



**«ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ІЗГІ АДАМ,
ҚАЙЫРЫМДЫ ҚОҒАМ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ЭТИКА»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік
конференция материалдарының
ЖИНАҒЫ**

Алматы, 24 қазан 2023 жыл

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

**Международной научно-практической конференции
«ДОБРОДЕТЕЛЬ, ДОБРОДЕТЕЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО
В НАСЛЕДИИ АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА»**

Алматы, 24 октября 2023 года

**THE COLLECTION OF MATERIALS
of the International Scientific and Practical Conference
«THE VIRTUOUS MAN, BENEVOLENT SOCIETY
IN THE LEGACY OF AL-FARABI AND MODERN ETHICS»**

Almaty, October 24, 2023

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ
ИРАН ИСЛАМ РЕСПУБЛИКАСЫ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ
ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТИ
ИИР ҒМ МӘДЕНИЕТТАНУ, ҚОҒАМТАНУ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТТАНУ
ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ ИНСТИТУТЫ
ИИР МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ИСЛАМДЫҚ БАЙЛАНЫСТАР ҰЙЫМЫ
ИРАН ИСЛАМ РЕСПУБЛИКАСЫ БАС КОНСУЛДЫҒЫ

**«ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ІЗГІ АДАМ,
ҚАЙЫРЫМДЫ ҚОҒАМ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ЭТИКА»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
материалдарының
ЖИНАҒЫ**

Алматы, 24 қазан 2023 жыл

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
Международной научно-практической конференции
«ДОБРОДЕТЕЛЬ, ДОБРОДЕТЕЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО В
НАСЛЕДИИ АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА»

Алматы, 24 октября 2023 года

THE COLLECTION OF MATERIALS
of the International Scientific and Practical Conference
«THE VIRTUOUS MAN, BENEVOLENT SOCIETY IN THE
LEGACY OF AL-FARABI AND MODERN ETHICS»

Almaty, October 24, 2023

ӘОЖ 1/14 (069)
КБЖ 87.3
Ә 49

Жалпы редакциясын басқарған:

Ж.Қ. Түймебаев

Редакция алқасы:

Б.Б. Мейрбаев, А.Д. Құрманалиева, М.Р. Балтымова,
С. Байжұма, А.Алибаева

*Бұл жинақ Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің жобасы негізінде қаржыландырылды
(Грант №АР19676515 «Әл-Фараби мен түркі ғұламаларының
мұрасындағы ізгі адам: компаративистік дискурс»)*

Ә 49 **«Әл-Фараби** мұрасындағы ізгі адам, қайырымды қоғам және заманауи этика» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарының жинағы. – Алматы, 2023 – 575 б.

ISBN 978-601-7834-08-1

Жинақта «Әл-Фараби мұрасындағы ізгі адам, қайырымды қоғам және заманауи этика» тақырыбында өткізілген халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияда көтерілген Әбу Насыр әл-Фараби мен мұсылман ойшылдарының мұрасындағы ізгі адам, әл-Фараби мұрасындағы этика ілімі мен моральдық ізгіліктер, бақытқа жетудегі этикалық ұстанымдар, қайырымды қала қоғамының заманауи парадигмалары мен тұрақтылық құндылығы, тіл философиясы мен философия тілі және дәстүрлер мен әлеуметтік құндылықтарды сақтаудағы моральдың рөлі, жаһандану аясындағы Қазақстан мен Иран қоғамындағы тұлғаның жаңа сапасы мен құндылықтық бағдарларының өзгерісі мәселелері талқыланған баяндамалар енгізілген.

Мақалалар авторлық редакцияда жарияланады.

Жинақ ғалымдарға, зерттеушілерге, оқытушыларға, докторанттарға, магистранттарға, студенттерге арналған.

ӘОЖ 1/14 (069)

КБЖ 87.3

**Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
Басқарма Төрағасы-Ректоры, профессор
Ж.Қ. Түймебаевтың құттықтау сөзі**

**ҚҰРМЕТТІ КОНФЕРЕНЦИЯҒА ҚАТЫСУШЫЛАР,
ҚОНАҚТАР, ӘРІШТЕСТЕР!**

Баршаларыңызды Қазақстанның атаулы күні, мерейлі мерекесі – Республика күнімен шын жүректен құттықтаймын!

Құрметті зиялы қауым! «Әл-Фараби мұрасындағы ізгі адам, қайырымды қоғам және заманауи этика» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясына қош келдіңіздер!

Бұл шара Иран Ислам Республикасы Ғылым министрлігінің мәдениеттану, қоғамтану және өркениеттану ғылыми-зерттеу институты, Иран Ислам Республикасы мәдениет және исламдық байланыстар ұйымы, Иран Ислам Республикасы Бас консулдығының қолдауымен ұйымдастырылып отыр.

2022 жылғы 19 маусымда ҚР Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев Иранға ресми сапары барысында Иран Ислам Республикасының Президенті Ибрахим Раисимен кездесіп, мемлекеттер басшыларының қатысуымен ресми делегациялардың мүшелері ҚР Мәдениет және спорт министрлігі мен ИИР Мәдениет және исламдық бағдар министрлігі арасындағы 2022-2025 жылдарға арналған мәдени алмасу бағдарламасына қол қойды. Осы бағдарлама аясындағы міндеттердің бірі ретінде фарабитану саласында екі ел ғалымдарының бірлесіп жұмыс жасауына басымдық берілген.

Ағымды жылдың басында Қазақстан мен Иран-Фарабитану саласындағы ынтымақтастықты нығайту мақсатында әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде Алматыдағы Иран Ислам Республикасының Бас консулдығы, ҚазҰУ-дың Халықаралық ынтымақтастық және интернационалдандыру департаментімен бірлесіп ұйымдастырған университеттің ғалымдарымен кездесу өткен болатын. Шараға Иран Ислам Республикасының Сыртқы істер министрлігінің бас сарапшысы және әл-Фараби жұмыс тобының төрағасы Әли Муджани Ғуми мырза, Алматыдағы Иран Ислам Республикасының Бас консулы Мохсен Фагани да қатысты.

02.07.2023 ж. – 20.08.2023ж. аралығында парсы және араб тілдеріндегі кітаптардың қазақ-парсы тілдерінде каталогін дайындау жұмысы жүргізілді.

2021 жылы әл-Фараби кітапханасына Қызылорда қаласынан әкелінген шығыс тілдеріндегі сирек басылымдар мен қолжазбалар қаралып, 2022 жылы басылған Каталогында («Қазақ университеті» баспасы, 2022 ж.) араб және парсы тілдерінде кітаптардың саны 266 деп көрсетілген болатын. Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Шығыстану факультеті «Жазба жәдігер және рухани мұра» ғылыми-зерттеу орталығының директоры ф.ғ.к., проф.м.а. Зубайда Шадкам Иран Ислам Республикасынан Фарабитану жабасы аясында арнайы келген «Дайретуль Марифи Бозорге Ислами» орталығының ғылыми қызметкері Др. Атефе Зандимен бірлесе отырып, тізімдеме қайтадан қарастырылып, реттеліп, жасалынған жұмыстың нәтижесінде 400 кітап анықталып, тіркелді. Атқарылған жұмыстар нәтижесінде дайындалған еңбекті қазіргі таңда Иран Ислам Республикасы «Дайретуль Марифи Бозорге Ислами» орталығының ғылыми кеңесі мазмұндық және техникалық жағынан тексерістен өткізген соң, Әл-Фараби кітапханасының қазақ-парсы тілдерінде каталогы екі тілде (қазақ және парсы) басылып шығады

Сонымен қатар, университеттегі әл-Фараби орталығы Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің 2023-2025 жылдарға арналған ғылыми және ғылыми-техникалық жобалар бойынша гранттық қаржыландыруға арналған конкурсынан «Әл-Фараби мен түркі ғұламаларының мұрасындағы ізгі адам: компаративистік дискурс» және «Әбу Насыр әл-Фараби іліміндегі тіл философиясы мен философия тілі» атты жобалар бойынша зерттеулер жасалып жатқанын да айта аламыз.

Әл-Фараби – Шығыс пен Батыс әлемінің үздік жетістіктерін үйлестірген озық ойлы ғибратты ғұлама. Ойшылдың құнды ғылыми және шығармашылық мұрасының жалпыадамзаттық маңызы зор. Ғылымның дамуын философия, мораль және діни нормалармен үндестікте қарастыру – ойшыл дүниетанымының басты ерекшелігі. Әл-Фараби еңбектерін жан-жақты зерттеу XII ғасырда басталса да, оның рухани әлеміне терең және жан-жақты талдау жүргізуді жалғастыру – уақыт талабы. Бүгінгі таңда

эл-Фарабидің ғылыми мұрасына байланысты зерттеулер, оның философиялық, логикалық, әлеуметтік-этикалық көзқарастарының көптеген мәселелері отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектерінде қарастырылғанымен, әлі де толық аяқталмаған деп нық сеніммен айтуға болады. Сонымен қатар, эл-Фараби мұрасы – ел мен елді жақындастыратын, өркениетаралық көпір болатын мәңгілік тұғыр. Тарихтан тағылым алған бүгінгі буын да игі дәстүрді жалғап, ұрпақ сабақтастығын үзген емес.

Осы тұрғыдан алып қарағанда, Сіздердің бүгінгі халықаралық ғылыми-тәжірибелік шара аясында еліміздің дамуына аса қажетті, толғағы жеткен келелі мәселелер жөніндегі зерделі толғамдарыңызды ортаға салып, ой бөлісіп, тың әрі тиімді тәжірибелеріңізбен алмасатындарыңызға кәміл сенемін. Конференция жұмысына табыс тілеймін!

Иран Ислам Республикасының Алматы қаласындағы Бас консулы Мохсен Фағани мырзаның құттықтау сөзі

Аса қамқор, ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын!
Ханымдар мен мырзалар, құрметті қонақтар, қош келдіңіздер!

Ең алдымен, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің құрметті ректоры Жансейіт Түймебаев мырзаға құнды сөздері үшін алғысымды білдіруге рұқсат етіңіздер.

Сондай-ақ, осы мүмкіндікті пайдалана отырып, осы конференцияға қатысып отырған ирандық профессорлар мен Фараби танушы ғалымдардың ыстық ықыласына алғыс айтамын.

Әрине, осы конференцияға қатысып отырған барлық профессор-оқытушыларға, студенттерге және ислам әлемінің ұлы ғалымы Әбу Насыр Әл-Фарабиге барша қызығушылық танытушыларға алғысымды білдіремін.

Бүгінгі конференцияда Фараби өте нәзік тарихи кезеңде пайда болып, кейінгі ойшылдардың ой-өрісіне терең де елеулі әсер етіп, ислам өркениетінің гүлденуіне негіз болған дүние жүзінің данышпандарының бірі ретінде дәріптеледі. Сондықтан, көпшілік оны ең ұлы мұсылман философы және ислам философиясының негізін салушы деп атайды.

Дін мен философияны байланыстыру және біріктіру және логика мен философияны исламдық ғылымдармен ұштастыру арқылы, ол ислам діні мен грек хикметінде ешқандай қайшылық жоқ, ал егер айырмашылық болса, ол ислам дінінің сыртқы көріністерімен байланысты деп көрсетті.

Әбу Насыр Әл-Фараби утопия теориясын арман қала мен бір Аллаға сенетін және тамыры Сасанидтер дәуірінен бастау алатын Иран ой тарихының бір бөлігі ретіндегі Иран философиясын ислам халифаты теориясымен және грек білімімен үйлестірді.

Фараби Иранда жүздеген жылдар бойы құрметке ие болып келеді және Ислам революциясының жетекшісі өткен жылғы Қазақстан президенті Қасым-Жомарт Тоқаевпен кездесуінде Иран мен Қазақстан арасындағы терең тарихи және мәдени байланыстар туралы айта келіп, Фараби ислам философы, әрі ғалымы ретінде осы ілімнің негізі бола алатынын және екі ел арасында бірлескен ғылыми комитет керектігін құру атап көрсетті.

Бұл бастама екі елдің жоғары лауазымды тұлғалары тарапынан қолдауға ие болып, Иран мен Қазақстанның тарихи және мәдени ортақтығын ескере отырып, аталған комитет құрылып, Фарабидің тұлғасы мен ерекшеліктерінің айқын және жасырын қырларын еске түсіріп, тануға арналған бірнеше бағдарлама сарапталып, бекітілді. Бұл конференцияның өткізілуі осы шеңберде бағалануы керек.

Осы конференцияға ирандық ғалымдар мен философтардың қатысуы және олардың қазақстандық ойшылдармен тығыз қарым-қатынасы Фарабиді одан әрі түсінуге негіз болады және әлем халқы, әсіресе екі ел арасында ынтымақ-бірлікті арттырып, Ислам әлемі мен бүкіл адамзаттың өсіп-өркендеуіне себепші болады деп үміттенеміз.

ПЛЕНАРЛЫҚ БАЯНДАМАЛАР

Авани Г.

*Иран ғылым академиясының мүшесі,
Иран философиясы қауымдастығының президенті,
Шахид Бехешти университетінің профессоры,
Тегеран қ., Иран*

ФАРАБИ – ІЗГІ ФИЛОСОФ

Фараби, сөзсіз, исламдағы және бүкіл әлемдегі ең ұлы философтардың бірі. Ол ұлы грек философтарынан, әсіресе Платон мен Аристотельден кейінгі барлық адамзаттың білімін жандандырушы болып саналады. Өзінің айтуы бойынша, осы екі ұлы философтан кейін Афинада, Александрия мектебінде және христиан әлемінде барлық ғылымдар құлдырады.

Александрия философтары, әсіресе неоплатониктер осы екі философтың маңызды философиялық тақырыптарының бірін, яғни олардың саяси даналығын елемеді, ал христиан философтары Аристотельдің логикалық кітаптарын: «Аналитиканың бірінші» – бөліктерін оқуды шектеді.

Фараби ислам әлемінде ғана емес, он екі ғасырдан кейін әртүрлі өлшемдерінде даналықты жандандырушы әлемдегі алғашқы философ, ислам әлемі мен батыста «екінші ұстаз» ретінде белгілі.

Бірақ егер біз Фараби шығармашылығындағы ең маңызды сөзді тапқымыз келсе, онда бұл сөзсіз «бақыт». Ол өзінің әр түрлі шығармаларында бақыт – бұл абсолютті игілік деп санайды. (Валь-саада хи әл-хайр али әл-атлак) және бақытқа жетуге көмектесетін барлық нәрсе өздігінен жақсы емес, бақытқа жеткізетіні үшін пайдалы.

Ал адамның бақытқа жетуіне кедергі болатын барлық нәрсе – зұлымдық.

Сонымен қатар, оның пікірінше, барлық адам ғылымдары мен техникалары жақсылыққа, яғни абсолютті бақытқа ықпал ететіндіктен ғана қажет.

Сонымен қатар, Фарабидің пікірінше, дін мен философия тұрғысынан, адамның осы дүниеде өмір сүруінде жеткізетін

бақытын-оның ең жоғары дәрежесі деп санайды және бұл бақытқа жету шындық пен оның компоненттерін егжей-тегжейлі сипаттайтын даналық арқылы ғана мүмкін болады.

Сондықтан ол барлық гуманитарлық ғылымдарды, соның ішінде космологияны, психологияны, білім беруді, саясаттануды және азаматтық құрылысты, сондай-ақ діни ғылымдарды, соның ішінде: Құқықтану мен теологияны даналық тұрғысынан қарастырады және осыған байланысты дін мен философия арасында тығыз байланыс орнатады.

Сондай-ақ, грек философтарынан айырмашылығы, Фараби Афина қаласы немесе грек қоғамы туралы ғана емес, сонымен бірге дүниедегі барлық халықтардың бақыты туралы ойлайды (Әл-Мамура Әл-Фазлах) және бұл мәселе біздің дәуірімізде «жаһандану» дәуірінде үлкен маңызға ие.

*Алтаев Ж. А.
философия ғылымдарының докторы, профессор,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ГУМАНИСТІК ЭТИКАЛЫҚ ОЙЛАРЫ

Әбу Насыр әл-Фараби философиялық ойлаудың объектісі ретінде адам және адамзат қоғамы мәселесін қарастырды. Осы мәселені шешуде әл-Фараби бар ынтасымен рационалды білімнің бүкіл қоғамға және адамға қажетті екенін дәлелдеуге тырысты.

Бүгінгі тақырыпта Әл-Фарабидің ой-сана, бақыт және адамгершілік қасиеттері туралы ойларын ортаға салмақпыз. Фараби дәуірінде экономика, мәдениет және ғылымның өсуі сол кездегі ойшылдардың адам санасының күшіне сенімін нығайтуға әсер етті. Адамның талантын, білімін, оның дарындылығын мойындау күшейді.

Фараби адамның тұрмысының мақсаты одан шығатын адамның ақылдылығынан деп түсінді. Аристотель ізімен әл-Фараби әрбір заттың табиғаты өзі қолданылатын тұрмыста алатын орнымен бағаланады деді. Ол адамның ортада өзін еркін ұстау ке-

рек екенін айтты. Фараби заманында адамдардың дүниетанымда ерекше болды.

Фарабидің айтуынша адам өзінің жетілу жолында «адамдықтың баспалдағынан» өтеді. Оның үш жолы бар: 1. Потенциалды ақыл-ой 2. Игерілген ақыл-ой 3. Күшті ақыл-ой.

Бұл адам ақылын жетілдіру идеясы Фарабидің философиялық теориясының логикалық тұжырымы.

Фарабидің «Бақыт туралы ілім адам өмірінің мүддесі» деген теориясы оның ақыл-ой туралы ілімінде жазылды. Фараби заманында бақыт туралы, оның табиғаты туралы ойлары ең маңызды мәселелердің бірі болды.

Бақыт туралы ойлары оның қоғамдық саяси сипаттағы «Азаматтық саясат», «Бақытқа жол сілтеу», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы туралы» трактаттарының басты тақырыбы болды.

«Адам үйлесімді өмір сүру үшін бақыт қажет», – деді Фараби. Ол Платонның соңын ала бақыт неден тұрады, оның табиғаты қандай? деген сұрақ бойынша жауап іздеді. Бақыт сұлулықты ма, байлықты ма, атақ-абыройда ма деген сұраққа жауап берді.

Фараби, Сократ, Аристотель, Платонның «адамның екі өмірі болады» деген пікірімен келіспеді. Олар адамның бірінші өмірі жер бетіндегі өмірі, екіншісі өлгеннен кейінгі өмірі. «Адамның алғашқы және соңғы қызметі болады, соңғы қызметі бұл өмірде емес, ол дүниеге сәйкес келеді. Адам бұл өмірде өзі қайырымды болмаса да, қайырымды істер жасайды». Фараби бойынша адамның қайырымдылық санасы бүкіл өмірінде созылып, ал ол өлгенде аяқталады, сондықтан «Өмірді сүю қажет, өмір адамға қайырымдылық жасауға, бақытқа жетуге мүмкіндік береді. Сондықтан адам өлімнен қорықпау қажет, ол дүниеде қайырымдылық та, зұлымдылық та жоқ.

Фараби бақытқа жету жолында адамдардың теңдігін жақтады. Ол «Әрбір адам туған кезден бастап бақытқа жетуге мүмкіндігі бар» деп есептеді. Фараби өз заманының өкілі ретінде бақыттың мынадай түрлерін айтты: көрінісі, саны, сапасы, бойынша. Бақытты бұлайша бөле отырып ең бақытты адам ақылдылар, философтар деп санады. Фараби бақыттылықты қайсы бір әлеуметтік топтың өкілі екеніне қарамастан адамның білімділі-

гімен байланыстырады. Аристотельдің ойын ала, Фараби қайырымдылықты этикалық және рационалды деп бөлді. Этикалық қайырымдылыққа ерлік, ақкөңілділік, әділеттілік, ал рационалды қайырымдылыққа ақылдылық, интеллект (жан-жақтылық), мидың өміршендігі жатады. Бірінші бұл бөлу формалды түрде болды. Осы арқылы, яғни қайырымдылық ілімі арқылы, ойшыл этикалық және рационалдық адамгершілік пен ақыл-ойдың байланысын көрсетіп, оны кім танымаса сынға алды. «Ақылдылар» деп Фараби зұлымдықтан қашатын, қайырымдылық жасай алатын адамдарды атады.

Егер осы «ақылдылық» этикалық мәнде болса, онда этикалық қайырымдылық ақылдылықтың белгілері болады.

Қайырымдылықты үйренуге бола ма? Бұл Фараби үшін өте маңызды мәселе болды. Оның шешілуін адамның жеке қызметінің идеясымен адамшылықтың жоғарғы шыңына бақытқа жетумен байланыстырды. Көне гректік философияда бұл мәселе Сократ, Аристотельді де ойландырғаны туралы бізге мәлім. Олардың бәрі де «шын және нағыз қайырымды адамға табиғат арқылы әсер етеді» деген тұжырымдар жасаған.

Фараби жаңа туылған нәрестенің ақыл-ой, миы, таза болады, қайырымды және зұлымдықтың ешқайсысын таңдай алмайды, қайырымдылық адамның өмірінің процесінде жиналады деп есептеді. Фараби «Адам ақылды немесе ақылсыз болып пайда болмайды, ол туғаннан табиғатынан тігінші немесе хатшы болмайды», – деді. Ақыл өзінің ақыл-ойы арқылы қайырымдылықпен зұлымдылықтың ара-жігін ажырата алады, ол қайырымды және зұлымдық істерді қайталай отырып нақтылы бір мінездерді меңгереді.

