Abzhalov S.U.</i> The classification of religion in religious studies and modern neo-paganism.....	146
<i>Yerzhan K., Makhmet M.</i> Islamic values in the culture of Chinese Kazakhs	154
<i>Borbasova K.M., Buzheyeva A.B., Aljanova N.R.</i> Features of formation and development of the religious consciousness of the Kazakh people	164

<i>Jekebayeva M.A., Kantarbayeva Zh., Tursunbaeva S.D.</i>	
Will and destiny	172
<i>Nurbekova Zh.A., Zhanazarova Z.Zh., Abenova K.A.</i>	
Civil religion of Robert Bell	180
<i>Zatov K.A., Ishmakhanov Zh., Esimkulov E.</i>	
Inter-religious dialogue in Kazakhstan	186
<i>Karipbayev B.I.</i>	
Life success in students' value systems	194
<i>Kokeyeva D.M., Iskakova Z.E., Kalibekova A.A.</i>	
Historical pre-condition of origin and theoretical basis of the ethical doctrine of «Bhagavad gita»	200
<i>Kokumbaeva B.D., Ismagambetova Z.N., Smirnova N.E.</i>	
The human's world in context of the spiritual evolution	208
<i>Kulsariev A.T., Shajgozova Zh., Sultanova M.</i>	
Zootoponyms of Kazakhstan as a tribute to the nomadic origins	216
<i>Naisbayeva A.K., Massalimova A.R.</i>	
Advertising as a socio-communicative phenomenon of modern culture	226
<i>Mukanova Z.</i>	
Socio economical aspects of cultural differentiations of population of ZhetiSuv region	234
<i>Nurbekova Zh.A., Zhanazarova Z.Zh., Beimisheva A.</i>	
The religious situation in modern developed societies in the theories of Robert Bell	242
<i>Nurpeis B.K., Islambayeva Z.U.</i>	
Realization of the idea of national independence in the productions of «Enlik–Kebek»	248

Section 3 Political Science

<i>Abdigaliyeva G.K., Kochshigulova K.I.</i>	
Interaction of student's legal and political culture	258
<i>Senggirbay M.</i>	
Roots of religious radicalism in Central Asia	266
<i>Smagulov K.</i>	
National security of the Republic of Kazakhstan in the program documents of the Head of State and the experience of previous years	272

Section 4 Scientific life

<i>Maevskaia L.B.</i>	
The doctrine of Neo Wahhabism on the example of views of Salih Fauzan al-Fawzan and Ibn Uthaymeen	282
<i>Taşğın A., Assanova S.</i>	
The Meaning of the Expressions of Ahmet Yesevi's –the Sage of Turkistan- within Anatolian Geography: Dying Before Death	290
Авторлар туралы мәлімет	297