Фараби қайырымдылықты үйретуге тәрбие мен оқудың маңызды роль атқаратынын айтып өтті. Жақсы мінез ақыл-оймен бірге қайырымдылықтың шарты болса, Фараби грек ақыл-ой иелері сияқты адамның қайырымды болуында оның сезімінде маңызды роль атқаратынын атады. «Адам дүниеге келгенде таза мектеп тақтасындай болады, тақта бетіне әр адам өз қолжазбасын жазып қалдырғандай кішкене нәрестенің де таза санасына өсе келе әр нәрсе жазылады», деді Фараби. Орташа іс-қимылдарды Фараби адамның денсаулығы үшін пайдалы деп есептеді. Ол

адамнан тәртіпті талап ететін шара сақтауға оқытты. Шара сақталмаса, – деді философ адам ешқашанда бақытты бола алмайды.

Еріктің күшімен еркіндіктің байланысы туралы Фараби ойының негізінде адамның қайырымды болуы үшін ең керекті екендігі туралы терең гуманистік идея жатыр. Фараби қайырымдылықты үйренудің маңызы туралы жаза отырып, әрбір адам бақытты, бірақ оған жететін жолды біле алмайды. Бұл адамдар үшін ұстаз немесе басшы, яғни бақытқа жететін жолды көрсететін адам қажет. Қайырымдылар әр-түрлі әдіс бойынша бөлінеді: оқуы, тәрбиесі және сенімі бойынша. Осыларды пайдалану арқылы Фараби адамдарды халық бұқара, ғалымдар деп үшке бөлді. Ғалымдар қайырымдылықты меңгерген адамның таңдаулы өкілдері. Бұлар білімнің қайнар көзі бұқара сияқты қоғамдық пікірді танумен анықталады. Фараби қайырымдылық барлық адамдарға керек деп оқытты.

Ақыл-ой, бақыт, қайырымдылық Фарабидің ілімінде гуманистік принцип болып қарастырылады, оған адам өзінің жеке күші арқылы жетуге мүмкіндігі бар. Бұл мақсаттарға жетуге ұмтылатын жан ретінде адамды қарастыра отырып, Фараби прогрестік даму идеясын алады. Ақыл-ой, бақыт, қайырымдылық, «бостандық», «теңдік» сияқты Фарабидің көзқарасында адамның тұрмысына қатысты. Білімнің бұл бағалылығын: қайырымды, ақыл– ой, ерік, бақытты болу үшін білім керек және тану керек. Білім бұл барлық қоғам мен жеке адам үшін бағалықты меңгеру құралы.

Мұсылман ретінде, өз дәуірінің ұлы ретінде Фараби бір ғана құдайды танып, «Құдай бар деген мәселені қойды». Өз дәуірінің әлеуметтік мәселесін шеше отырып, әл-Фараби құдайдың жеке адаммен және қоғаммен байланысын қалай іске асыруын көрсетуге тиіс болды. Құдайды тану, құдай мен адамның арақатынасы туралы исламдық ілімді игерген гуманистік көзқарастың дамуына жағдай жасады. Фараби адамның жеке бас құндылығын дәлелдеуді алдына мақсат қойды.

Әл-Фараби үшін екі тұрмыс бар. Олар жоғары орта және материалдық дүние бір-бірімен тең және бір бірін толықтырып отырады. Материалдық дүние әдемілікке, дауыс ырғағының дұрыстығына толы. Оның өмірі тұрмыстың жоғарғы сферасына бай-

ланысты емес, ол өз заны бойынша дамиды. Фарабидің ойынша құдай материалдық дүниеге араласпайды.

Фараби қоршаған орта екі себеп бойынша өмір сүреді: өмір сүруге, не өмір сүрмеуге мүмкіндігі бар. Фарабидің бұл тұжырымы оның алғашқы «Құдай бар, оның болмауы мүмкін емес» деген тұжырымымен іспеттес.

Жетілген адам туралы ілімінде Фараби, ойшылдық адамгершілік этикалық утопиясы толығымен көрінді. Оның әділ басқарушы және қайырымды қала туралы ойы Таяу және Орта шығыстың сол кездегі халқының «әділ» «қала» және «әділ басқарушы» туралы арманымен бірікті.

Әл-Фарабидің этикасының ең жоғарғы категориясы– бақыт, өйткені басқа бірдеңе үшін емес, тек өзі үшін қажет болатын игілік және ең жоғары игілік осы бақыттың бойына шоғырланған. Атап айтқанда этика және оның практикалық мағынасы осы шеңберде ұштасады, дүниенің жалпы үйлесімін, оның құрылысының сұлулығын ұқпайынша шын бақытқа жетуге болмайды.

Бірақ әділеттіктің о дүниеде қамтамасыз етілу мүмкіншілігі, тіпті де бұл дүниедегі өмірге мейлінше жиренішпен қарау деген мағынада түсінілуге тиісті емес. Әл-Фараби былай дейді: «Қайырымды адам өзінің өлімін зорлап жеделдетуге тиісті емес, өйткені өмірге деген сүйіспеншіліктің өзі ізгіліктің сарқылмас көзі болып табылады». Жеке бастың тұрғысынан қарағанда, бақыт дегеніміз, әл-Фарабидің пікірінше, адамның адамгершілігіне негізделеді. Ол ұғымға зеректік пен терең ақылдылықтың үстіне, жақсы мінез-кұлық та кіреді. Бұл соңғы қасиет адамның іс-әрекетінен тіпті тәуелсіз жатқан әуел бастан берілетін бірдене емес. Жазу өнерінде жетіле түсу шеберлікке жеткізетін сияқты, абзал іс-әрекеттерді үйрену, осыларды зорлау жолымен емес, қуанышқа кенелетін табиғи жолмен әдетке айналдыру жақсы мінез-кұлықты қалыптастырады. Мінез-кұлықтар іс-әрекеттер арқылы және керісінше көрінеді.

Ақыл-ой, адамгершілік этикалық адамгершіліктен айырғысыз нәрсе: ақылды, ол адамгершілігі мол, қайырымды адам. Жетілу үшін өзіңе өзің барынша адал болуың қажет, мұның, әсіресе өз бойында бар абзал қасиетті тани білуге, соларға ие болуға және соны дамытуға қатысы бар.

Фарабиді шығыстың Аристотелі деп танимыз. Ол ғылымның алуан түрлі саласын философия мен логиканы, математика мен физиканы, астрономия мен ботаниканы, минерология мен лингвистиканы, медицина мен музыка зерттеумен қатар социологиямен этика, эстетиканың мәселелерін де естен шығармаған.

Этика Фараби мұрасының ішінде үлкен орын алады. Этиканы ол ең алдымен жақсылық пен жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін ғылым деп қарады. Сондықтан оның этика жөніндегі концепцияларында жақсылық, мейірбандық басты роль алады. Жақсылық өмірдің мазмұн мағынасының бір бөлігі, сондықтан ол өмірмен біте қайнап жатыр. Ал жамандық жақсылық сияқты емес, ол болмыс жоқ жерден пайда болған дейді. Ұлы ғалымның осынау этикалық ойларынан терең гуманизмнің лебі еседі, ол адам баласын жаратылыстың, бүкіл жан иесі атаулының биік шоқтығы, сондықтанда адамды құрметтеу, қастерлеу керек деп түсінді. Бірақ жамандықты жақсылық жеңгенде ғана адам баласы ізгі мұратына жетеді деп қарайды.

Адамның бойына, халықтар мен қала тұрғындарына тән және бұл дүниеде тиесілі бақытқа жетуіне, о дүниеде асқан рахатқа кенелуіне септігін тигізетін төрт түрлі нәрсе бар: теориялық ізгіліктер, ойшылдық ізгілік, этикалық және практикалық өнерлер.

Теориялық ізгіліктер дегеніміз түпкі мақсаты өмірде бар нәрселерді зерттеу болып табылатын және пайымдағы мазмұны өзінің көздеген мақсаттарын ғана қамтитын білімдер. Ойшылдық ізгілік дегеніміз – әлденедей бір ізгі мақсатқа барынша көп пайда келтіретін ізгілік. Этикалық ізгілік дегеніміз ойшылдық ізгілікпен біріккен табиғи ізгілік.

Практикалық өнерге екі түрлі әдіспен жетеді:

1. Иландырғыш нақыл сөз сезімге әсер ететін нақыл сөз және басқа нақыл сөздер әдісі арқылы жетеді.

2. Өз еркімен, өз қалауы бойынша жөнге келмейтін және сөзге құлақ аспайтын бүлікшіл, көнімсіз қала тұрғындары мен халықтарға қолданылатын күштеу әдісі арқылы жетеді. Әйтседе оның негізгі эстетикалық-теориялық ой пікірлерінің негізгілері: «Риторика», «Поэзия өнерінің қаноны туралы» «Поэзия өмірі туралы» т.б. еңбектерінде жатыр. Фарабидің қоғам, этика, эстетика жөніндегі пікірлерінің қалыптасуына себеп болған жағдайлар:

I. Фарабидің әлеуметтік – этикалық, эстетикалық ой-пікіріне көне грек заманының ұлы ойшылдары ықпал етті. Бірақ ол өзінен бұрынғы ұлы ғұламалардың идеяларына сын көзімен қарады, олардың мистикалық пікірлерін қабылдамады. Әсіресе, Платонның мұндай жақтарынан бойын аулақ салды.

II. Фарабидің әлеуметтік-утопиялық идеясынын, адам бойындағы ең жоғарғы моральдық қадір-қасиет туралы көркемдік, сұлулық, парасат туралы пікірлерінің қалыптасуына оның туған жері Қазақстан мен Орта Азияның бай ауыз әдебиеті, төлтума мәдениеті, халықтардың азаттық жолындағы күресі, бостандық сүйгіш ой-пиғылы ықпал етті.

III. Оның әлеуметтік этикалық және эстетикалық көзқарастарына әсер еткен. Таяу Шығыс пен Орта Азия халықтарының ілімдеріндегі прогресшіл сарындар мен гуманистік идеялар болды.

IV. Фарабидің ғылыми мұралары орта ғасырдың олқылығы мен заманның жемістері. Сондықтан оның тұжырымдары мен әлеуметтік этикалық, эстетикалық концепциялары сол дәуірдің дәстүріне, тәліміне әуендес болып келеді.

Фараби жасаған қорытындының басты түйіні білім, мейірбандық, сұлулық үшеуінің бірлігінде. Фарабидің гуманистік идеялары әлемге кен тарады. Ол ақыл-ой мен білімнің биік мәнін дәріптеді. Фараби көркемдік, сұлулық халқында былай дейді: Ол – өмір шындығының өзіне тән қасиетті, болмыстың, нақты құбылыстардың, әлеуметтік өмірдің көкейдегі елесі. Көркемдік тән мен жан қасиеттерінің сұлулығын көрсететін белгі деп санайды.

Тек шын мәніндегі ғылым ғана, теориялық философия ғана ел басқарушы әкімдерді игі істерге қарай бастайды, сөйтіп мемлекетті басқарудың ісін шыңына жеткізе жетілдіруге мүмкіндік береді, деп есептейді. Бұдан байқалатыны: Фараби діни көзқарастарға ашық қарсы шықпағанымен, ол ғылымды білімді діннен әлде қайда жоғары қояды. Ол халықты моральдық және интеллектуалдық жағынан өркендеп өсуге шақырады, бірақ адамның бакыты о дүниеде дейтін мүддесін көздеген жоқ, адам атаулының бәрі бұл дүниеде оқысын, үйренсін, еңбек етсін, жетілсін дегенді арман етті.

Фараби жан тәнімен ақыл-ойдың қорғаушысы, ақыл-ойдың қадір– қасиетін мадақтаушы, оны қорғаушы болды. Ұлы ойшыл

шындықты босқа іздеген жоқ, оны адамның игілігі, бақыты үшін қолдануды армандады. Адамның игілікке жету жолдары туралы ойларын Фараби экономиканың, саясаттың, мемлекеттік құрылыстың, отбасының, тәрбиенің проблемаларын рационалды түрде ұғу қажеттігі сияқты мызғымас берік негізге сүйенеді.

Ислам діні дәуірлеп тұрған орта ғасырда Фараби қоғамды ақылмен дұрыс атқарудың шарттары жөнінде батыл пікір айта алды. Ол бақытты болуға лайықты, сол бақытын ол табуға тиіс, оны әуел бастағы жұмысына жетуі керек, ал адам өз заманында жақсы да дұрыс басқарылатын қоғамда ғана шын мәнісінде бақытты өмір сүре алады. Адамдар бір-бірімен келісіп, тіл табысып отыруы керек деп есептейді.

Әдебиеттер

1. Әл-Фараби Ә.Н. Бақытқа жету жайында: монография /Араб тіл. ауд. және түсініктеме берген Ж. Сандыбаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 65 б.
2. Әл-Фараби Ә.Н. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы /Ред. К. Серікбаева; сый Р. Сейсенбаевтан. – Алматы: RS; Халықаралық Абай клубы, 2015. – 281 б.
3. Әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары: монография /Құраст. Ә. Нысанбаев, Ғ. Құрманғалиева, Ж. Сандыбаев. – Алматы: Арыс, 2009. – 648 б.

Голами Р.

*Гуманитарлық ғылымдар және мәдениеттану
ғылыми-зерттеу институтының
қауымдастырылған профессоры,
Тегеран қ., Иран*

ФАРАБИДІҢ БАҚЫТҚА ЖЕТУ ЖОЛЫНДАҒЫ АҚЫЛАҚТЫҚ ҰСТАНЫМДАРЫ

Ұсынылып отырған мақалада ахлақ пен бақыт түсініктері әл-Фараби көзқарасы тұрғысынан құрылымдық әдіспен қарастырылып, әл-Фарабидің адамгершілік ойының өзегінен ғалымның ақлақтық ұстанымы ретінде шығарылған он негізгі қағидаға қысқаша түсінік берілді.

Кілт сөздер: ізгілік, қайырым, қоғам, үкімет, ізгі қала.

Тақырыпты талдау барысында әл-Фарабидің ізгілік жүйесінде ахлақтың маңызы, қайырыммен пара-парлығы, оның мақсаты – бақыт болатын ең маңызды қасиеттердің бірі екендігі анықталды. Әл-Фарабидің ахлақтық ізгілікпен бетпе-бет келгендегі түйінді тұсы – ахлақтың ойға негізделген сипатында.

Басқаша айтқанда, даналықтың нәтижесі болмаса, адамның бақытында ешқандай элемент нақты рөл атқармайды. Сонымен қатар, ахлақ жеке тұлғаның ізгі сипаты саналғанымен, әрі әлеуметтік аспекті жағынан күшті болғанына қарамастан, оның кеңеюі мен тереңдеуінде қоғам мен үкімет шешуші рөл атқарады. Демек, ахлақтық қоғам – ізгі үкімет билік ететін қоғам.

Кіріспе

Әл-Фараби – мұсылман философтарының ішіндегі ең көрнектілерінің бірі. Теориялық ақыл-ой өрісін кеңейтіп, тереңдетумен қатар, іс жүзіндегі парасатқа байыпты көңіл бөліп, теориялық парасат негізінде дамытуы – оның кемел ойының бірі саналады.

Әл-Фараби – ақыл, ахлақ пен шариғатты бір-бірімен байланыстыра отырып, әлеуметтанудың жаңа жолы арқылы іс жүзіндегі ақыл-ойды қайта құрумен айналысқан ойшыл. Осы ретте шариғат заңдарын тарату мен заңдастырудағы күш-жігердің маңызды бір бөлігі болып табылатын табиғи белсенділік және оның құрамдас бөліктері ретіндегі ахлақтық ізгілік әл-Фараби қарастырған негізгі мәселелердің бірі саналғандықтан, осы салада одан үздік еңбектер мұраға қалды.

Әл-Фарабидің ахлақтық қағидаларынан әртүрлі тұжырымдар шығарылып, осы салада сансыз мақала жарияланып, көп кітап жарық көргенімен, оның ахлақтық ұстанымдарынан әлі де соны тұжырымдар жасауға болады. Мұнымен қатар, әл-Фарабидің көзқарасы бойынша бақытты бірнеше бағытта: семантика, онтология, сонымен қатар бұл мақалада негізінен бірінші бағыт саналатын гносеология тұрғыларынан зерттеуге болады.

Әл-Фараби көзқарасы тұрғысынан бақыттың мәні туралы алуан пікір болуы мүмкін. Бірақ оның пайымындағы бақытты жоғары кемелдік жолына қадам басу деп қарастырсақ, әл-Фарабидің ой-пікірінің ақиқатына жақындай түсеміз. Мұндағы кемелдік

– байырғы ізгілік жолы. Дегенмен барлық ізгіліктің түпкілікті мекені мен мақсаты – бақыттың өзі.

Бұл мақалада әл-Фарабидің ахлақтық қағидаларын қорытындылап, қайта түсіндіруге және оның бақытпен байланысын зерттеуге талпыныс жасалды.

Әл-Фарабидің ахлақтық он қағидасы.

1. Ізгілікке, оның ішінде ахлаққа бейімділік – тұмыстыққа беталыс.

Кіріспеде сілтеме жасалғандай, ахлақ – әл-Фараби көзқарасында туа біткен құбылыс. Біріншіден, әл-Фараби ахлақты, сонымен бірге ахлақ солардың бірі болып табылатын барлық ізгі қасиетті мейіріммен теңестіріп: «Бақыт – жақсылық. Сондықтан адам өзінің кемелдігі санайтын бақытын табуды мақсат етеді. Талап еткен және армандаған кез-келген кемелдік жақсы деп аталады», – дейді. (Әл-Фараби, 1413: 227). Алайда, әл-Фараби бақыттың басқа игіліктерден жоғары екенін қуаттады. (Әл-Фараби, 1413: 229). Сонымен қатар, барлық жақсылықты туа біткен қасиет деп таныстырды. Әл-Фараби: «Ізгілік – басқа нәрсеге қол жеткізгендегі жағымдылық емес, туа біткен жағымдылық» деп есептейді.

Сонымен бірге әл-Фарабидің көзқарасы бойынша ойшылдың ахлақтың табиғи қасиетінен ахлақтың жақсы мәнін іс-әрекет пен оның нәтижесі арасындағы пропорционалды қатынас деп есептегені және абсолютті игілікті түсіндіру арқылы оны жете талқылау басқа мүмкіндікті қажет ететін ахлақтық релятивизмді теріске шығарғаны туралы нәтиже шығаруға болады.

2. Ахлақ – ізгілік нәтижесі ретінде объективті

Әл-Фараби өз философиясының барлық құрамдас бөлігін мақсат негізінде құрған идеалистік философ екені белгілі (Вафай, 1391: 50). Әл-Фараби ахлақтың соңын бақыт деп таныстырды. (Сонда, 1391: 50)

3. Ахлаққа әдеттену – жеке және әлеуметтік құрылымда ахлақты орнықтырудың қажеттілігі

Әл-Фараби ой-пікірінде тәлім-тәрбие мен тәртіптің арасында айырмашылық бар екенін де назардан тыс қалдыруға болмайды. (Әл-Фараби, 1413: 165) Тәлім мен тәрбиедегі бұл ерекшелік ахлақ тәрбиесінен бөлек болғандықтан, ахлақ тәрбиесі де арнайы әдіс-тәсілдермен қоғамдық жүйенің күн тәртібінде тұруы керекті-

гін көрсетеді. Тәрбиенің ең маңызды әдістерінің бірі – дағдыландыру. Әл-Фараби: «Азаматтық қоғамдарда саясаткерлер мен қоғамның басшылары адамдарды ізгі істерге дағдыландыру арқылы өз халқының бойында жақсы адамгершілік қасиеттерді қалыптастырады» деп санайды. (Әл-Фараби, 1390: 57-62 б.)

4. Бақыт – барлық ізгіліктің, әсіресе ахлақтық ізгіліктердің мақсаты

Мұның алдында айтылғандай, әл-Фараби көзқарасы бойынша ахлақ қана мақсат емес, оның мақсаты – бақыт. Сонымен бірге кемел адам қозғалысының мақсаты да бақыттың өзі саналады. Шынтуайтында, әл-Фарабидің пікірінше «Бақыт – әрбір адам баласы армандайтын, оны күш-жігермен іздейтін, сол жаққа ұмтылатын, ең таңдаулы, ең кемел мақсат». (Әл-Фараби, 1987: 178)

5. Теңгерім – ахлақты әрекеттің рухы

Әл-Фараби тепе-теңдік пен бірқалыптылықты ахлақтық қасиеттің негізі, миы немесе жаны деп есептейді. Ол: «Жақсы ахлаққа ие болу үшін жағдай болу керек, соның ішінде жақсы ғамалдарды жүйелі түрде жасау арқылы дағдылану қажет. Содан кейін біз әр нәрседе теңгерім сақтауға тырысуымыз керек, яғни, істі жүзеге асырғанда асыра сілтемеуіміз керек және онтайлы деңгейден төмен әрекет етпеуіміз керек» (Никха, 2014: 138), – деді.

6. Ойлау – ахлақтық ізгілікті қалыптастыру және бақытқа жету үшін қажеттілік

Келесі қағидада әл-Фарабидің ізгіліктер жүйесіне сенетіні, бірақ ізгіліктердің ішінде зияткерлік ізгілік, басқаша айтқанда, ақыл мен даналықтың ерекше маңыздылығы қуатталған. Әл-Фараби көзқарасы бойынша бақыт жолындағы жеке және қоғамдық іс-әрекеттер ойдың жемісі болғанда нәтижелі болады. Сондықтан ол зияткерлік ізгілік арқылы жағымды мақсаттарға жету үшін тиісті шешімдер мен құралдарды ұсынуға кеңес береді. (Хосни Фар, 2014)

7. Әл-Фарабидің ойындағы ізгіліктер жүйесі

Басқа «қалаларда» да ахлақ теріске шығарылмағанымен, ахлақтағы ізгі қала мен басқа қалалардың арасындағы айырмашылық жеке және әлеуметтік салаларда да ахлақтық тұрғыдан даму мен кемелдік тізбегінің болуын талап етеді. Бұлар осы тіз-

бектің негізгі буындарының бірі, яғни ізгіліктің басшысы болып табылады.

Эл-Фарабидің ой-пікірінде ахлақ пен ізгіліктің арасында айырмашылық бар. Шын мәнінде, ізгілік ахлақты да қамтиды. Ахлақтық ізгілік ізгіліктердің бір түрі саналады. Ол ізгілікті төрт түрге бөледі: теориялық, ақыл-ой, ахлақтық, практикалық (Кейха, 1394: 137).

Эл-Фараби ойындағы маңызды ерекшеліктердің бірі – ол ізгіліктер жүйесін бар санап, бақыт деген жүйедегі барлық ізгілік бір-бірімен үйлесіп, дұрыс әрекеттескен жағдайда жүзеге асады деп есептеуінде.

8. Қоғам мен азаматтық – ахлақты ізгіліктердің даму тұғыры

Эл-Фараби ахлақтық ізгіліктің айқындалу жолы мен оның бақыт деген мақсатын жеке мәселе деп есептемейді. Ол қоғамның салыстырмалы төлтумалығын назарға алып, қоғамды органикалық жүйе деп атағандықтан ғана емес, қоғамды ахлақтық ізгілікті дамытудың, соның нәтижесінде бақытқа жетудің негізгі тұғырнамасы санады.

Шынтуайтында, эл-Фараби қауымды бақытқа жету жолы ретінде ұсынып, адамның ұжымдық өмірін ерекше маңызды санады. Ол: «Адамдар өмірге қажет нәрселерді қамтамасыз ету үшін ғана емес, тіпті ең жақсы адами хал-жағдай мен олардың лайық кемелдіктеріне жетуі үшін де табиғи түрде әлеуметтенуге бейім» деп есептейтін ойшылардың бірі.

Шын мәнінде, эл-Фараби қоғамды бақыты мен таукіметі оның бөлшектеріне, яғни адамдарға әсер ететін органикалық жүйе санады (Вафаи, 1391. 54 б.).

Эл-Фарабидің қоғамдық көзқарасындағы тартымды әрі әсерлі тақырыптардың бірі – азаматтық достықтың қалыптасуы. «Фараби үшін достық екі немесе одан да көп тіршілік иелерін біріктіретін нәрсе. Бұл достық қалада рөл атқарса, азаматтық достық кейпіне енеді. Азаматтық достық ізгі қалада да, ізгіден тыс қалаларда да болады (Бахрани, 2013: 92).

Азаматтық достық қоғамның жеке тұлға сияқты организмге айналуына себеп болады. Әртүрлі ізгі қасиеттер, соның ішінде ахлақтық ізгіліктер қоғамда әсерлі рөл атқара отырып, оңай тарайды.

9. Ізгі қала – бақытқа жету үшін ымыра

Әл-Фарабидің ізгі қаласы әртүрлі ізгі қасиеттерді, әсіресе адамгершілік ізгілікті нығайту және бақытқа жету үшін ынтымақтастық, өзара әрекеттестік және ымыра алаңы болып табылады.

Әл-Фараби былай деп жазды: «Ізгі қала – бақытқа себеп болатын істерде қауымның ынтымақтасатын мекені». Осы мақсатты көздеген адамдар қауымы – ізгі қауым, ал ізгі халық – қалалары бақыт әкелетін істерде ынтымақтасатын халық (Әл-Фараби, 1361: 113-6).

10. Қоғамда ахлақтың барынша жүзеге асуының талабы – ізгі биліктің болуында

Әл-Фараби ізгіліктерді, соның ішінде ахлақтық ізгілікті және оның нәтижесі бақытқа жетуді жүзеге асыру жолында әлеуметтік контекстке көп мән бергендіктен қоғамдағы басқару жүйесін маңызды үлес санап қана қоймай, сонымен қатар оны ізгі үкіметті құрудың қажеттілігі ретінде сипаттады. Әл-Фараби көзқарасы бойынша, ізгі үкімет – адамдар оның бұйрықтарын қабылдап, бағынатын үкімет.

Осы жерден әл-Фараби көзқарасындағы ізгі үкімет кейбір тұжырымдарға қайшы, демократиялық үкімет деген тұжырымға келуге болады. Бұл туралы «Әл-Фарабидің саяси философиясындағы орталық» мақаласында егжей-тегжейлі қарастырылған.

Әл-Фарабидің ахлақ туралы ойының басқа ойлардан басты айырмашылығы.

Әл-Фарабидің «ахлақтық қағидалар» деп тұжырымдауға болатын ойлары ахлақ философиясындағы кейбір танымал теорияларға сәйкес келмейді. Салыстыру үшін, мысалы, Әл-Фараби ахлағы Канттың міндетке бағытталған этикасының барлық аспектілеріне қайшы келмегенімен, оны күшті идеалистік аспектісіне байланысты Кант этикасымен байланысты қарастыруға болмайды.

Сонымен бірге Әл-Фараби ахлағын утилитарлық этикаға жақын деп те қарауға болмайды. Әл-Фарабидің бақыт деп ұсынғаны да утилитаризмнен өзгеше. Утилитаризм деген – ең жақсы әрекет ең көп адам үшін ең үлкен пайда мен ең үлкен бақыт сыйлау екенін баяндайтын теория. Бұл ахлақ теориясы іс-әрекеттер

салдарына байланысты дұрыс немесе бұрыс болады деген идеяға негізделген. Утилитарлар адамның мінез-құлқы және қоғамның түпкі мақсаты оның мүшелерінің шаттығы деп санайды. Бұл арада Әл-Фарабидің ахлақ теориясы туа біткен ізгілікпен бірдей. Ол адам баласының бақытқа жетуіне негіз дайындағанымен, оның қандай нәтиже мен пайда әкелетініне қарамастан, өз алдына жақсы әрі пайдалы болатын ахлақтық ізгілікке баса назар аударды.

Екінші жағынан, әл-Фараби теориясының ахлақтық ізгілікті дамыту мен негіздендірудегі қоғамның рөлі мен орнына, сондай-ақ, оның ізгі үкіметтің алдына қойған міндеттеріне баса назар аударуы социалистер көзқарастары мен әл-Фараби теориясының кейбір ортақ тұстарының бар екенін нақтылап, либертердің оның теориясынан алшақ көзқарасын айқындайды.

Сонымен қатар, әл-Фарабидің эсхатологиялық философ ретінде болмыстың циклін мәнді және мақсатты деп санағанын оңай тұжырымдауға болады. Сондықтан әл-Фарабидің философиялық ойы және болмыс пен адам өмірін мағына мен алдыңғы мақсаттан кенде санайтын экзистенциалистік философиялар арасындағы айырмашылықтардың шынайы екенін байқауға болады.

Қорытынды

Осы тақырыпты зерттеу барысында анықталғандай, әл-Фарабидің ахлақтық ойы идеалистік ой болып табылады. Ол ізгілік философы ретінде ізгілікті жақсылықтың баламасы деп сипаттап қана қоймай, адамның ізгілікке бейімділігін туа біткен тенденция ретінде атады.

Әл-Фараби ізгілікті екі қырлы деп есептейді. Фарабидің пікірінше, ізгіліктің негізгі қырларының бірі – ахлақ. Шындығында, әл-Фараби жақсы мінез-құлықты адам бақыты мен ізгілікке ұмтылудың негізі санады. Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, ізгіліктің әртүрлі қыры бір-бірімен байланысты.

Әл-Фараби қоғам мен әлеуметтік өзара әрекеттестіктің бірегей орны мен рөлін еске салып, қоғамды ахлақтық дамудың басты тұғырнамасы санады және осы мақсатта үкіметтің ізгі билігін қалыптастыруды, үкімет тарапынан тиімді әрекеттерді қажет деп санады. Сонымен бірге, әл-Фарабидің ізгі үкіметке берген бағасынан халықтың қоғам мүшелері ретіндегі рөлінің жоқтығы білі-

-неді. Достықты нығайту осы бағыттағы халықтың негізгі рөлдерінің бірі ретінде таныстырылған.

Әл-Фарабидің ой-пікірінде жеке және қоғамдық қозғалыстың мақсаты – бақыт. Тиісінше, оның өзі – ізгілік. Демек, адамның жетістігі кемелдік деңгейі ретінде қарастырылады.

Әл-Фарабидің ахлақтық ойының ахлақ философиясындағы кейбір белгілі теориялармен ортақ тұстары болуы мүмкін болғанымен, Канттың парызшылдығынан, екі пікір – утилитаризм және экзистенциализмнен айырмашылықтары бар.

Әл-Фарабидің көзқарастары оның эссенциалист екенін айғақтайды. Сонымен қатар, оның социализмнің түрі мен деңгейіне деген тенденциясын да жоққа шығаруға болмайды.

Анық жәйт, бүгінде әл-Фарабидің көзқарастары жаһандық түйткілдер мен шиеленістерді шешуде әсерлі. Әлеуметтік теоретиктер бұған бұрынғыдан көбірек көңіл бөлетін мүмкіндік бар.

Әдебиеттер

1. Бахрани Мортаза. 1393 ж. Әл-Фараби философиясындағы азаматтық достықтың басталуы мен аяқталуы. Гуманитарлық ғылымдардағы пәнаралық зерттеулерден арналған журнал, 6-том, №2, көктем 2013 ж., 91-109 б.
2. Вафай Азам. 2013. Әл-Фарабидің адамгершілік ойларын талдау және бағалау. Ахлақтық зерттеулер журналы. №2 2011 жыл.
3. Әбу Наср әл-Фараби. 1971. Fosule Montaza»a. Зерттеу: Нури Мотри Наджаз. Бейрут: Дарул Машрек
4. Әбу Наср әл-Фараби,. 1987. Әл-Танбия Әли Ас-Сабил әл-Саада. Зерттеу: Субхан Халифah Оман. Әл-Адаб, «әл-Фаласафа әл-Джамае әл-Ардина»
5. Кейха Наджме. 1394. ӘлФараби ойындағы саяси ахлақ. Ислам хикметі ғылыми зерттеу журналы. Екінші жыл. №екінші. 1394
6. Мохаммад ибн Мохаммад Фараби. 1390 Фараби және бақыт жолы Фараби көзқарасы тұрғысынан ізгі ахлақ туралы зерттеу. Әл-Танбия Әли Ас-Сабил әл-Саада кітабының аудармасы. Аударған: Наваб Моғреби. Шығарушы: Хасан Ғасемпур. Тегһран. Садрa исламдық хикмет қоры.
7. Әбу Наср әлФараби. 1413. «Тахсил әс-Саада фи әл-амал әл-фәлсафа. Зерттеу: Джафар Әл Ясин. Бейрут: Дар әл Мотаһел.
8. Әбу Наср әл-Фараби. 1361. Ізгі қала тұрғындарының ойлары. Аударған: Сейед Джафар Саджади. Тегһран: Тахури баспасы.
9. Хоснифар Абдуррахман. Әл-Фараби көзқарасына негізделген прогрестің ирандық исламдық үлгісі. Қазіргі заманғы саяси мақалалар. Алтыншы жыл №1, 1394 көктем 2014 ж., 49-73 б.

Seitakhmetova N.L.

*Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of the
National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan,
Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and
Religious Studies of the KN MNVO,
Almaty, Kazakhstan*

***REACTUALIZATION OF ETHICAL IMPERATIVES
IN THE WORKS OF AL-FARABI AND MULLA SADRA:
THE EXPERIENCE OF COMPARATIVE PHILOSOPHY***

The influence of Abu Nasr al-Farabi on the entire subsequent philosophy of the Islamic World is associated with the orientation to scientific validity and the dialogic paradigm of thinking implemented in his work. The logical evidence and clarity of thought inherent in Islamic philosophy were achieved due to the dialogical way of building knowledge. The success of al-Farabi's philosophy, which many philosophers tried to repeat, also consisted of his orientation to the everyday practice of human life. In other words, the subject of philosophising was a person and his life, the fundamental foundations of which were the foundations of morality. In the teachings of al-Farabi, the theme of morality and virtue is in the ratio of what is due. The introduction of moral content into al-Farabi's theory of reason led to the foundation of a virtuous society and a virtuous person. Morality is an intrinsic principle of happiness. Moreover, scientific truth is also moral. Al-Farabi believed a person's moral consciousness is formed from divine attitudes and unity. Implementing moral activity should proceed from moral laws, which are the unity of duty and existence. Ethical and moral is a universal law; therefore, a person realises himself through awareness of the need for universal goals of the society in which he lives. A person occupied only with his private interests cannot understand the necessity of universal moral laws. One of the critical questions of philosophy, according to al-Farabi, is the question of the essence of morality and its implementation in public relations. The attitude to moral imperatives is manifested in the thinker in the discourse of the relationship between philosophy and religion, where philosophy becomes a kind of logical reconstruction of faith. Al-Farabi's brilliant idea about the boundless rational abilities of man and their moral foundations contributed to the promotion of the idea

of the possibility of «grasping» the world in concrete integrity. It provided a moral attitude to the world. The moral meaning of Islamic philosophy in the teachings of the famous Iranian intellectual Mulla Sadra is revealed in the installation of an ethical paradigm of thinking, which al-Farabi developed. Mulla Sadra's most renowned work, «Transcendental Wisdom in Four Spiritual Journeys» («Asfar»), is associated with the ontological problematisation of morality. When comprehending being, a person should be based on ethical norms. In this work, Mulla Sadra asserts that the cognition of being is carried out through the journey of moral thoughts to a transcendent, pure synthesis of being, which is possible at the throne of God [1]. Reactualization of morality and ethical principles in cognition and interpretation of the heritage of al-Farabi, Ibn Sina, and Mir Damad in Mulla Sadra's works have significantly contributed to world philosophy. Based on this interpretation of Islamic intellectual systems, the complementary content of the philosophical epistemic of the East and the West was discovered. The philosopher T. Izutsu writes about this in detail [1]. Mulla Hadi Sabzevari, commenting on the work of Mulla Sadra, notes his attitude to the priority of the moral in cognition. The commonality of the views of al-Farabi and Mulla Sadra can be traced to the doctrine of being. The concept of «transcendental wisdom» and the method of «transcendental wisdom» in the teachings of Mulla Sadra define his doctrine of being as the moral realisation by a person of his abilities in transforming the world [1]. The Iranian philosophical discourse is fascinating in the context of the continuity of philosophical traditions in transmitting knowledge. At-Tusi, al-Razi, Mulla Sadra, Tabatabai, Dinani, and Avani have rediscovered and rediscovered to us the moral meaning of the Islamic Logos, in which ethics and virtue are priorities. The revitalisation of the ideas of al-Farabi and Mulla Sadra in the post-normal times is connected with the need to construct the moral foundations of our societies and our lives.

The article was prepared for the project financing by the KN of the Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan (project No. AP19679139 Architectonics of Islamic tolerance in Kazakhstan: experience of communications and interfaith dialogue).

Literature

1. Oxford Handbook of Islamic Philosophy/ed. Khaled El-Ruayheb and S. Schmidtke. Oxford University Press, 2016. -715 p.

Омид М.

*Тебриз университетінің профессоры,
салыстырмалы философия докторы,
Тебриз қ., Иран*

ӘЛ-ФАРАБИ УТОПИЯСЫНДАҒЫ ІЗГІЛІК МАҒЫНАСЫНДАҒЫ ӨЛІМ. АХЛАҚТЫҚ ӨЛІМТАНУ (ТАНАТОЛОГИЯ)

Кіріспе

Платон мен Аристотельдің философиялық ойларындағы өмір мен өлім – Платонның ойларына ұқсайтын топқа да Аристотельдің айтқандарының тобына да жатпайтын екі түрлі шындық. Басқаша айтқанда, олар не идея, не эйдос (пішін) емес. Өзінің кең тараған философиялық идеяларында (теориялық немесе практикалық хикметтерінде) емес, бәлкім іс барысындағы өмірі мен өмірінің соңында ерекше жағдайда өлім мәселесі мен оған қатысты мәселе соның ішінде өзі қалаған өлім мен ерікті өлім тақырыбын қалаған Сократ болатын. Сондықтан өлім тақырыбы ерікті іс әрекет ретінде танылды. Эпикур үшін өлім тақырыбы өлімнен қорқу мәселесімен байланысты болса, Эпиктет те оны өлімнен қорқу және өлімді таңдау және өзіне қол жұмсаумен байланыстырды. Алайда өлім әл-Фараби үшін жоғарыда аталған мәселелерді қамтуымен бірге бәрінен бұрын маңызды тақырып – өлімнің ізгілікке қатыстылығымен байланыстырылды. Бұл байланыс өлімге қатысты басқа да мәселелерге әсер ете алады. Әл-Фарабидің ойынша қайырымды қаладағы өмірдің қандай болатындығын сұрауға және сол туралы айтуға болады. Демек осылайша қайырымды қаладағы ізгілікті өлімнің қандай болатыны туралы да сұрап және ол жайында айтуға болады. Өлімнің физикалық, физиологиялық және биологиялық құбылыс болудан басқа табиғи және метафизикалық құбылыс ретінде құндылық кейпі мен ақлақы (мінез-құлқы) да бар. Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, ізгілікті өлім бірінші кезекте өлгеннен кейінгі жағдай мен оның танымымен байланысты болғанымен, бірақ екінші кезекте және мүмкін одан да маңыздырағы сол қоғам мен басқалардың арасында өмір сүретін өлімнің өзіне байланысты. Осы тұрғыдан алғанда

өлім қоғам мен басқа адамдардың жағдайына байланысты тақырып. Өлім табиғи түрде болсын (қалыпты немесе қалыпты емес) немесе ерікті түрде (өз еркімен тәуекелге бару арқылы) болсын, ол ізгілік пен ізгі қасиеттерді сақтау тұрғысынан болуы керек.

Қойылатын сұрақтың жобасы

Ендігі сауал мынадай, әл-Фарабидың өзінің қайырымды қаласындағы өлім мәселесімен бетпе-бет келуі қандай? Әл-Фарабидың қайырымды қаласындағы өлім мәселесі қалай шешілген? Өлім қалайша ізгілікпен байланыста болуы мүмкін? Әл-Фарабидің ойынша өлімді ізгілікпен қалай сүруге болады?

Әл-Фарабидің көзқарасы

Алдымен әл-Фарабидың метафизикасы тұрғысындағы тұлғаның таза адам немесе таза Декарттық субъект немесе тіпті Ибн Синаның таза экзистенциалдық субъектісі емес екенін айту керек, бәлкім оның көзқарасындағы адам қоғамда немесе әлеуметтік болмыс, басқаша айтқанда азаматтық субъект. Олай болса адамның күйі, соның ішінде оның өлімі – вакуумда немесе оның жеке рухында немесе тек оның тәнінде ғана емес, бәлкім белгілі бір түрде аспан мен ізгілік қаласын құруда болатын шындықтар. Әрине, қайырымды қала да өз кезегінде болмыстың аясы мен үлкенірек шеңбер мен болмыстың құрылымы атты аяда орналасады.

Екінші кезекте әл-Фараби философиясындағы өлімді толығымен біртұтас, таза және абстрақтылы материя немесе тіпті толығымен жеке және тұлғалық мәселе ретінде және қоғамнан бөлек қарастыруға болмайды. Өлім бір жағынан метафизикалық және табиғаттан тыс құбылыс болғанымен, екінші жағынан, әлеуметтік өмірден бұрын қоғамның ортасы мен адамдар арасындағы қарым-қатынаста орын алады. Басқаша сөзбен айтқанда, өлім метафизикалық және табиғаттан тыс аспектілерге ие болғанымен, екінші жағынан оның жеке және әлеуметтік аспектілері де бар. Яғни, оның жеке де және басқалардың қатысуымен және адамдардың арасында болады. Бірақ, үшінші кезекте әл-Фараби өзінің ахлақтық өлімтануында бірнеше мәселе туралы да ойланғанын айту керек.

1. Ізгілік шеңберіндегі өлімді ойлау

Өлім туралы ойлағанымызда, өлімнің анықтамасында оны атымен және ізгіліктің соңы деген мағынада түсінуіміз керек.

Өлім ең алдымен, бізден ізгілікке бөлену мүмкіндігін алады. Өлімнің келуімен біздің алдымыздағы ізгіліктің қақпалары жабылып, ізгілік жемістерін жинау мүмкіндігінен айырыламыз. Сонымен қатар өліммен кездесетін көптеген жағдайлар, соның ішінде, өлімнен қашу, өлімді қалау, өлімді қабылдау және тағы басқалар ізгілікпен байланысты қарастырылатындықтан, олар ерекше әдіс, жол және форма (көлем) табатынын айту керек.

2. Ізгілік шеңберіндегі өлімнен қашу

Әл-Фарабидің ізгілік шеңберіндегі өлімнен қашуы екі тұрғыдан: жеке және әлеуметтік тұрғылардан көңіл аударарлық. Жеке тұрғыдан, адамның ажалдан қашуы оның ізгі және лайықты амалдарын арттыруымен байланысты. Бірақ әлеуметтік тұрғыдан алғанда, ізгі азаматтың өмірінің жалғасуы мен өлімнен қашуының ең маңызды және ең үлкен нәтижесі – қоғам оның пайдалы, тиімді және игі істерінен көбірек бақытқа бөленуінде.

3. Ізгілік шеңберіндегі өлімді қабылдау

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, өлім тіпті жиіркенішті, тұтқиылдан және тұтқиылдан келсе де, оның ізгілік жолы оған қатысты шыдамсыздық танытып, жоқтау айтып, қайғыруға болмауында. Өлімге өз жұмысын жүзеге асыруға мүмкіндік беру керек және сол қысқа уақытта өлімнің қайғысы жеңілдік табуы үшін өзіңізге да рұқсат беру керек.

4. Ізгілік шеңберіндегі өлімді қалау

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, ізгі қаланың игілігі мен мүддесі үшін өмірімізді қатерге тігуге, қажет болған жағдайда өлімге дейін баруға еріктіміз. Ізгілікке негізделген өлім тұрғысынан ойлайтын азамат қоғамға ізгілік әкелетін, ізгілік тудыратын және пайда әкелетін өлім туралы ойлауы керек. Сократ пен Сухравардидің өлімін осы шеңбер тұрғысында түсініп, бағалауға болады.

5. Ізгі азаматтың өлім алдындағы субъективті жағдайы

Өзін-өзі бағалау және тәуекелге бел буу – ізгі хәкімнің өлім алдындағы өзін-өзі бақылауы, өзін-өзі басқаруы мен өзімен ақылдасуы, ең болмағанда бақылау, бағалау мен болжамдар жасау нәтижесінің бір түрі. Бұл жағдайды субъективті жағдай деп атауға болады

6. Ізгі азаматтың өз қоғамы алдындағы жалпы жағдайы

Ізгі адам қалаға қатысты көпжақты күйде болады: не ол қа-

лыпты, тыныш күйде арман қалада өмір сүреді және ешқандай түйткілге тап болмайды. Не болмаса оның арман қаласы реформаны, сын мен жанкештілікті қажет етеді. Сондықтан өзінің өмірін қатерге тігуді керек етеді. Осындай жағдайда өз өмірін қатерге тігу, тіпті қоғамды түзету мен қайырлы іс жасау үшін ерікті түрде өлімді таңдау ол үшін керек. Жәһіл қалада қиындыққа ұшыраған адамның алдында екі жолдан басқа жол жоқ: не ізгі қалаға қоныс аудару не болмаса жәһіл қалада көңілінен шықпайтын өмірін осындай қоғамда өмір сүргеннен өлімді артық екенін біле тұра жалғастыру және сондықтан өлімді күту артық!

Әдебиеттер

1. Ибн Сина. Трактаттар. Тегеран: Бидар, 1400.
2. Аристотель. Көркем ақлақ. Аударған: М.Х.Лутфи. Тегеран: Тархи ноу, 1385.
3. Платон. Шығармалар жинағы. Аударған: М.Х. Лутфи. Тегеран. Хоразми, 1380.
4. Brun, Jean. Платон. Аударған: Абулқасым Пурхусейни. Тегеран: Хума, 1363.
5. Massimo Pigliucci. How to Be a Stoic. Аударған: Мехди Резаи. Тегеран: Сулуше Маулана, 1400.
6. Чахрзад Бехнам. Платон. Толық шығармалар жинағының үзіндісі. Тегеран: Шума ва Бехжат баспасы, 1398.
7. Абу Наср Фараби. Тахсил ас-саадат. Алғысөзі мен баспаға әзірлеген: Жафар але Йасаман. Бейрут; Дар-әл-Андалус, 1398.
8. Абу Наср Фараби. Ихса аль-улум. Аударған: Х. Хадиуджам. Тегеран: Ильми фарханги, 1364.
9. Абу Наср Фараби. Фусули мунтазаат. Баспаға әзірлеген: Фаузи Мутри Ниджар. Мактабат аз-Захра, 1364.
10. Абу Наср Фараби. Фусули мунтазаат. Аударған: Х.Малекшахи. Тегеран: Суруш, 1382.
11. Абу Наср Фараби. Китаб аль-миллаһ. Аударған: Абулфазл Шакури. Тегеран: Ақли сурх, 1389
12. Galston, Miriam. Саясат пен даналық. Фарабидың саяси философиясы. Аударған: Х.Қадири. Тегеран, 1386.
13. Диоген Лаэртс. Грек философтары. Аударған: Б.Тахмани. Тегеран: Нащри марказ, 1387.
14. Nagel, Thomas. Мағынаның ізімен. Аударғандар: С.Нәжи, М.Муинзаде. Тегеран: Хермес, 1400.

Құрманалиева А.Д.

философия ғылымдарының докторы, профессор,

Таджикова К.Х.

*филология ғылымдарының кандидаты, доцент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ТІЛ ФИЛОСОФИЯСЫ МЕН ФИЛОСОФИЯ ТІЛІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Бүгінгі таңда әл-Фарабидің ғылыми мұрасына байланысты зерттеулер, оның философиялық, логикалық, әлеуметтік-этикалық көзқарастарының көптеген мәселелері отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектерінде қарастырылғанымен, әлі де толық аяқталмаған деп нық сеніммен айтуға болады. Әл-Фарабидің көптеген еңбектері қазақ және орыс тілдеріне де аударылған, дегенмен Әбу Насыр әл-Фарабидің бірқатар еңбектерінде, әсіресе «Китаб әл-хуруф» трактатында қарастырған тілдің философиялық мәселесі қазіргі зерттеушілердің ғылыми назарынан тыс қалды. Тілдің философиялық аспектілеріне байланысты мәселенің шешімін әл-Фарабидің «Китаб әл-хуруф» («Әріптер кітабы») трактатына жүгіну арқылы табуға болады. Дәл осы трактат тілдің философиялық мәселелері бойынша бізді қызықтыратын материалды қамтиды, оны талдау зерттеушілерімізге әл-Фараби еңбегіндегі тіл мәселесін толығырақ және тереңірек қарастыруға мүмкіндік береді.

Тіл мен сананың, сөз бен ойдың сабақтастығы – философияның бұрыннан қозғалатын мәселесі. Тіл, оның шығу тегі, тілдің адам қоғамындағы мәні, тілдің таным құралы ретіндегі қызметі, тіл мен ойлаудың байланысы – осының бәрі ерте заманнан ғалымдарды қызықтырып келеді. Тіл мәселелеріне ежелгі грек ойшылдары Гераклит пен Демокрит, Парменид пен Протагор, Эмпедокл мен Платон көп көңіл бөлді. Ежелгі лингвистикалық дәстүрдің құрылымы мен негізгі бағыттарын қалыптастырған шынайы негізін салушы Аристотель болды. Аристотель алғаш рет сөйлеуде зат есім, етістік және жалғау, сондай-ақ септік, жыныс, шақ формасы сияқты ұғымдарды бөліп көрсетті. Алайда грек ойшылы тіл категориялары мен ойлау категорияла-

рын ажыратпаған, ол грамматикалық категорияларды логикалық деп санаған.

Бұл көне дәстүр ортағасырлық араб тілді ортаның тіл мамандарына да, философтарына, олардың ішінде Әбу Насыр әл-Фарабиге үлкен әсер етті. Тіл туралы ғылымның маңыздылығы мен қажеттілігі ғалымның «Ғылымдарды жіктеу туралы сөз» атты трактатында талданылған. Ол жоғарыда көрсетілген барлық ғылымдардың басында тіл туралы ғылым тұр, ол логикадан, математикадан, физикадан және метафизикадан, азаматтық ғылымдардан да жоғары деп есептеген [1, 107 б.]. Әл-Фараби ілімінде тіл туралы ғылымның, бір жағынан, оның грамматикалық құрылымы: лексикология, сөзжасам, морфология, синтаксис; екінші жағынан философиялық мәселе ретінде: тілдің пайда болуы, тілдің танымдағы рөлі, тілдің логика ғылымы мен ойлаудағы байланысы қызықтырады.

Әбу Насыр әл-Фараби іліміндегі тіл философиясы мен философия тілі мәселесі ойшылдың еңбектеріндегі тіл философиясы, соның ішінде пайымдаудағы логикалық-лингвистикалық сабақтастық мәселесін, «сыртқы сөздің» логикамен байланысын және әл-Фарабидің шығармаларындағы араб тіліндегі философиялық терминдері мен түсіндірмелерін философия тілі негізінде талдау арқылы жасалынады. Әл-Фарабидің тіл философиясы – ойлау мен тіл арасындағы байланысты ғана емес, сонымен қатар тілдің коммуникативтік рөлін, дискурстағы сөздің және сөйлеудің әртүрлі формаларын, танымдағы сана мен санадағыны жеткізудің байланысын анықтайтын зерттеу саласы болса, ал философия тілі – араб тілі негізінде жасалған терминологиялық конструкт ретінде негізделеді.

Әл-Фараби бұл мәселені философ ретінде де, лингвист ретінде де қарастырады. Лингвист ретінде әл-Фараби араб грамматикасының заңдары мен ережелерін, оның морфологиясын, синтаксисі мен емлесін сипаттайды. Философ ретінде әл-Фараби тілдің шығу тегі мәселесіне, логика мен грамматиканың арақатынасы мәселелеріне және, сайып келгенде, арнайы лексикадағы философиялық ұғымдарды бейнелеу мәселесіне, яғни араб тілді философиядағы термин мен терминологияның пайда болуы мен жұмыс істеу проблемасына қызығушылық танытады.

Әл-Фараби іліміне сәйкес, ғылымның ең маңызды саласы – бұл тіл туралы ілім, өйткені тілді білместен әл-Фараби басқа ғылымдардың пайда болуын да, қозғалысын да, дамуын да елетете алмайды, яғни адамның миында туылған кез-келген ой адам сөйлеуі арқылы сыртқа шығарылады, ауызша формаға ие болады. Әл-Фарабидің тіл туралы ғылымы араб тілінің ереже-қағидалары негізінде зерттеледі. Жай сөздердің заңдылықтары туралы ғылым алдымен дауыссыз және дауысты дыбыстарды, сөйлеу дыбыстарын және олардың графикалық бейнесін, яғни әріптерді зерттейді; содан кейін олардың саны мен артикуляциялық орнын зерттейді. Бұл ғылым жай сөздердің үлгілерінің жасалу заңдылықтарын және т.б. грамматикалық заңдылықтарды жан-жақты қарастырады.

Келесі кезекте сөз тіркестері мен сөз тіркестерінің заңдылықтары туралы ғылым туралы сөз қозғалады. Бұл заңдылықтарды Әбу Наср есімдер мен етістіктердің жасалуы мен құрамы жағынан әр түрлі өзгерістері тұрғысынан қарастырады. Бұл синтаксиске тән қосымшалардың ережелерін білуді талап етеді [2, 110-113 бб.].

Жазу заңдары, яғни емле туралы ғылым, әл-Фарабидің пікірінше, сөйлеу дыбыстарын хатта бекітілген және араб алфавитінің құрамына кіретін және «жазуға болмайтын» және араб алфавитінде әріптері жоқ дыбыстарға бөлуді болжайды. Дұрыс оқу заңдары диакритикалық белгілердің орналасуын үйретеді: ассиляция кезінде әріптерді екі есе күшейту, Құранда қолданылатын орфоэпиялық ережелерді сақтау, ұқсас әріптердің құрылымындағы айырмашылықтарды анықтау және т. б. [3, 116 б.]. Олай болса, бұл айтылғандар әл-Фарабидің араб тілін жетік меңгеріп қана қоймай, сонымен қатар лингвист зерттеуші ретінде араб грамматикасының ережелері мен заңдылықтарын түсіндіре алғанының дәлелі болса керек.

Бірақ тілді Әбу Насыр Әл-Фараби философиялық мәселелерге көбірек сәйкес зерттейді. Біріншіден, ол, ежелгі және орта ғасырлардағы көптеген философтар сияқты, тілдің пайда болу мәселесіне қызығушылық танытты. Бұл сұрақ ежелгі уақытта қойылған болатын және бұл мәселені шешуде екі бағыт қарастырылды, яғни тілдің пайда болуының «табиғи» сипатын қорға-

ды («фюсей» теориясы»), олар оның табиғи биологиялық шарттылығын дәлелдеді. Басқа өкілдер тілдің пайда болуының шартты, саналы сипатын растады («тесей» теориясы).

Идея мен тұжырымдаманы сөзбен белгілеу мәселесін логика ғылымына жатқызуға болады, бұл жағдайда әл-Фарабидің алдында логика мен грамматиканың арақатынасы және олардың өзара шарттылығы туралы мәселенің қарастырылуы орынды. Әл-Фараби еңбектеріндегі логика мен грамматиканың арақатынасы мәселесі аса маңызды, күрделі және терең. Ол логика өнерін грамматикамен тығыз байланыстырады, өйткені логика грамматикалық формаларға еніп, олармен жұмыс істейді, бірақ логика категориялары грамматикалық категориялардан тек тұжырымдамалық аппараттарымен ғана емес, сонымен қатар логика категориялары мен грамматика категорияларын білдіретін терминдер тұрғысынан айтарлықтай ерекшеленеді. Мысалы, «сөз» ұғымы. «Сөз» – тілдің негізгі құрылымдық-семантикалық бірлігі, әдетте дыбыстық кешеннің бірлігін және оның мағынасын білдіреді. Сөздің пайда болуын әл-Фараби адамдардың қарым-қатынасқа түсу табиғи қажеттілігімен байланыстырады. Адамдар өзара қарым-қатынас кезінде «бір нәрсені семантикалық анықтау үшін сөзді» пайдаланады. Сонымен, жеке сөздер, әл-Фарабидің пікірінше, заттың идеясымен байланысқан сөз, осы идеяның жеткізушісі деген мағынада ұғымдармен логикалық байланыста болады. Әл-Фараби концепциясы көп жақты. Ол біртұтас тілдік тіркестермен көрсетілген объектілердің мәнімен сәйкестендіріледі, мысалы, «адам», «жануар», «ақ», «қара» және т.б. ұғымдарды беру. Бұл ұғымды қарапайым ұғым ретінде сипаттауға болады, өйткені ол мәні бойынша тек бір жеке сөзбен байланысты. Сөйлем, пайымдау, қорытынды сияқты күрделі тұжырымдармен байланысты ұғымдар әмбебап сипатта болады. Тұжырымдама, әрине, тілдік қабықпен – сөзбен және сөйлеммен тығыз байланысты логикалық категория. Бірақ ұғымдар сөздермен бірдей емес, өйткені ойшылдың пікірінше, сөздермен ойша қоршалған нақты заттар бар. Сөз бен тұжырымдама арасындағы қатынасты грамматикалық және логикалық категориялардың ресми қатынасы ретінде көрсетуге болады, өйткені сөзден басқа ешнәрсені тұжырымдаманы белгілеу мүмкін емес. Бұл сөзді Әбу Насыр әл-Фараби ка-

тегология контекстінде де қарастырады. «Сөз» тек идеяны немесе тұжырымдаманы ғана емес, сонымен бірге терминді де білдіруі мүмкін. Әл-Фараби шығармаларының түпнұсқа мәтінімен және оның қазақ, орыс тілдеріне аудармасымен жұмыс жасай отырып, сіз философия пәніне қатысты барлық лексикалық материал грек философиясының бастауларынан басталатынын және ежелгі гректердің философиялық терминологиясы сияқты ұғымдар мен семантикалық мазмұнды көрсететінін байқайсыз. Айта кету керек, әл-Фараби шығармаларының философиялық терминдері араб тілінен шыққан сөздер, өйткені философтың өзі әрқашан кез-келген шет тілінен алынған сөздерге үзілді-кесілді қарсы болған, мүмкіндігінше араб тілінің сөз жасам заңдылығына сүйене отырып, терминдер қалыптастыруға тырысқан.

Әл-Фарабидің тіл ғылымында сөйлеу дыбыстарының графикалық бейнесі ретінде жазудың да өзіндік мәні бар. Ол ақпаратты қамтиды және сақтайды, осылайша маңызды коммуникативті функцияны орындайды. Жазудың пайда болуын Әбу Насыр әл-Фараби алған білімді сақтау және келесі ұрпаққа беру қажеттілігімен байланысты, өйткені ауызша жеткізу ол жетілмеген және тиімсіз деп саналды және бұл адамдарды ақпаратты сақтау және жеткізі жолдарын іздеуге мәжбүр етіп, «жазу осылайша пайда болады» [3, 127 б.]. Көріп отырғанымыздай, әл-Фараби адам тәжірибесін зерттеу, осы тәжірибені басқа ұрпақ пен басқа халықтарға беруді қамтамасыз етуге ниет білдірген адамдардың саналы шығармашылығында жазудың пайда болу себебіне мән береді, өйткені ауызша хабар, мәлімет беру аса жетілмеген еді, адамдар үшін сенімсіз болды, уақыт өте ақпараттың ұмытылып, оны есте сақтау қиын болды. Бұл «оларды өздері үшін бұл әрекетті жеңілдету туралы ойларға мәжбүр етті, сондықтан хат пайда болады» [4, 144 б.]. Әл-Фараби қоғамдық өмірдің практикалық қажеттіліктеріне негізделген адамдардың саналы шығармашылығында хаттың пайда болу себебін осылайше негіздеп, жазу арқылы жинақталған мұраның ұрпақтан-ұрпаққа, бір халықтардан екіншісіне беруді қамтамасыз етудегі маңызын пайымдады. Сонымен қатар білім беру, оқыту және адамдар арасындағы ой алмасу процесінде тілдің танымдағы үлкен рөліне ғалым басты назар аударады.

Әл-Фараби алғашқы білім деп заттарды, олардың қалай және қайдан пайда болғанын білуді атайды, адам өзінің алғашқы білімін өз халқының алдыңғы ұрпақтарынан және өз халқының тілінде алады, қалған білімдерді «ойлау арқылы, оқу, зерттеу, оқыту және оқу» арқылы алады. Таным процесі субъектінің сыртқы әлеммен байланысынан басталады. Сенсорлық бейнелер біріктірілген және жадта бекітілген. Кең мағынадағы ұғым сөздің лексикалық мағынасында бекітіледі. Бір сөзбен немесе басқа сөзбен білдірілген ғылыми ұғым осы сөздің мағынасының рөлін де, осы сөзбен белгіленген заттардың мәнін біріктіретін ойдың рөлін де атқарады. Сөзді меңгеру процесі – жалпылау, ұғым қалыптастыру процесі. Ұғым дегеніміз, ең алдымен, шындық объектілерінің жалпы қасиеттерін көрсететін ой. Қазірдің өзінде заттан сөзге, сөзден ойға қозғалыста тілдің дүниені тану процесінде қандай рөл атқаратынын көруге болады.

Әл-Фарабидің таным теориясы тіл мен ойлаудың арақатынасы мәселесімен тікелей байланысты. Ойлаудың мазмұны объективті түрде бар дүниемен анықталады, тіл ойлауды білдіру формасы ретінде осы шындықпен тікелей байланысты. Демек, тілдің, ойлаудың және шындықтың арақатынасы мынадай: ойлау шындықты бейнелейді, ал тіл ой мазмұнын білдіру формасы болып есептеледі. Әл-Фараби ойлау мен тілдің байланысы мәселесін логика ғылымының призмасы арқылы қарастырады.

Тіл туралы өзіндік көзқарастарын қалыптастыру барысында әл-Фараби тілдің жетілу қабілеті бар деген пікірге келеді, тіл тіл болғанға дейін қарапайымнан күрделіге қарай ұзақ даму жолынан өтті. Алдымен бұл қимылдар мен дыбыстар, қарапайым сөздер мен сөз тіркестері, жазудың пайда болуы, содан кейін күрделі сөйлемдер мен тұжырымдар және т. б. болды. Әл-Фарабидің тілдің жетілдірілуіне қосқан үлесі сөзсіз. Философиялық терминологияны жасауда ерекше рөл атқарды, сөздерге абстрактілі, философиялық мағына беру арқылы олардың лексикалық мағынасын тарылту жолын ұстанды және философиялық терминдерді жасаудың өзіндік методологиясын ұсына алды, араб тіліндегі философиялық терминдерді қалыптастыра алды.

Әдебиеттер

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 107.
2. Аль-Фараби. Философские трактаты. – С.110-113.
3. Аль-Фараби. Книга букв. Перевод, примечания и вводная статья К.Х. Таджиковой. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – С. 123.
4. Аль-Фараби. Китаб аль-хуруф. Бейрут. – 1969. – С. 144.

Махузи Р.

*Мәдени, әлеуметтік және өркениеттану ғылыми-зерттеу институтының қауымдастырылған профессоры, PhD,
Тегеран қ., Иран*

ҚҰДАЙ НЕМЕСЕ АДАМ: АДАМ ІЗГІЛІГІ ТУРАЛЫ ӘРДАЙЫМ ҚОЙЫЛАТЫН САУАЛҒА ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ЖАУАБЫ

XX ғасыр – бұл өткенмен айқын, түбегейлі оң және теріс түрдегі беттесу. Осы тектіресте идеологиялар мен философиялар да өткенді өздерінің мақсат-мұраттарының мүддесіне қарай талдау үшін көптеген бағыттары және азаттық, әділет, бауырластық, даму және өркендеу атымен ортаға шықты.

Біреу оны теріске шығарып, келесісі оны жақтап, тағы бірі азаттық пен адамды қорғау атымен оны өткен мен діни-илаһи ойды жоғалтудың себебі, артта қалушылықтың, өзінен безушілік пен отаршылдықтың, құлдық және үстемдік факторы санады. Ал тағы біреу мүлдем қарама-қарсы позицияда өткен мен дінді және дәстүрдің «құдайын» қазіргі әлемді саяси, мәдени және өркениеттік қиындықтардан құтқарудың қажеттілігі деп есептеді.

Алайда бұл айтыс ой-пікір шекарасымен тоқтамай, саясат пен соғыс аландарына да жетті. Көптеген үкіметтер мен адамдар «жылы» және «суық» соғыстарда басқару және бақылау жүйелері мен озық технологиялардың көмектеріне жүгініп, бір-бірімен тартысып, жоғары жағдайларға қол жеткізіп, тұрақтануды мақсат етті.

Бірақ айтыс-тартыстар мен адамның игілігі туралы сөз кейбір дәстүршілер айтқандай, жаңа адамның субъективтілігінен туындаған заманауи айтыс па, әлде оны ескі әлемнен де кездестіруге бола ма?

Бұл үлкен сұрақ және оның жауабы көп көңіл бөлу мен уақытты қажет етеді. Осы мақалада әл-Фараби өмір сүрген кезеңдегі негізгі қақтығыстар мен айтыстарға қысқаша шолу жасай отырып, адам-құдайдың екіжақтылығына тоқталып, философтың талдауы мен жауабын түсіндіремін. Дегенмен, бұл жауап көп жауаптардың бірі және міндетті түрде жалғыз жауап емес.

Фараби және билікке үміткерлер дағдарысы

Әл-Фараби – дағдарыс философы. Себебі ол зияткерлік, саяси және әлеуметтік дағдарыстар кезеңінде өмір сүрген және сол дағдарыстар оған әсер еткен, сондай-ақ өз көзқарасы бойынша дағдарыстарды шешу жолдарын ұсынған.

Фараби заманындағы негізгі дағдарыс билікке үміткерлердің, яғни саяси талап қоюшылардың да, діни талап қоюшылардың да дағдарысы болды. Бұл дағдарыстың ұқсас дағдарыстардан ерекшелігі діни қақтығыстардың саяси қақтығыстармен байланыстылығында. Бұл көптеген өлшемдер мен тараптарды алға шығарған коалиция еді.

Аббаси халифаты саясат пен дін салаларының орталығында һижраның үшінші және төртінші ғасырларында, милади жыл санағы бойынша тоғызыншы және оныншы ғасырларда батыс пен шығыс талапкерлерінің ортасында: Африканың солтүстігі мен Еуропаның оңтүстігінде Фатемидің халифатының, Иран, Үлкен Хорасан аталған аймақтардағы Әлави мен Исмаили халифаты тарапынан көптеген қысыммен бетпе-бет келді.

Үш топ та діни мәтіндердің теологиялық, философиялық және сопылық тәпсірі бар көпжақты саяси ұйымдар құрған болатын. Ұйымдары әскери күштермен, ғылыми, экономикалық және әлеуметтік жүйелермен жабдықталды.

Басқа жақтан дінбасыларының қарапайым халыққа, тіпті сотқа да дін мен Құдайдың атынан қамқорлық жасауға деген қатты қалауы ислам әлемінің түкпір-түкпіріндегі дінді талап етушілер арасындағы қатаң қайшылықтарға негіз қалады.

Бұл топтардың әрқайсысы адамның Құдайға құлшылығы туралы өз рәуаятын айтып, Құдайдың атымен және шарифатты қорғау деген желеумен, жәннат, құтқарылу және мәңгілік өмір туралы уәдемен қарсы жақты діннен шығаруға бұйырып, қанда-

рын төгуге, өмірлерін өксітуге рұқсат беріп, қызметкерлері мен сондарынан ерушілерін өздеріне қарсы және басқа нанымдағы адамдарға жіберетін.

Бірақ, әсіресе Бағдад, Рей, Исфаһан, Балх сияқты тағы басқа үлкен қалалардағы қарапайым халықтың объективті және практикалық өмірі діни кеңестер мен дінге бағынудан басқа нәрсені қажет етті.

Оларға да қатар өмір сүру, өркендеу, қуаныш және діннен тысқары мәдениет те қажет болды. Кейде жергілікті патшалар дәл осы қажеттілік негізінде теңгерім орнату үшін қоғам игілігі мақсатында дін талап етушілерді тежеу саясатын жүргізе бастады. Сол себепті діни және діни емес мәдениет арасындағы қайшылық та әл-Фараби заманындағы дағдарыстың бір қыры болды. Алайда, екеуінің арасындағы текетірес көп жағдайда соншалықты өткір және радикалды болған жоқ.

Әл-Фараби адам мен Құдай, саясат пен дін арасындағы шиеленістерді философия мен дін және саясаттың бірлігі идеясы аясына жинады. Бұл жобадағы оның басты құралы – аяғы адамдардың объективті қажеттіліктеріне, ал басы дін мен ахлаққа негізделген рационалды философияда. Бұл екі деңгей бір-бірімен онтологиялық тәсілмен байланысқан.

Әл-Фараби өз философиясында бір жағынан саяси жүйенің заңдылығын онтологиялық жүйе мен субъектаралық рационалдылыққа негіздеді. Басқа жағынан саясаттар мен заңдарды жүзеге асыруды адамдардың нақты жағдайлары мен экзистенциалды шындығымен байланыстырды. Себебі осы жиынтықта адамның бақыты мен қуанышына қол жеткізу – кез келген саяси жүйе мен қалыптасқан қоғамның мақсаты болып табылады.

Әл-Фараби келесі бір анықтамасына сәйкес, саясатты, ахлақ пен дінді, қоғамды адамның бақыты мен жақсылығы және берекеге жетуі үшін қажет құрал-жабдықтар санады, керісінше емес.

Әл-Фараби дағдарыстардан шығатын нақты шешім жолдарын табудың бірден-бір жолы ретінде дін, саясат, ахлақ, экономика, философия, мәдениет салалары үміткерлері арасындағы сұхбатты қарастырды. Сұхбат соңы жоқ айтыс-тартысқа ұласпауы үшін оның ережелері мен қағидалары бар. Бұл – философтың өзінің зияткерлік аппаратында ұстанған тәсілі.

Ол бұл салалардың көптігімен қатар бір-бірінің қасында қалай орналасып, үйлесімді интеллектуалды жүйені ұсынуы мүмкін екенін көрсету үшін логика мен философиялық пікірталастарды онтология, теология, антропология, саясат, ахлақ және өнер салаларында қолданды.

Сонымен қатар, әл-Фараби философиясында қоғам мен парасатты, идеал адам мен қоғам және нақты адамның ара-жігін ажыратты. Оның көзқарасы бойынша әлем мен қоғам және парасатты, идеал адам арасындағы бағыттастық пен онтологиялық сәйкестік білімді адамдар қаланың ақылға қонымды заңдарын қабылдайтын және солардың негізінде өздерінің жеке және ұжымдық игілігіне қол жеткізетін утопияға әкеледі. Дегенмен, нақты қоғамдар мен адамдар заңдар мен толерантты әлеуметтік қатынастың басқа түрін талап етеді. Күнделікті нақты шындықтағы адам – кейде қуатты, кейде әлсіз тіршілік иесі. Ол кейде қуанышты, бірде қапалы, бірде мұхтар, бірде мәжбүр.

Мұндай адам өзіне ұқсас басқа адамдардың қасында, әлеуметтік және табиғи таукіметтер мен проблемалардың ортасында утопияның ақылға қонымды және максималды заңдарында өмір сүре алмайды. Бұл утопияның ақылға қонымды заңдары кемшілікке ие деген мағынаны білдірмейді, керісінше идеалды заңдар идеалды қоғамға сәйкес келеді және сол қоғамдағы ізгілік бұл адамдар үшін максималды игілік болып табылады. Нағыз адамдар парасаттылық пен қайырымдылықты мұндай көлемде жасауға қабілетсіз. Сол себепті мұндай адамдарға ізгіліктің басқа түрі туралы айту керек. Бұл адамдардың қайыры – достық пен қатысуда.

Енді алғашқы сұраққа жауап беруге болады: әл-Фараби саяси, идеологиялық және діни дағдарыстарда ешқашан адам бақытын Құдайдың қалауынан және бұл екеуін философия мен қалыпты өмірден бөліп-жармады. Мәдениет пен өнерге, шаттыққа адамның қайғы-қасіреттерін азайту қажеттілігіне назар аударды. Шынтуайтында, ол – бірлік философы, бірақ жиналыс философы емес. Ол әртүрлі тақырыпты біртұтас және дәйекті философиялық жүйеге жинауға тырысты. Ол үшін адам бақыты дүниеде таралған объективті және субъектіаралық рационалдылықты кесу арқылы емес, керісінше оған екіжақты қосылу арқылы қол

жеткізіледі. Бір жағы идеалдар мен перспективаларды анықтауға, екінші жағы тауқиметтер мен қиындықтарды, михнаттарды азайту үшін қалалар мен қоғамдардағы адамдардың достығы мен тау-тәтті өмір сүруіне бағытталған. Сонымен қатар жеке және әлеуметтік ахлақтық өсу мен кемелділікке еңбек пен талпыныс, қабілет және дарын, әлеуеттердің өркендеуі арқылы қол жеткізіледі.

Сондықтан әл-Фараби заманында да қазіргі дәуірдегі сияқты саяси, діни және әлеуметтік топтардың адам бақыты мен бостандығы ұғымына, Алланың қалауы, шарифат, саясат және халифат туралы түсінігіне қатысты айтыс-тартыс көп болды деуге болады.

Әл-Фараби дау-дамаймен бетпе-бет келгенде өзінің философиялық жүйесін бір уақытта қалалардағы және үкіметтер мен саяси және діни жүйелердегі жеке және ұжымдық ақылға қонымды, бақытты өмір мәселелеріне назар аударуды мақсат етіп, философия мен өнерді осы мақсатта даналықпен және көркем әдіспен пайдаланды.

Әдебиеттер

1. Әбу Насыр әл-Фараби «Бақытқа жету». Текстологиясын жасаған – Джафар әл-Ясин. Бейрут. Дар әл-Андалус, 1403
2. «Қала саясаты». Аударып, түсінік жазған – Хасан Малекшаһи. «Со-руш» баспасы, бірінші басылым. 1379 ж.
3. «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы». Текстологиясын жасаған – Әл-Бейр Насри Надер. Бейрут. Дар әл-Машрек, 1991 ж.
4. Реза Махузи. «Әл-Фараби көзқарасындағы саясат пен ахлақтың байланысы». «Фараби және ислам философиясының пайда болуы» атты Фараби конференциясының таңдамалы мақалалар жинағы. 2019, Тегран: «Садр» ислам хикметі қоры. 1391ж.
5. Реза Махузи. «Ходжа Насреддин Туси ой-пікіріндегі тұлғалық ахлақ пен әлеуметтік ахлақ арасындағы байланыс». Ислам ілімдеріндегі индивидуализм және ұжымшылдық туралы мақалалар жинағы. Мәдени және әлеуметтік зерттеулер ғылыми-зерттеу институты, Баһар баспасы. 1394.
6. Guy Le Strange, Baghdad During the Abbasid Aolphoto: From Cotemporary Arabic and Persian Sources, Routledge Library Editions, 2017.
7. Kleven, T. Alfarabi's Introduction to the Five Rational Arts: Scientific Demonstration, Dialectic, Sophistry, Rethoric and Poetry, Centre Lois medievales, Melanges de, Universite Soint-Joseph, vol. 65, 2013, pp.103-117.

Палтөре Ы.М.

*PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫН ЗЕРТТЕУДЕГІ АУДАРМАНЫҢ РӨЛІ МЕН МАҢЫЗЫ

Әбу Насыр әл-Фарабидің жазған трактаттарының нақты саны бүгінде белгілі емес. Ибн Надим (ابن النديم) «*әл-Фихрист – الفهرست*» (Кітап тізімдері) атты еңбегінде әл-Фарабидің жеті трактатының ғана аты аталады. Ал Әбу әл-Қасим Сағид әл-Андалусий (أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي) «*Китаб Табақат әл-умам – كتاب طباقات الأمم*» (Халықтардың мәртебелері туралы кітап) шығармасында әл-Фарабидің төрт еңбегінің аты жазылған. Ал енді араб тарихшысы Жамалуддин Әбул-Хасан әл-Қафтидың (جمال الدين أبو الحسن القفطي) «*Ахбар әл-уләма би ахбар әл-хукама – أخبار العلماء بأخبار الحكماء*» (Данышпандар туралы ғалымдардың хабарлары) шығармасында әл-Фарабидің 74 трактатын, ал енді Ибн Әбу Усайбиә (ابن أبي عيوان الأندلسي) «*Уюун әл-Әнба фи табақат әл-атибба – عيون الأنباء في طبقات الأصفياء*» (Дәрігерлердің дәрежелері жайындағы мәліметтер бұлағы) атты кітабында әл-Фараби 113 еңбегінің аты тізімделіп берілген.

Әбу Насыр әл-Фарабидің мұрасын зерттеушілердің кейбірі трактаттар санын 200 ге дейін жеткізеді. Қалай болғанда да әл-Фарабидің бізге жеткен бірақ әлі күнге дейін кітапхана қорларында сақталып, ғылыми айналымға енбей жатқан трактаттарының саны да аз емес екендігі ақиқат. Негізі Әбу Насыр әл-Фарабидің бізге жеткен мұрасы қазіргі кезде кезінде өзі өмір сүрген қазіргі Өзбекстан, Иран, Ирак, Түркия, Сирия, Сауд Арабия, Мысыр кітапханаларында қолжазба күйінде сақталуда. Бұлардан бөлек әлемнің көптеген кітапханаларында әсіресе еуропаның, тіпті мұхиттың ар жағындағы АҚШ-тың кітапханаларында әл-Фарабиге тиесілі бірегей қолжазба трактаттардың сақтаулы тұрғаны бізге белгілі. Сөзімізге дәйек ретінде айтар болсақ қазір АҚШ-тың Принстон университетінің кітапханасында «*Шарх Зинун – شرح زينون*» (Зенонға шарх, түсіндірме), нәрселердің негіздері және тағы басқалар), «*Рисала фит-тасауур – رسالة في التصور*» (визуализация, елестету жайлы

трактат), «*Расаил – رسائل*» (Траактаттар), Мичиган университетінің кітапханасында «*Мажмуат ар-Расаил – مجموعة الرسائل*» (Трактаттар топтамасы), «*Уюун әл-мәсаил – عيون المسائل*» (Мәселелердің бастауы), ал Колумбия университетінің кітапханасында трактат), Йель университетінің кітапханасында «*Китаб фи илм әл-мижаз – كتاب في علم المزاج*» (көңіл-күй, адам рухы, психология ілімі жайлы кітап)» атты трактаттары сақтаулы тұр. Марқұм академик Әбсаттар қажы Дербісәлі ұстаз өзінің «Әбу Насыр әл-Фараби – Ұлы даланың дара тұлғасы» атты кітабында Испаниядағы Эскураиал кітапханасында сақталған әл-Фарабидің 10 қолжазба трактатының атын атап өтеді.

Ал Нидерландыдағы Лейден университетінің кітапханасындағы араб қолжазбалары арасынан Әбу Насыр әл-Фарабидің жалпы саны – 12 трактаты сақталған. Оның біреуі қайталанады. Ал енді біреуі ғылыми айналымға әлі ене қоймаған трактат. Осы қолжазба трактаттардың кейбіріне тоқталар болсақ:

1. Maqālāt ar-Rafī‘a fī Uṣūl ‘Ilm at-Ṭabī‘a. Бұл трактаттың осы тіркеудегі қолжазба нұсқасында: «*Китәб мақалаат әр-Рафиғһа фиһ усул ылм ат-табиғһа – كتاب مقالات الریفة فی اصول علم الطبیعة*» (Табиғат ғылымының негіздері жайлы жоғары мақалалар кітабы) деп жазылған. Бірақ Лейден кітапханасындағы тіркеуде



«*Kītan*» сөзі жазылмаған. Бұл қолжазбаны К.Броккельман (□□ГІ Bro□kelm□nn) әл-Фарабиге тиесілі екендігін атап көрсетеді. Осы орайда бұл трактат жоба аясында қазақ және орыс тілдеріне толық аударылғандығын айта кеткен жөн.

2. Fī mā yanbağī an yuqaddama qabla ta‘allum al-falsafa. Бұл трактаттың осы тіркеудегі қолжазба нұсқасында: «*Рисәләһ ли-Әби Наср әл-Фараби фимә йанбағи ән юқаддимә қаблә*

رسالة لأبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم «الفلسفة» (Әбу Насыр әл-Фарабидің филофосияны үйренуден бұрын нені білу қажеттілігі жайындағы трактаты) деп жазылған.



Бір ескеретіні Лейден кітапханасындағы тіркеуде: «*Рисаләһ ли-Әби Наср әл-Фараби...*» (Әбу Насыр әл-Фарабидің ... трактаты) деген сөз тіркесі жазылмаған. Бұл трактаттың Мысыр кітапханаларында, АҚШ-тың Принстон кітапханасында басқа да нұсқалары сақталуда.

3. 'Uyün al-Masā'il. Бұл трактаттың осы тіркеудегі қолжазба нұсқасында: «*Уюну әл-Мәсәил ли Әби Наср әл-Фараби – عيون المسائل لأبي نصر الفارابي*» (Әбу Насыр әл-Фарабидің Мәселелердің бастауы) деп жазылған. Бірақ жоғарыдағы тіркеуде: «*...ли-Әби Наср әл-Фараби...*» (Әбу Насыр әл-Фарабидің...) деген сөз тіркесі жазылмаған.



Бұл трактаттың қолжазба нұсқалары көптеген кітапханалардың нақтырақ айтсақ Берлин Мемлекеттік кітапханада (Германия); Манчестер (Англия); Фадил Ахмед Паша (Түркия); Рампур, Хайдарабад (Үндістан); әл-Бируни атындағы Шығыстану институтының кітапханасы (Өзбекстан); әл-Азһар кітапханасы (Мысыр); Принстон кітапханасы (АҚШ) қорында сақталуда.

Әбу Насыр әл-Фарабидің осы жоғарыда аттары аталған трактаттарынан бөлек Лейден кітапханасында: «*Китаб әл-Муסיқа* – *كتاب الموسيقى*» (Музыка кітабы); «*Фи вужуб синъат әл-Кимийа* *في وجوب صناعة الكيمياء*» (Химия өнерінің қажеттілігі жайлы); «*Азһад илм мәә баъда әт-Табиға* – *أغراض علم ما بعد الطبيعة*» (Метафизика ғылымының мақсаттары); «*Әл-Фусус әл-Хикәм* – *الفصوص الحكم*» (Даналық маржаны); «*Әс-Сиясә әл-Мәдания* – *السياسة المدنية*» (Азаматтық саясат); «*Фи мәбәди әраа әһл әл-мәдина әл-фадилә* – *مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة*» (Қайырымды қала тұрғындары көзқарастарының негіздері); «*атфак رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس*» (Екі дананың – Платон мен Аристотельдің ой-пікірлерінің келісімі) деген трактаттары да сақталған.

Шермухамедова Н.А.
доктор философских наук профессор,
Национальный университет Узбекистана им. М. Улугбека,
г. Ташкент, Узбекистан

УЧЕНИЕ ФАРАБИ О СИЛЛОГИЗМАХ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКЕ

Абу Наср аль-Фараби выдающийся ученый всех времен является достойным продолжателем учений Аристотеля он, сделал шаг вперед в понимание как вопросов онтологии так и проблем теории познания и логики. В своих работах «Силлогизм», «Вводный трактат в логику», «О классификации наук», «Софистика. Риторика», «Введение, разделы по логике» он излагает последовательные идеи о силлогизмах. Рассматривая силлогизмы аль-Фараби утверждал, что помимо непосредственных умозаключений, составляющих выводы из одного суждения есть знание, которое выводится их двух суждений или положений, такое знание и есть вывод по силлогизму. Согласно Фараби «Силлогизм – это рассуждение, состоящее из вещей числом более одной, из которых при сочетании сущностью, а не акцидентально с необходимостью вытекает другая вещь» [1, с.264].

Силлогизм по Фараби во первых рассуждение или высказывание и во вторых необходимый вывод их двух положений. Например «все люди – животные», «все животные ощущающие», следовательно «все люди – ощущающие» [1, с.272]. Таким образом, аль-Фараби делает вывод о том, что все люди – ощущающие вытекает из общепринятых положений: все люди животные и все животные ощущающие. Однако, на наш взгляд, данный вывод не может быть зависимым от конкретного применения силлогизма к той или иной области материальных объектов, а следует их формальных связей терминов в нем. Поэтому для Фараби данная по своему содержанию связь терминов не имеет большого значения: в основном он оперирует буквенными обозначениями. Если например, в вышеизложенном силлогизме слово люди заменить буквой С, и слово животное заменить буквой В, слово ощущающие заменить буквой А, то силлогизм становится «Все С суть В», «Все В суть А», следовательно, «все С суть А».

Силлогизм Фараби состоит из суждений называемые посылками и заключениями: например «А содержится во всех В» – первая посылка, «В содержится во всех С» вторая посылка, а заключение представляется следующим образом «А содержится во всех С». По Фараби и заключение составляет посылку. Все зависит от выполняемой тем или иным суждением функции «в той мере, в какой они вытекают из каких-то силлогизмов, они называются выводами, а в той мере, в какой они являются частями других силлогизмов, они называются посылками» [1, с.266]. Всякая посылка содержит в себе утверждение или отрицание чего либо о чем либо, и будучи элементом силлогизма, может быть либо общей, либо частной либо неопределенной. Фараби считает, что посылки в силлогизмах могут сочетаться по разному, например сочетающиеся посылки могут быть общими, либо частными, либо неопределенными, а также общая посылка может сочетаться с частной, частная с неопределенной и т.д. Главными критериями данной количественной определенности посылок служат слова «все», «ни один», «некоторый», «не все». В том случае, когда посылка не имеет никакого количественного показателя – ни общего, ни частного, она называется неопределенной. Таким образом, на наш взгляд эти мысли Фараби сочетается с идеей Аристотеля.

Необходимо отметить и то, что особое внимание Фараби уделяет в силлогизме логически переменным. Важно учитывать, тот факт, что у Аристотелевской силлогистике переменными считались субъекты и предикаты суждений-посылок. У Фараби логические переменные относятся не только к терминам, т.е. субъекту и предикату в суждениях посылках, но и являются источником целых высказываний. Принимая теорию переменных Аристотеля Фараби утверждает «... чтобы эти буквы алфавита являлись примерами, распространяющимися на все положения, обозначая части посылок в том или ином искусстве, чтобы не подумали, что то, что вытекает из их сочетаний, вытекает в силу тех материй, на которых указывают эти слова» [1, с.270]. В примере силлогизма по Фараби: «некоторые тела – люди», «все люди ощущающие», следовательно «некоторые тела ощущающие». имеется ввиду один из модусов силлогистического умозаключения. Если представить термины буквами получится следующее умозаключение

посредством переменных: некоторые С содержатся в В, все В содержатся в А. Следовательно, некоторые С содержатся в А. Таким образом, Фараби силлогистику развивает согласно аристотелевской формализации выводного знания. Фараби в своей «Силлогистике» выдвигает мысль о том, что заключение состоит из двух исходных положений с необходимостью. Любое силлогическое построение в переменных или в конкретном содержании необходимо содержит слово «следовательно», которое указывает на то, что заключение или вывод обуславливается закономерностями связей между посылками. Таким образом, данное обстоятельство позволяет из принятых нами исходных положений вывести новое знание, необходимым условием которого является то, что оба исходных положения находятся в определенной связи друг с другом. Фараби подчеркивает одну важную особенность такого умозаключения как взаимосвязь исходных положений и следующего из них заключения, истинность которого неизбежно следует конечно, при соблюдении соответствующих правил силлогизма, из истинности посылок.

Согласно Фараби всякое суждение составляет или истину или ложь. Следовательно, признание одного положения обусловлено отрицанием другого. Это возможно только в том случае, когда недопустимое положение несовместимо с уже принятым нами положением, в этом и заключается основное содержание силлогистического умозаключения. Фараби утверждает мысль о том, что силлогизм вытекает в силу логической необходимости. Силлогизм в понимании имеет форму: Если А содержится во всех В и В содержится во всех С, следовательно А содержится во всех С.

Таким образом, нужно отметить, что это силлогистическое умозаключение имеет формальный характер, так как оно ничего не говорит о той конкретной предметной области, к которой приложимы его переменные. Силлогизм в толковании Фараби представляет собой импликацию антецедентом которой являются две объединенные союзом «а» или «и» посылки, а консеквентом – заключение. В данном смысле силлогизм не есть набор не связанных друг с другом исходных положений и вывода, а составляет единое предложение, которое может быть или истинным, или ложным.

Интересно учение Фараби об умозаключении, который основано на учении о категорическом силлогизме Аристотеля, определяемый им в духе стагиритовской импликации. Однако, эта теория имеет ряд силлогизмов неаристотелевского типа, интерпретации некоторых из них восходят к перипатетикам и стоикам. Также нужно отметить и то, что сформулированный в переменных категорический силлогизм в понимании Фараби представляет собой правило вывода. Например, поскольку «А содержится во всяком В» и «В содержится во всяком С» истинны, постольку мы должны признать истинность вывода «А содержится во всяком С». Категорический силлогизм Фараби называет силлогизмом через общее в посылках, то есть через средние термины.

Таким образом, средний термин, выступает в качестве понятия, связующего обе посылки, выполняет чисто логическую функцию, и в этом смысле средний термин есть «средство и причина» мысли чего-либо о подлежащем заключения. Так как любой правильный силлогизм, также и средний термин есть причина нашего познания заключения или причина наших знаний вообще, он содержит ответ на вопрос, « почему это есть это?», Согласно Фараби «Средний термин объединяет крайние термины, ибо он содержит ответ на вопрос почему это есть это?» [1, с.273]. Как утверждает Фараби силлогистическое умозаключение кроме среднего термина содержит, еще два термина, называемые крайними, или большим или меньшими терминами. Для Фараби большей крайний термин или первый термин – это предикат заключения, а меньший – крайний термин это субъект заключения.

В зависимости от наличия большого и меньшего терминов ал-Фараби в силлогизме различает большую и меньшую посылки. Если посылка содержит больший термин, то она называется большей посылкой, если посылка содержит меньший термин, то посылка представляет собой меньшую посылку силлогизма. Фараби считает, что та посылка, которая содержит предикат заключения, является большей. Когда же в посылке наличествует субъект заключения, то она именуется меньшей [1, с.273].

Следовательно, такое толкование большого и меньшего терминов и соответственно большей и меньшей посылок сохраняется и в современном содержании формальной логики.

В целом у Фараби силлогизм содержит три термина: больший, меньший и средний. Положение среднего термина дает возможность выявить структуру силлогистического умозаключения и определить тем самым его фигуру. «Средний термин расположен в двух сочетающихся посылках трояким образом: или он является предикатом обеих, либо субъектом обеих, либо предикатом одной и субъектом другой» [1, с.267]. Его данное учение соотносится с учением Аристотеля. Ибо когда в силлогизме средний термин является предикатом одной посылки и субъектом другой то, здесь представляется первая фигура. Силлогизм в которых средний термин является предикатом обеих посылок, составляет вторую фигуру. Когда же средний термин является субъектом обеих посылок, то силлогизм составлен по третьей фигуре. Таким образом, по предварительной характеристики учения Фараби о трех фигурах категорического силлогизма можно сделать вывод о том, что наряду с условными он на них обращает главное внимание.

Таким образом, в учении о категорическом силлогизме Фараби хотя и частично рассматривал их, отсутствует проблема модальных силлогизмов, и он делает шаг вперед в сторону развития силлогизма восточной логики. Что касается порядка посылок в категорическом силлогизме, Фараби оригинально анализирует аристотелевскую мысль.

Литература

1. Аль-Фараби. Силлогизм // Логические трактаты. – Алматы, 1975.

Мейрбаев Б.Б.

*философия ғылымдарының кандидаты, қауымд. профессор,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ФАРАБИТАНУ

Отандық фарабитану тарихы жайлы сыр шертерде Қазақстандағы фарабитану ғылымының академиялық биік тұғырында Ақжан Машани ақсақал тұрғаны белгілі, өзінің ғибратты ғұмырын рухани салаға арнаған ғұлама ақсақалдың ғылымдағы

жанкешті еңбегі зор. Қаламгерлік мол мұрасымен талант даралығын таныта білген Машанидің фарабитану бойынша 16 томдық еңбегі жинақталып, 2011 жылы оқырмандарымен табысты. Ұлттың сарқылмас тарихын түгендеп, тоқтамдар айту үшін де зерделі білім, азаматтық дидар керек екені айқын. Бұл ғалымның парасат кендігімен ұлт алдындағы азаматтық парызын өтеуіндегі текті еңбегі деп білеміз.

Фарабитанушы Ағын Қасымжанов: «Әл-Фарабиді адамзат ұрпағының рухани ағартушысы ретінде түсіну – оның творчествосының негізін түсіну болып шығады», дей келе: «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 шетел ғалымдары Г. Сартон, Д. Беркал және А. Койре негіздеп бергенін» айтады. Алайда математик-фарабитанушы Ауданбек Көбесов Фарабидің ғылыми мұрасын зерттеу қажеттігіне ертеден-ақ көңіл бөліне бастағанын, 1000 жыл бойына дүниежүзінің 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 фарабитанудың тарихын кеңейте түседі.

Дегенмен Ағын Қасымжанов, Ауданбек Көбесовпен бірге Фараби мұраларымен тікелей және жанама түрде болса да қазақ даласында өмір кешкен ойшылдар таныс екенін айта кетуге болады. Мәселен, Өтейбойдақ Тілеуқабылұлы, Қазыбек бек Тауасарұлы, Абай Құнанбайұлы, Мағжан Жұмабайұлы, Мұстафа Шоқай, Мұхтар Әуезов және т.б.

Отандық академиялық фарабитанудың тарихи бастауы 1967 жылы 16 қарашада өткен Қазақ ССР Ғылым академиясының Президиумымен байланысты. Президиумда Қазақ ССР Ғылым академиясының Философия және құқық институтының жанынан

Фарабидің ғылыми мұраларын зерттеу тобын құру мәселесі көтеріліп, әл-Фарабидің ғылыми мұрасын зерттеу бойынша Қазақ КСР Ғылым академиясының төралқасы жанында комиссия ұйымдастыру туралы қаулы қабылданып, құрамында 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) болды. Аталмыш зерттеу тобының негізгі екі бағытта жұмыс жасады, қоғамдық ғылымдар саласындағы еңбектерді зерттеу бағытына Ағын Қасымжанов жетекшілік етсе, табиғат ғылымдары саласындағы еңбектерді жинап, зерттеу жұмысының басында Ақжан Машани мен Ауданбек Көбесов тұрды.

Әл-Фарабидің ғылыми мұрасын зерттеу комиссиясының күн тәртібінде ғылыми мұраны зерттеу бойынша тақырыптық ұсыныстар әзірлеу, топтың ғылыми жұмысының бағытын айқындау, әлем кітапханалары мен мұрағаттарынан ғұламаның еңбектерін (*астрономия, физика-математика, музыка және логика кітаптарын*) алдыру және әл-Фарабидің туғанына 1100 жыл толуын атап өтумен қатар (*1975 ж. Алматы қаласында 800-дей халықаралық зерттеуші-ғалымдардың қатысуымен ЮНЕСКО деңгейінде атап өтілген «Әл-Фараби және Шығыс халықтарының ғылымы мен мәдениетінің дамуы» атты халықаралық конференция өткізілді*), оның таңдамалы еңбектерін және ол туралы ғылыми мақалалар жинағын басып шығару міндеті қойылды.

Еліміз Тәуелсіздік алғаннан кейін әл-Фарабидің энциклопедиялық мұрасын зерттеудің екінші, түбегейлі жаңа кезеңі басталады. Ол өзгерген әлеуметтік-саяси жағдайлармен, яғни 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 руханилықты кең мәтінде зерттеуімен ерекшеленеді.

Жарты ғасырлық тарихы бар зерделі зерттеудің өзіндік жолын салып, зейін аударған зерттеуші ғалымдар қатарында ерен еңбегі мен бүкіл ғұмырын осы салаға арнап келе жатқан Философия, саясаттану және дінтану институтындағы «Фарабитану» секторының меңгерушісі Ғалия Құрманғалиева, терең толғанысты тарихи ізденіске толы жеке де ұжымдық монографиялар мен антологиялар, ауқымды ғылыми еңбектерге жетекшілік еткен академик Әбдімәлік Нысанбаев, кеңестік атеистік идеология тұсында Ұстаздың рухани мұрасын оралтуға талпынған Мұрат Әуезов, Болат Тайжанов және Ағын Қасымжанов болды. Отырарлық ғалымдардың ізін қазіргі қазақ ғылымында жаңғырту мәселесінде ерен еңбектерімен ғылыми қауымдастықтың назарын аудартқан Әбсаттар қажы Дербісәлі, қажырлы аудармашылық еңбектері қазіргі фарабитанушылар мен ғалым зерттеушілерге азық боп келе жатқан философ-аудармашы Клара Тәжікова, Ықтияр Палтөре, Жалғас Сандыбаев сынды ғалымдарды айтамыз.

Ал, отандық фарабитанудың және бір арнасына көз салсақ, 1993 жылдың 1 қаңтарында әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде «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, ғылыми кеңесі құрамында Ә.Б. Дербісәлі, А.Қ. Көбесов, М.С. Бурабаев, Ө.Н. Күмісбаев, А.Қ. Қасабек, Қ.Б. Жарықбаев, Ж.А. Алтаев сынды университет ғалымдары болды.

Орталықтың алғашқы он жылдығы әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұраларына байланысты көптеген ғылыми-зерттеу жұмыстарымен 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.

Орталық 1994 жылы 9-10 желтоқсанда АҚШ, Әзірбайжан, Иран, Қырғызстан, Қытай, Өзбекстан, Ресей, Тәжікстан, Түркия, Түрікменстан, Украина, Франция елдері фарабитанушыларының қатысуымен «Әл-Фараби Шығыс халықтарының ғылымы мен

мәдениетінің тарихындағы орны» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция өткізді.

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. Ал, 2008 жылдан бастап философ Ағын Қасымжановтың шәкірті Жақыпбек Алтаев Орталық жұмысын жаңа тұрпатта жалғастырды. Ұстазға тағзым ретінде жыл сайын «Қасымжанов оқулары» өткізіліп келеді.

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 тақырыбында ойлары мен тәжірибелерімен бөлісті.

Сондай-ақ Орталық 2010 жылы 18 қарашада Қазақстанның ЮНЕСКО-дағы өкілдігімен бірлесе отырып, Париж қаласындағы ЮНЕСКО штаб-пәтерінде «Әл-Фараби және Еуропалық ренессанс» атты халықаралық дөңгелек үстел жұмысының ұйымдастыру алқасының мүшесі болды. Дөңгелек үстел жұмысына Франция, Сирия, Испания, Әзірбайжан, Швейцария, Сауд Арабиясы, Иран, Италия мемлекеттерінің фарабитанушылары қатысты.

Университетіміздің жаңа Ғылыми кітапханасында Орталық пен Университет музейі жаңа «Әл-Фараби мұражайын» салуды ұсынып, ғылыми-концептуалды негіздемесі дайындалып, экспозициялық жұмыстары жасақталып, 2013 жылы 13 сәуірде «Әл-Фараби мұражайы» ашылды.

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» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция жұмысына атсалысты.

Орталық ҚР ҒЖБМ (бұрын БҒМ) қолданбалы зерттеулер жұмыстары аясындағы «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті» (2009-2011), «Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі: әлеуметтік-философиялық аспект» (2012-2014), «Заманауи әлемдік және қазақстандық мәдениеттің дамуындағы әл-Фара-

би мұрасы» (2015-2017), «Әл-Фараби мен түркі ғұламаларының мұрасындағы ізгі адам: компаративистік дискурс» (2023-2025), «Әбу Насыр әл-Фараби іліміндегі тіл философиясы мен философия тілі» (2023-2025) бойынша гранттық жобаларды жүзеге асырып келеді.

2014-2015 жылдары университет қолдауымен әл-Фараби орталығы халықаралық Абай клубымен бірлесе отырып кеңестік кезеңде аударылған, академиялық нұсқалары жоқтың қасына айналған әл-Фарабидің «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) атты трактаттарын қайта басып шығарды.

Орталық 2014 жылдан бері жыл сайын әл-Фараби мұраларын насихаттауға, заманауи Қазақстан қоғамының рухани-адамгершілік және интеллектуалды мәдениетін дамытуға, ойшыл мұраларын елімізде және алыс-жақын шет елдерде танытуға бағытталған дәстүрлі «Халықаралық Фараби оқулары» аясында Халықаралық Фараби форумын ұйымдастыру алқасының белсенді мүшесі.

Егемен еліміздің ғылыми қауымдастығы жаңа көзқарас, жаңа методология, жаңаша бағалаудың қажеттігін батыл қозғай бастады. Отарланған жер-су, елдімекендер мен ұйымдар атаулары өзгертіле, 1991 жылы қазақ жоғары білімінің ордасы ҚазМУ-ге Әбу Насыр әл-Фарабидің 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 меңзеп, өткенімізді тануға өзіндік жол сілтеді, Ұлттық идеяға айналды.

Фарабитану бойынша әлі де болса жетілдіруді қажет ететін бірқатар жұмыстар бар, олар:

– Әл-Фарабидің қазіргі қазақ топырағынан шыққаны мойындалғанымен, оның энциклопедизмі туралы көпшілікке арналған дәйекті жұмыстарды әлі де күшейту, әл-Фараби есімін бір университет беделін көтерудегі «бренд» ретінде дамытумен ғана емес, мемлекеттік сипаттағы «бренд» ретінде ойшылдың игілік-

ті идеалдарын элеуметтік өмірмен сабақтастыру қажет; әл-Фараби ілімі мен идеялары университеттің стратегиясынан бастап, оқытушылар мен студенттердің кодексінде, рухани негізінде, имидждік насихатында, архитектуралық болмысында да көрініс табуы керек;

– Әл-Фарабиге қатысты еліміздегі орталықтар қоғамдық негізде ғана жұмыс істеп келеді және республикалық мәртебесі болғанымен, бұл іс жүзінде көрініс таппаған. Көпфункционалды ғылыми-зерттеу институтында шығыс тілдерін білетін, дін негіздерін түсінетін отандық фарабитанушы ғалымдардың тобын ұйымдастыру керек. Яғни халықаралық институт фарабитанушы ғалымдар мен Фараби еңбектерінің аудармашыларын және зерттеушілерді де біріктіретін көпфункционалды институтқа айналдырылуы қажет. Осы бағытта іргелі ғылыми мектеп қалыптастырудың, соның ішінде отандық фарабитанушылардың жаңа буынын қалыптастыруға сеп болатындығы анық.

– Әлемдік деңгейдегі Фарабитану хабаршысы мен ғылыми-көпшілік журналын шығаруды ұйымдастыру және Орталық сайтын кәсіби мамандарды тарту арқылы безендіру, сайтқа тұрақты жауапты тұлғаларды бекіту керек.

Ұлттың арын арлауда, озық үлгілерін насихаттауда алдымызда атқарылар ұланғайыр 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.

1-СЕКЦИЯ

**ӘЛ-ФАРАБИ МЕН МҰСЫЛМАН ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ
МҰРАСЫНДАҒЫ ІЗГІ АДАМ:
КОМПАРАТИВИСТІК ДИСКУРС**

СЕКЦИЯ 1

**ДОБРОДЕТЕЛЬ В НАСЛЕДИИ АЛЬ-ФАРАБИ
И МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ:
КОМПАРАТИВИСТСКИЙ ДИСКУРС**

SECTION 1

**THE VIRTUOUS MAN IN THE LEGACY
OF AL-FARABI AND MUSLIM THINKERS:
A COMPARATIVIST DISCOURSE**

*Әлтаева Н.С., PhD, Ермекбаев Қ., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘЛ-ФАРАБИ МЕН АЛАШ ЗИЯЛЫЛАРЫНЫҢ ІЗГІ АДАМ КОНЦЕПЦИЯСЫНДАҒЫ САБАҚТАСТЫҚ

Кез келген халық әдебиетіндегі дәстүр тарихи жалғастық тaбатыны белгілі. Ал тарихи жалғастық дегеніміздің өзі, ең алдымен ақыл-парасат жалғастығы. Мәселен, әл-Фарабидің философиялық, әлеуметтік-этикалық ой-тұжырымдары ізгі адам концепциясы өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшыл қаламгерлердің шығармаларынан өзінің жалғасын тапты. Ол өзінің «Интеллект (сөзінің) мағынасы жайында» деп аталатын зерттеуінде ізгі адам бойында болу керек ақыл-парасат мүмкіндігіне жан-жақты талдау жасай келе, оны «потенциалды интеллект», «актуалды интеллект», «жүре келе дарыған интеллект», «әрекетшіл интеллект» сияқты философиялық категорияларға бөліп-бөліп талдайды. Әл-Фараби «жүре келе дарыған интеллект» туралы айта келіп, адам туғаннан ақылды, білімді болып тумайтынын, интеллекттің өзі жүре келе, естіп, көріп барып қана дамитынын ескертеді [1].

Әл-Фарабидің интеллект жөніндегі осы философиялық ой-тұжырымын араға ІХ ғасырдай уақыт салып, қазақ қауымының жаңа тарихи жағдайында Абай Құнанбайұлы жалғастыра түскен. Абай өзінің «Он тоғызыншы сөзінде»: «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниедегі жақсы, жаманды таниды-дағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің сөзін естіп жүрген кісі өзі де есті болады. Сол естілерден естіп, білген жақсы нәрселерді ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, сонда адам десе болады», – деп жазады. Сондай-ақ, Әл-Фарабидің ғылым-білімді меңгерудегі интеллект рөлі жайындағы философиялық тұжырымын Абай өзінің «Он тоғызыншы сөзінде» мейлінше айқындай түскен. Абай өз ойын: «ғылым-білімді әуел бастан бала өзі ізденіп таппайды. Басында зорлықпен яки алдаумен үйір қылу керек, үйрене келе өзі іздегендей болғанша. Қашан бір бала ғылым, білімді махаббатпен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады», – деп тұжырымдайды [2].

Алаш зиялысы Мағжан Жұмабаев, әл-Фараби ой-пікірімен үндестіре, Абай тұжырымдарымен байланыстыра отырып сана-сезімі мол, мінезге бай ізгі адам тәрбиелеу мәселелерін көтереді. Балалардың рухани жан дүниесін қалыптастырып, эстетикалық тұрғыда тәрбиелеу туралы өзіндік ойлары «Педагогика» еңбегінде айқын көрінеді. Осы еңбегінде М. Жұмабаев «Адам өзінің әрбір ойына, әрбір ісіне баға беріп отырады. Адамға қалайда болса, қашанда болса, пайда келтіретін ой мен іс ізгілік деп аталады. Ізгілікке ұмтылу, жауыздықтан безу, адамның жаратылысының өзінде бар нәрсе. ...Мысалы, балада біраздан соң ананы сүю сезімі оянады. Ананы сүю, анаға жауыздық тілемей, ізгілік тілеу деген сөз. Біраз ес білген соң, туысқандық сезімі, яғни араласып айналасында жүрген адамдарды сүю сезімі оянады. Онан соң білім тереңдеңкіреген кезде елін сүю сезімі оянады. Өз елін сүю сезімі жер жүзіндегі барлық адамзатты сүю сезіміне алып барады. ...Адамның шын мағынасымен «адам» болуы үшін өзін сүю, жақындарымен сүюмен қанағаттанбай, жалпы адамзатты сүюі шарт. Өзінің хәм жақындарының ғана пайдасын іздемей, жалпы момын халықтың пайдасын іздеуі шарт. Халық пайдасын өз пайдасынан ілгері қоюы шарт. Адам шын ізгі адам боламын десе, халық ісі, халық пайдасы жолында құрбан бола білсін» – деп ой айтады [3].

Көрнекті қайраткерлерінің бірі Жүсіпбек Аймауытовтың да бүгінгі ұрпаққа беретін ізгі адам концепциясындағы ойлары жетерлік. Жастардың рухани тәрбиесінің қайнар көзі – білімді, ақыл-парасатты өте жоғары бағалайды. Білім негіздерінің ана тілі арқылы меңгерілетінін айтады. Халық қазынасын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізетін халықтың тілі деп, оның қоғамдық рөлін, адамзат баласы жасаған бар рухани-мәдени байлықты меңгерудің басты құралы екенін көрсетеді. Халық ағарту жүйесінде ұзақ қызмет еткен Жүсіпбек жас ұрпақты жаңа рухта, адамгершілікке, жақсы мінез-құлықты тәрбиелеуге де белсене қатысқан. Оның «Тәрбиеге көмекші», «Психология», «Жан жүйесі және өнер таңдау» атты кітаптары кезінде педагогикалық оқу орындарында оқулық қызметін де, педагогика мен психология саласындағы алғашқы ғылыми-зерттеудің рөлін де атқарған. Оның оқу-тәрбие мәселелеріне арнап жазған мақалалары көптеп саналады. Бұл ең-

бектер арқылы Жүсіпбек қазақ жастарына осы ғылымдар саласынан алғашқы мәлімет берді, олардың ғылыми терминологиясының тууына негіз қалады. Жаңа қоғамның жас мүшелерін тәрбиелеу ісіне елеулі үлес қосты. Жастарды жақсылыққа тәрбиелеу мен оларға білім, өнер үйретуді жолға қою мәселесі, оны халықтың өзіндік мінез-құлқын, ерекшеліктерін ескере отырып жүргізу қажеттігі Жүсіпбектің басқа да еңбектерінің мазмұнын құрайды. Мәселен, «Қазақтың өзгеше мінездері» атты мақаласында ол қазақ мінездерінің жақсылық жақтарымен бірге отаршылдық қанау кезінде өзгерген тұстарын сынайды, ендігі үмітті оқу-білімге артады. Оқығандарға ендігі жас балаларды өздері үлгі болып, надандықтан шығарып, адамшылықтың жарық жағына «сүйреу» міндетін артады. Бұл жолда ол қазақтың ертеден көзге түскен халықтық мінездеріне әл-Фарабидің ізгі адам концепциясына сүйенуді қажет деп санайды. «Бұрынғы уақытта, – дейді ол, – қазақ елі ұйымшыл, ері – жауынгер, биі – әділ, намысқой, адамы – әрі бітімді, қайратты, сауықшыл болған екен. Досымен достасып, жауымен жауласуға табанды, қайғыра да, қуана да білетін халық екен». Одан әрі ол кейінгі дәуірлердің жауласушылықтың, отарлаушылықтың, көшпеліліктің, тағы басқа заманалық тартыстардың қазақтың осы мінезіне жасаған өзгерістерін санайды. Олар – ұрлық, зорлық, өтірік, өсек, жалқаулық, еріншектік тағы да осы секілді жағымсыз жәйттер. Жүсіпбек сонымен қатар қазақ жігіттері бойындағы шенқұмарлықты, әкімқұмарлықты, кейбір оқыған азаматтардың тұрлаусыздығын, білімі аз шалалығын, кеңсешілдігін сынайды. Олардың бойындағы шенқұмарлық «өнер қысқаннан туып отырған жоқ, бұл – бір жұқпалы дерт» деп тұжырымдайды. Ол жаңа тұрмыс құрушы жастарды отырықшы болуға, егін салуды үйренуге, шаруа тұрмысын түзетіп, денсаулығын күтуге, газет, кітап оқуға әдеттенуге, қысқасы мәдениетті болуға, алуан өнерді білетін ізгі адам болуға үгіттейді. Жүсіпбек жас ұрпақты тәрбиелеудің бір саласы ретінде әдет заңын қарастырған, ол жөнінде көлемді мақала («Әдет заңын») жазған. Ол мақаласында әдеттің адам тіршілігіндегі орнын, оның жақсы, жаман боп қалыптасуы жолындағы жолын кең талдай келіп, жаман жолға түсіп кетпеу үшін адам бойында жақсы әдетті қалыптастыру ойларын ортаға салады. Баланың әдетті жасынан та-

мыздықтап жинайтынын, оқытушының міндеті – балаларына алдыңғы өмірінде пайдалы боларлық әдеттерді сіңіру екенін, адам іске бола тәрбиеленсе, істің табан тірейтін дерегі де әдет болатынын дәлелді әңгімелейді.

Ұлттық рух ұлт тұлғаларының өнімді әлеуметтік істерінен қуат алады. Ұлт ұстазы атанған Ахмет Байтұрсынов: »Рух ұлы мақсат, ұлы мұрат үстінде керек. Жұрт үшін, көп үшін құрбандыққа шалынуға даяр болған кезінде сезінесің... рух үшін қымбат дүние – «жұрт қамы, жұрт ісі», – деп ұлттық рухтың мазмұнын тереңнен ұғындырған еді. Қазақтың ұлттық рухының өзіндік бейнесі болғандығы қазақ болмысын жете білетін жанға жақсы таныс. Қазақ даналығы жас буынның рухты болып жетілуіне, рухты істің иесі болып қалыптасуына ерекше көңіл бөлген. Хандарымыздың, батырларымыздың, ақын-жырауларымыздың, би-шешендеріміздің, ақылгөй аналарымыздың, түйіндеп айтқанда, зиялыларымыздың тарихи келбеті осы айтқанымыздың бұлтартпас дәлелі. Алаш зиялылары бағыттағандай тәннің күшті болуы да, елдің күшті болуы да – екеуі де тәрбиеден. Мәселенің түп төркіні ұлттық рухтың шынайы өмірдегі халіне келіп тіреледі. Ұлттың рухы зиялылардың ұлт мүддесі жолындағы алуан түрлі қызметтерінен қуат алса, ал мемлекеттің беделі ондағы азаматтардың тұлғалық істері арқылы мазмұндалатындығы да шындық. Ата-баба өсиетіне сай, әке тұлғасының құрметтелуі, ана бейнесінің сақталуы арқасында сәби көңіл жастайынан жақсы менен жаманды айырып өсті. Ер азамат әйелге күнін қаратпағандықтан да ердің рухы биік болды. Бір сөзбен айтқанда, іргесі сөгілмеген ұлттық тәрбие негізінде әркім өзінің әлеуметтік мәртебесіне (статус) сай адал қызмет атқара білді. Әлеуметтік әділеттіліктің арқасында батыр қыздардан да кенде болмадық. Бұның бәрі болашақ ұрпақтың есті болып жетілуіне жасалған қамқорлық еді. Азамат бейнесі адалдық ұғымымен қатар жүреді. Зиялылық деңгейін анықтайтын ұғым адалдық десек қателеспеген болар едік. Адалдық – ар қуатының көзі. Ойшыл Шәкәрім айтқандай – ұждан дәлелі. Қазіргі таңда адалдық мәселесінің әрдайым басты орында тұра бермейтіндігін жиі кездестіретініміз де шындық. Ер деген сөздің мәні азаматтық деңгеймен, тұлғалық іспен айқындалады. Ел ерді тәрбиелесе, ер елін

өрге сүйрейді. Өйткені, ана сүтімен бірге қанға там-тұмдап сіңген тәрбие өзінің түпкі мәнін (субстанция) ешқашан да жоғалтпақ емес. Ананың аялы алақанымен тербелген бесік жыры, баланың есі кіре келе тыңдалған ертегілер, балаң шақта естіген батырлар жыры өскелең ұрпақтың рухты болып жетілуіне тікелей себепші болған. Рухты тұлға уақыт қисынын ұғыну, замана деңгейін таза ақылмен пайымдау арқылы Отанына адал қызмет етеді. Бұл дегеніміз рухани жетілген жанның адамдық борышын орындауы. Төле би: Бірлігі мықты ел болса, Барлығы түгел бауырды, Ұрпағыңа үлгі етіп, Батырыңды жырлап өт, Жерлеп жеңсе жауыңды...— деп айтқандай, адамды тұлғалыққа тәрбиелейтін ұлттың тарихи санасы. Кез келген мемлекет өзінің ақыл-ой қуатына сүйеніп, дамудың өзіндік дара жолына түсе алады. Ақыл-ой қуаты ұлттық құндылықтардың қоғам өмірінде терең тамырлануына да тәуелді. Ұлттық құндылықтар жалпы адамзаттық игіліктерге қызмет етеді. Ұлттың дамуы тұлғалықтың, кісіліктің дамуымен сабақтаса байланысып жатыр. Кісілік келбет тарих өрісімен бірге жүретін рух үндестігінің арқасында ғана ұрпақтан ұрпаққа берілмекші. Оны тасымалдайтын да, әрі оған қорғаныш болатын да зиялылар. Нағыз зиялыны қалыптастыратын, тәрбиелейтін ұлттың жан-дүниесі. Алаш зиялыларының ұлттық рухты көтеру жолындағы сан қилы қызметтерін саралағанда, бүгінгі және келер ұрпаққа рухтылықтың биік өнегесі болар қайталанбас феноменді мойындаймыз. Саяси басқару кілті ұлт жанын ұғынбайтын жаттың қолында кеткендіктен де тұрмыстан мән, елден бұрынғы сән кетіп, ұлттың рухы бұрынғы қуатынан айырылған уақытта қазақ рухымен қаруланған, әрі әлемдік дамудың қыр-сырын ғылым жолымен меңгерген алаш зиялылары тарих төріне шықты. «Қазақ» газетінде халықтың саяси мәдениеті мен саяси санасын көтеру мақсатында жарияланған мақалалар мазмұны, әсіресе, әлемдегі болып жатқан саяси оқиғаларды сараптау деңгейі олардың нағыз зиялы келбетін көрсетеді. Ойшыл деп өз заманының биігінен пайымдау жасап, уақыт шындығын өзі көріп қана қоймай, қалың жұртшылыққа түзу ұғындыра білетін тұлғаны айтамыз. Нағыз зиялыға ойшылдық келбет тән. Алаш зиялыларын жақындастырған Отан, ұлт алдындағы азаматтық парыз еді.

Алаш зиялылары үлкен буын мен кіші буын арасында зиялы байланыстың тамырын тереңге жаю мақсатында халықты ұлт-жандылық, ізгілік қасиетпен тәрбиелеу ісін басты орынға қойды. Олар империялық мүддемен қаруланған билікпен арпалыса жүріп, «Қазақ» газетін шығарып қана қоймай, оның бетінде ұлт санасын көтеретін мақалалар легін жариялау арқылы халықпен үнемі бірге болды. Ұлт жанын ұғына білгендіктен де, биіктеген сайын халыққа жақындай түсті. Қазақ рухын көтеру үшін білімді де білікті азаматтар жұрт жұмысына шақырылды. »Ұлт үшін деген істің ұлғаюына күшін қосып, көмектесіп, қызмет ету қазақ баласына міндет. Халыққа қызмет етемін десендер, азаматтар, тура жолдың бірі осы. Жол ұзақ, ғұмыр қысқа, қолдан келгенін ғұмыр кеткенінше істеп кетелік. Малша оттап, асап ішіп, халық үшін қам қылмай, қарын тойғанына мәз болып, мал өлімінде өлмейік» – деген жолдардың мәніне үңілгенде терең өсиетті байқаймыз. Алаш зиялылары ұлттың жанын ұғынғандықтан ұлт ісі жолында құрбан болды. Өз өз жаны, өз тағдыры үшін өкінбеді, орта жолда қалып бара жатқан қазақ тағдырына өзектері өргенді, жандары күйді. Бұл нағыз зиялыға тән қасиет еді. Міржақыптың: Не көрсем де алаш үшін көргенім, Маған атақ ұлтым үшін өлгенім! Мен өлсем де, алаш өлмес, көркейер, Істей берсін қолдарынан келгенін! – деп жазуы өмірлік кредосы еді. Сонымен қатар осы мәселе тұрғысында Әлиханның, Ахметтің, Сұлтанмахмұттың, Мағжанның, Шәкәрімнің, Жүсіпбектің, Ғұмардың, Міржақыптың және өзге де зиялыларымыздың жазған өлеңдерінің мәніне үңілгенде ұлттық рухтың қуатын анық көреміз. Қазіргі таңда жастардың бойында тектілік қалыпты қалыптастыру ісі де тым өзекті болып отыр. Нағыз зиялының ұлттық рухы биік болады. Ал, ұлттық рухы биік жанның тектілік келбетті иеленетіндігі сөзсіз. Ер азаматтың тектілік қалпы артқан сайын халық та тектілене түседі. Мәселен, философ-ғалым Ж.Молдабеков «Тектілік-өнеге ажары» деген мақаласында: «Тектілікті атадан балаға қалыптасқан күйінде қалатын мұра деп ұғыну әбестік. ... Өмір сүйгіш, ел сүйгіш ынтызар – тектіліктің бекем ұйытқысы», – екендігін әріден ұғындырады. Біз бұл жерде қан тектілігі емес, азаматтың жеке басының тектілігі негізінде қалыптасатын халық тектілігі турасында айтып отырмыз. Сонымен, тектілік ұлттық

рухтың қуаты, мемлекеттіліктің іргетасы. Мемлекеттіліктің тұғыры халықтың мемлекетшілдік рухтағы тәрбиесіне, әсіресе зиялы қауым өкілдерінің ұлттық мүдде тұрғысындағы зиялы істеріне келіп тірелетіндігі ақиқат. Сондықтан да нағыз зиялыны қалыптастырып, тәрбиелеп шығару әр мемлекеттің мәңгілік мұраты, әр ұлттың орасан зор жетістігі болмақ. Нағыз зиялысы көп ұлттың болашағы да зор. Ахмет Байтұрсынұлы: Не пайда өнерің мен біліміңнен, Тиісті жерлеріне сарп ұрмаған? – деп жазғандай, оқыған адам ел пайдасына жарамаса, оны зиялыға жатқызуға болмас. Нағыз зиялының сөзі мен ісі үндеседі. Сонда ғана зиялылықтың қуаттылығы да күшті болмақ. Осы мәселені қазақ даналығы ер мен ел жарастығы деп ұғындырады. Ер мен ел бір-бірінен ажырамайтын ұғымдар. Тұлға мен мемлекет жарастығы нағыз зиялылар ісі арқылы қалыптаспақ. Сөзі мен ісі бір-біріне қайшы келгендер саны артқан сайын тексіздік те тамырын тереңге жайып, ұлттың қауіпсіздігіне зиянын тигізе түседі. Елдік, мемлекетшілдік рухта тәрбиеленген ұлт өзіндік даму жолы арқылы өзін өзегелерге мойындата алады. Елдік тәрбие кем болған уақыттың адамы ұлттық санадан алшақтайды. Нәтижесінде – өз қоғамынан өзі өгейленіп, өз этносынан жаттанады. Ақырында адам бойында ұсақ мақсатты көздейтін, алысты (ұлт болашағын) болжап білмейтін тайыз пайымдаулар орын алып, рухани әлсіздіктен мың құбылуы мүмкін. Атақ құмарлық пен оңай олжаға кенеу пифылы, парақорлық секілді жат қасиеттер рухы әлсіз жанның бойына ұялайды. Алаш зиялылары ұрпақты осындай тексіз істерден аулақ болуға шақырды. Мысалы, Әлихан Бөкейханов парақор адамды қысты күні үнгірде жатып, өз табанын өзі сорған аюға теңейді. Түсінген адамға өз халқын жеген жанның өзін жегенмен бірдей екендігі де шындық. Зиялылықты анықтайтын тәрбиемен берілген таза білім. Тәрбиелі жан ғана өз рухын биіктетіп, рухани жетіле алады. Білімін орнына жұмсай алмаған жан бойында мәдениеттілік деңгейі де төмен болады. Сонымен, кез-келген қоғамның даму өлшемі ондағы зиялылардың деңгейімен анықталады. Түсіне білген адамға Алаш зиялылары өздерінің тарих төріндегі кісілік келбеті арқылы ұлтты әлі күнге дейін тәрбиелеуде, тәрбиелей де бермек. Өйткені, ОЛАР Отан алдындағы перзенттік парыздарын өтей білді. Соның арқасында, яғни қазақ тарихын-

дағы рух үндестігі негізінде азамат бейнесі бізге келіп жетті. Жарастықпен, адал ниет жалғастықпен азамат бейнесін сақтау әрі қорғау Отан алдындағы перзенттік парызымыз. Осыншама жерді сақтап, қазынасын жатқа алдыртпай қызғыштай қорып, жанқияр ерлікпен, шеберлікпен амалдап сақтап, бізге жеткізіп кеткен ата-бабаның зиялы ісіне, аманатына, өсиетіне адал болу адамдық міндетіміз. Жастар – қоғамның болашағы. Жас ұрпақты түзу тәрбиелеу ұлттық қауіпсіздігіміздің кепілі. Жастар тәрбиесінің кілті ақылға қонымды саясатта. Білікті де білімді мұғалім, түзу жазылған оқулық, ғылыми мазмұнды еңбектер, түйіндеп айтқанда зиялы келбет (кісілік келбет) жастардың рухты болып жетілуіне қол ұшын бермекші. Ал, отбасы тәрбиесі арқылы бала бойында рухтылықтың іргетасының негізі берік қаланатындығы да шындық. А.Байтұрсынов «...Аталық міндетті атқарып отырған жұрт жоқ, жұртқа борыштымын деп жүрген қазақ баласы жоқ. Баланы ұлша тәрбиелесең ұл болмақшы, құлша тәрбиелесең құл болмақшы» – дегендей, жастар бойындағы зиялылықтың деңгейі аға буынның азаматтық парызын орындау қабілетіне қарай қалыптаспақшы. Жастар аға буыннан көп үміт күтеді. Әсіресе, жастардың ғылыми өмірдегі тағдыры аға ұрпақтың жауапкершілігіне қарай анықталмақшы. Қазақ даласына білім, ғылымның таралып, қазақ баласының қатарынан кем қалмай, жаттың алдында төменшіктемеуі үшін аянбай қызмет еткен алаш зиялыларының кісілік келбеті нешеме ғасыр өтсе де жас ұрпаққа зиялылықтың биік үлгісі болып қалатындығы анық. Қазіргі таңда жастардың да ұлттық рухты көтеру ісіне қомақты үлес қосары сөзсіз. Сондықтан да жас буынның парызы – қазақ рухын асқақтатып, тарих өрісінде жүрген зиялы істі зиялылықпен өз деңгейінде жалғастыру. Бұл – ата-бадан қалған аманат.

Осылайша ХХ ғасыр басындағы ұлт мүддесі үшін қызмет жасаған Алаш зиялылары елдің, халықтың болашағы ілім-білімде, ғылымда екенін жұртшылық арасында таратумен айналысты. Бұған дәлел олардың арнайы жазған шығармалары мен еңбектері екені даусыз. Сонымен қатар білім-ғылыммен қатар азамат бойында ар-ождан, намыс, ұят, азаматтық, адамгершілік құндылықтарының қалыптасуы осы ізгі адам концепциясы екенін баяндайды [4].

Қазақстан бар түркінің рухани орталығы және алтын дінгегі. Сонау әл-Фараби заманынан бері Яссауи, Абай, Алаш қайраткерлері еңбектерінде кездесетін ізгі адам концепциясы бүгінге дейін өзектілігін жоғалтпай келеді. Себебі, Қазақстан жастарын отан сүйгіштікке тәрбиелеуде үлкен рөл атқарады. Ізгі адам концепциясын білмесек, одан үлгі алмасақ жаһандану дәуірінде адасып ұлт ретінде жоқ боларымыз белгілі.

Әдебиеттер

1. Аль-Фараби. Трактат «О разуме» https://www.orientalistica.ru/journal/article/view/137?locale=ru_RU
2. Құнанбайұлы А. Қара сөздер. – Алматы.; «Samga». – 2020– 111 б.
3. Жұмабаев М. Педагогика file:///C:/Users/DARIYA/Downloads/Ma_1171_zhan_Zh_1201_mabaev_Pedagogika_Ma_1171_zhan_Zh_1201_mabaev.epub
4. Аймауытов Ж. Психология
5. <https://library.tou.edu.kz/fulltext/buuk/b1933.pdf>

Baizhuma S.

PhD student

*Al-Farabi Kazakh National University,
Almaty, Kazakhstan*

SPIRITUALITY IN THE WORKS OF AL-FARABI AND RELIGION

The sacred Kazakh land is a which gave birth to many great people. Thinkers from the Kazakh steppes mastered the entire Eastern Arab-Persian culture in the Middle Ages, leaving behind a great legacy. One and the best of these figures of the Kazakh steppe – Abu Nasir Al-Farabi.

Abu Nasir Al-Farabi is a genius, encyclopedist, scientist, thinker, philosopher, mathematician, astrologer, music theorist who became the second teacher of world education and culture after Aristotle.

His works, characteristic of that time, which was called the «Muslim Renaissance», takes place to a certain extent. In the works of Al-Farabi, the influence of ancient traditions and the so-called «first teacher» Aristotle left throughout history, the transformation of Aris-

tote's ideas under the influence of Neoplatonism, Nestorionism and Islam are clearly manifested.

Al-Farabi follows in the footsteps of Al-Kindi and achieves great success in all areas of philosophy and science. Al-Farabi wrote comments on the works of the Greek thinker Aristotle in the field of philosophy: «Categories», «Metaphysics», «Hermeneutics», «Rhetoric» and «Poetics».

According to Farabi, a person realizes the human essence through science, philosophy, poetry, music. Al-Farabi saw the purpose of man in the creative activity given to him by the Creator. In fact, in order to fully master the concept of the thinker, it is important to master many directions beside theology, only then will it be easier to understand his deep thoughts from the point of view of religion. Law (Fiqh) is of great importance for deepening the religious concept. It is up to Faqih (a person who mastered in Islamic Law) to comment on the irrefutable arguments of fiqh.

Al-Farabi believes that religion comes after philosophy, and Kalam and Muslim law come after religion. It seems important for Al-Farabi which philosophy and religion came first. Sometimes there are aspects of religion and philosophy that contradict each other. In this regard, Al-Farabi proposes specific concepts, justifying religious conventions.

At the heart of Al-Farabi's philosophical system, three main problems: 1. recognition of the eternity of the World; 2. the basis of determinism in the study of any phenomenon (an event occurring in nature and society, a doctrine that studies phenomena, including the causes, legitimacy of human will and character); 3. the doctrine of the denial of the immortality of the individual spirit are considered.

These are concepts that do not always correspond to the basic principles of religion. However, if we were to limit ourselves to the three opinions mentioned, we would understand that this Thinker has rational good opinions, but they are wrapped in an incoherent religious theological shell. It would be wrong to approach the problem from such an angle, namely, the specific historical type, the integrity of views will be destroyed.

For the sake of a kind, merciful God, Abu Nasr Al-Farabi wrote his «work on the relation of philosophy to religion»... the beginning

with the words «« is also not accidental. In most cases, his emphasis on the texts of the Qur'an, his interpretation of these passages, together with his personal poetry, carries the words of the Qur'an from the point of view of logical reasoning. With this, the philosopher shows that everything in the world needs to be explained and can be explained. Therefore, it is necessary to look at the text of the Koran, understand and interpret it. Such a free interpretation of the texts of the Koran by Al-Farabi can be explained by the fact that he was an Arabized Turk (and the Koran is a reflection of the pre-Islamic worldview of the Arabs, their culture), was not tied to the sacred attitude of the Koran, or by his personal philosophical position, connected with the search for the truth.

As a true Islamic philosopher, al-Farabi recognizes the Prophet Muhammad, his knowledge of Allah. All six signs of Islamic teaching, such as faith in Allah, Angels, holy books, Prophets, The Day of judgment, fate, are presented in Farabi's works in a peculiar, if not literal, way.

Al-Farabi tries to consider all aspects of the Islamic doctrine of Angels in the «city of Charity». In the treatises of Farabi, there is a section on the revelation and apparition of an angel. Here the philosopher considers the action of imaginary forces capable of processing the image of the acting intellect. Farabi does not single out faith in the sacred books, which are the basis of the third faith, but there is a holistic understanding of the basis of this faith.

Faith in the Prophets is vividly reflected in Al-Farabi's concept of just Governors. According to the fourth belief of Islam, a Muslim person should believe in the truth of all Prophets. The doctrine of the Prophets, expressed in the Holy Koran, not only speaks of the continuity of monotheistic religions, but also leads to the idea that humanity has one origin. Farabi does not use the words Hanif, ambassador, but uses the concepts of Imam, Prophet. At the same time, in his works «Benevolent City», «achieving happiness» he puts forward the problems of prophecy.

The day of Resurrection in the Islamic faith is reflected in Al-Farabi in a peculiar appearance. In general, the doctrine of the end of the world is associated with the norms of behavior written in the Koran. «The knowledge of when it will happen is only with my Lord. No one

can express his time except Him» (Surah Agraf). The game about this Al-Farabi defines with his idea that after death in the «Benevolent City» the souls of benevolent citizens are united with each other, and the souls of lost and ignorant citizens disintegrate and separate after death.

The teachings of Islam and the heritage of Al-Farabi are intertwined. Despite the fact that religion has conquered the minds of the human race, we are convinced that it was born later than philosophy. In short, with the help of religion, we have the opportunity to constantly search for conscious and experimental things, putting people on the path of enlightenment – knowledge.

References

1. Al farabi, Abu Nasr. 1985. *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fādila*. In *Al farabi on the Perfect State*. Translated and Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.
2. Al farabi, Abu Nasr. 2011a. *The Book of Religion*. Translated by Charles E. Butterworth. In *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 2nd ed. Edited by Joshua Parens and Joseph C. Macfarland. Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 24–35.
3. Nasr, Seyyed Hossein. 1996. *The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy*. In *History of Islamic Philosophy*. Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. Abingdon: Routledge, pp. 68–90.
4. Walker, Paul E. 2005. *Philosophy of Religion in Al farabi, Ibn Sina and Ibn Tufayl*. In *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. Edited by Todd Lawson. London: I. B. Tauris Publishers, pp. 85–101.
5. Walzer, Richard. 1985. *Alfarabi on the Perfect State*. Oxford: Clarendon Press.

Sarsengali B.

PhD student,

Al-Farabi Kazakh National University,

Almaty, Kazakhstan

THE CONCEPT OF «INSAN AL-KAMIL» AS A MODEL OF PERFECT PERSON

In the medieval Islamic world, human perfection was measured by his fairness and sincerity of intention. Therefore, the path of a perfect person is a path of a person with a merciful heart and an open soul to the

truth. In this connection, in the medieval understanding, a perfect person is a spiritual person. One of the central problems in Islamic education is the problem of the formation of a perfect person – insan al-kamil, in it were realized Islamic moral paradigm «makarim al-ahlak» of noble character, which was formed in the texts of Quran and Sunnah. The Arabic word «kamal» or «kamal(un)» means «perfection», «integrity», «completeness». Words, which formed from the root «kamal» also acquire such meanings as «full-fledged», «mature», «luxury».

The polysemantic meaning of the concept of «kamal» identified in Sufi, kalamist and adab literatures. In Sufism, the term «insan al-kamil» appears as a perfect person, in falsafa – a virtuous person and in the East philosophical lyrics – stoic person, a skeptical man, whose perfection consisted in tragic wisdom. First Arab philosopher al-Kindi in his essay «on first Philosophy» proclaimed the idea that the improvement of mental abilities leads to the refinement of the soul [1].

The term «perfect person» in Sufi and in general, in Muslim philosophy was widely used by ibn-Arabi (1165-1240), although the very notion of perfect person as a standard and a role model was used much earlier. Insan al-kamil – a perfect person is a famous concept in falsafa and Sufism, projecting the idea of universal human development. The origin of this idea is based on the Islamic religion. The idea of universality in falsafa lies in the creative activity of person, through which person penetrates to the universal structures of the world and learns them, turning universal laws into the object of one's consciousness and will. In Sufism, the idea of universality or perfection consists in a human achievement state of enlightenment and merging with God. In both falsafa and in Sufism, a perfect person is a spiritual and moral person who has achieved harmony with God and therefore with himself. It is possible to become a perfect person only through the process of education and cognition. Hence it becomes obvious that from the Islamic point of view it is practically impossible to become a full-fledged Muslim without a deep awareness of Islamic doctrine, philosophy, adab, belief, continuous self-development, achievement of new scientific and moral heights. For example, Abu Khanifa divided people by their degrees: a full-fledged person, an inferior person, «nobody». A full-fledged person, according to Imam Azam, is the owner of a sound mind, who has his own correct understanding and consults

with others. An inferior person is one who has his correct understanding, but does not consult, or, conversely, who does not understand correctly, but he is advised. «Nobody» is a one who does not have his own correct understanding and he is not advised [2]. In the works of Ibn Arabi there are several dozen synonyms of this term, revealing its content from various sides. And all of them show that «perfection» in this context has a non-moral and ethical meaning, as it may seem at first glance, but it is both theological and gnostic. In the doctrine of the «perfect man» in reality there is a concept of the Logos (in Arabic «kalima»), in which three main aspects can be distinguished: 1) ontological (metaphysical), 2) cosmological, 3) revelatory (revealed) [3]. A follower of Ibn Arabi, who is introduced something new to the concept of a perfect man, Abd al-Karim al-Djili identifies three levels of a Muslim's perfection – this is the concretization of divine attributes and names; knowledge of virtuous qualities, hidden secrets; knowledge of wisdom – followed by the fourth – last, final, unattainable stage of al-kibria, i.e. the majesty that is inherent in the Creator [4]. In addition to Ibn Arabi, the creativity of Muslim scientists who is created and created concepts bearing personal philosophical meaning is of great importance in understanding the Islamic concept. So, for example, the Islamic concept «Insan al-kamil» – the perfect man was filled with a proper personal, authorial meaning of al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Ibn Bajji, H. Yassawi, al-Ghazali [1, p. 126]. A person has the right to choose between good and evil. Through the choices he is given an opportunity for self-education. According to al-Ghazali, the concept of perfection is used to denote the full degree of any quality or ability as opposed to inferiority or incompleteness. So, only God has complete, perfect beauty, everything else next to him is flawed [5]. Al-Ghazali connects knowledge, piety and prophecy into a single whole and says: «A perfect person is one whose light of knowledge does not extinguish the light of his piety, but the basis of piety is prophecy» [6]. Moving away from bad deeds and striving for virtue depends on a person's knowledge, that is, knowledge about positive and negative qualities of character. Knowledge that points the right way. And if so, it is appropriate for a Muslim to make all his efforts and efforts to achieve a manhood and an inexhaustible source of knowledge [7]. The thinker argued that the best thing a Muslim is to acquire knowledge through

dialogue with highly moral scientists and understanding the meaning of teachings that explain the essence of the worldly and afterlife. True knowledge points to the path that will help to get rid of brutality, arrogance, filth, lies, bragging and other negative qualities. Therefore, a person must understand the primary essence, the significance of knowledge and get rid of ignorance. The philosopher al-Ghazali considered the concept of *kasbah* (appropriation) and the instruction of the «Science of Knowledge» to be the basis for solving the problem of human perfection. The perfection of a person is determined by his moral worldview paradigm, «a perfect person» according to al-Ghazali is a person who relies on God in everything. He is devoid of earthly desires; all his thoughts are directed to spiritual perfection. Preaching the law of moral purity, al-Ghazali believes that it is impossible for a person to do evil, evil does not contribute to perfection, evil destroys the soul and heart. Overcoming your pride is also one of the principles of the ethical concept of a scientist. A perfect person must find peace of mind, he must destroy negative feelings and direct his heart to Allah» [8]. For Muslims, the ideal of a perfect person is the Prophet Muhammad, he has reached to the state of a perfect man, which means that from the Islamic point of view, the best model of spiritual life is the life of the Messenger of Allah. Sufis believe that if they follow the example of the Prophet in everything, then perhaps they will be able to reach the level of spiritual enlightenment. The Messenger of Allah is a model of the correct attitude to this world and behavior, as described in the Quran. This is where the Muslim's relationship to the Prophet originates, which is embodied in the model of Teacher-Student relations, which has preserved its continuity through the educational process in its various forms. The teaching of the perfect man is closely connected with the development of Sufi psychology, known as the «Sufi science of the soul». Some Sufis believe that only one person during a certain period, centuries, can become an ideal person or *auliya*, and this person, as a rule, remains unnoticed. Most Sufis, however, believe that everyone has the potential to achieve the level of universal humanity. The concept of the «perfect man» – «*Insan al-kamil*» in Sufism, first of all it is connected with the theory of knowledge, but the «perfect man» in Sufi is not a virtuous man of al-Farabi, a perfectly wise Ibn Bajji and Ibn Rushda, full of virtues of moral and ethical

character, becoming to the light of science and philosophy, due to this, turning into a wise ruler who cares about the happiness and well-being of his subjects. This is a completely different person. A person who has discovered the path of knowledge only for himself and this knowledge is not means for him to achieve external life goals, but the meaning of his life. If a virtuous person among the philosophers of the Arab-Muslim Middle Ages masters knowledge in order to become someone, then for the Sufis mastering knowledge is an exceptional internal need, devoid of pragmatism. The thinkers of the Middle Ages believed that moral perfection is impossible alone, therefore, a person's duty is to serve to the society. People who isolate themselves from others cannot be generous or fair, they deprive themselves of the opportunity to acquire virtue and become like inanimate bodies. In their philosophical works, Eastern philosophers associate the wisdom of souls with courage and temperance, the harmony of which creates fairness. These virtues are defined as a measure which denies extremes, where a person is able to improve in theoretical and practical relations, developing knowledge and improving character.

Aziz Nasafi, in the XIII century, revealed the concept of perfection in this way: he claimed that the one who has reached to the state of «*insan al-kamil*» has reached to the highest degree of four attributes: good deeds, virtue, good manners and knowledge of the truth. The qualities of a person who has reached to the perfect spiritual state includes freedom from fears, greed, aggressive impulses, submission to *nafs*, as well as repentance, abstinence and self-control, patience, trust in the God and satisfaction.

Al-Farabi dwells on the main four sources of the human personality virtues: theoretical or nazarian kindness, philosophical, great ethical art based on the knowledge. A person who has reached perfection should have a high mind and a kind heart, «love the truth and those who are on its path,» writes al-Farabi, «to be intolerant of lies and those who push towards it; staying above the evil, strive for the lofty goals of the universe, having a reverent, most exalted spirit» [10]. The main goal of a perfect man or the Muslim is to turn the knowledge absorbed by the mind into the desires of the heart, and to realize bring to life every good science [11]. Like Sufis, al-Farabi speaks about the power of moral example and considers the main task of a perfect per-

son is to teach and bring up of those who are not able to realize the beginnings of existence by themselves. Education should be aimed to the formation of an integral person possessing moral virtues, performing good deeds on the basis of good will and free choice. This is possible when an individual being formed among his own kind [12]. In this regard, it is wondering the reflection of al-Farabi on the division of people into three types, depending on judgment and temperament. The first type is people who are free in nature. They are reasonable and determined. The second type of people who do not possess these two properties, al-Farabi calls with the rude words. The third type is slaves by nature, they are intelligent, but they do not have determination. People who are free from nature are truly happy, concludes al-Farabi. The virtuous city of al-Farabi defines as «a city in which the association of people is aimed at mutual assistance in cases in which they find their true happiness.» Such relationship to achieve the true happiness of a virtuous city is differentiates from all other human communities. Self-isolation and loneliness cannot make a person happy. al-Farabi considered fairness to be the main principle of the virtuous city. Every citizen of this state justice devotes a special session and a special situation. The rule of fairness in a virtuous city unites the more diverse and heterogeneous parts of the state as a whole. In fact, education is one of the most important social phenomena in the philosophical system of al-Farabi. It touches the human soul and ensures that a person is ready from an early age to become a member of society, to reach his own level of perfection and thus achieve the goal for which he was created. However, although it is true that there are no works specifically devoted to education in al-Farabi's books, anyone who is closely follows his writings will stumble upon various texts scattered here and there containing clear educational elements corresponding to his general philosophical views, which tend to combine individual concepts and thoughts into a «single worldview». Actually, all the activities of education, according to al-Farabi, can be summarized as the acquisition of values, knowledge and practical skills by a person during a certain period and a certain culture. The purpose of education is to lead a person to perfection, because a person was created for this purpose. Al-Farabi thought that the perfect person (al-insan al-kamil) is one who has acquired theoretical virtue, thus completed his intellectu-

al knowledge and acquired practical moral virtues, thus becoming perfect in his moral behavior. Then, crowning these theoretical and moral virtues with effective force, they are fixed in the souls of individual members of the community when they assume the responsibility of political leadership, thus becoming role models for other people. al-Farabi combined moral and aesthetic values: kindness is a great, and beauty is good; beauty is what is valued by the intelligentsia. The relevance of the study of the works of Abu Nasr al-Farabi, at the moment does not lose its relevance, because Abu Nasr al-Farabi returns to the issue of improving the system of feelings and thinking, education and action. Without training, it does not educate humanity. An uneducated person cannot recognize the distinctive qualities of others. There are no great achievements without the education of the soul. Spiritual progress can be achieved only through the science and education. He warns that those who cannot change their behavior cannot achieve true science. Abu Nasr al-Farabi says that the achievement of the goals that one sets for oneself depends on it. A person must constantly improve spiritually, and he is sure that the truth can be obtained only through knowledge of the surrounding world.

The famous orientalist M. Stepanyants [13] notes that Sufism did not accept the idea of the eternal existence of two principles – good and evil. They tend to understand good and evil as a manifestation of the objective reality of God. However, despite the objective understanding of good and evil, a person in Sufi teaching is free and has the right to make his choice. The ability to make a right choice is one of the purposes of a person who wants to get on the right path in search of achieving perfection and a happy life, both in the earthly world and in the other world. A perfect person in Sufism could be anyone who had passed the mystical path, tested himself with hardships and experience and became an attribute of the truth. According to the prominent researcher A. V. Smirnov [14], Sufism is the last and major current of medieval Arab-Muslim philosophy, which absorbs the experience of achieving the previous development of Arab philosophical thought. Sufism not only critically evaluates the achievements of rational Arabic philosophy, but at the same time creates a program of a new path that leads a person to comprehend the highest spiritual values on the path of purification and spiritual perfection.

Undoubtedly, morality is an important component of a perfect person. Humanity can be achieved to the perfection, only with the development of morality, together with the reason and intellect. [15]. The founder of the Khanafi school, Imam Abu Khanifa, said: «It is allowed to study science, if only allows him to call people to do good and giving up sinful things» [16]. Unconditionally, the scientist drew from the foundations of religion, the instructions of the Prophet.: «The most perfect of people is the one who loves his neighbors and does them good without discrimination, whether they are good or bad». Of course, the scientist took the essence of this thought from the foundations of religion, from the instructions of the Prophet: «the best of people is who love their neighbors and doing good things whether they are good or bad without distinction».

The Muslim philosopher al-Attas, who is reflected on the concept of a perfect person, considered that muaddib, i.e., who possesses adab, can interact with a multifaceted universe, while preserving his individuality. Before him opens the possibility of reaching the level and state of spiritual and eternal happiness in both worlds. The process of achieving this state is necessarily connected with «ta'dib» is an inculcation of adab, which implies a full awareness of one's duty, responsibility to the Creator and a continuous struggle for self-improvement [17]. Among medieval Muslim scholars and philosophers, first of all, preference was given to knowledge, both religious and secular. When any representative of Adab used the method of two types of knowledge, religious and non-religious, he could praise «ilmal-adab» as a knowledge that serving the important purpose of «purification and perfection of hearts», however, he had to admit that preference is still given to another knowledge, to the one that prepares a person to saving in the afterlife.

Esoteric disciplines, such as alchemy, claimed to knowledge of «arts» as well as «science», as, for example, in the title of one of the works of the Jabir's codex: «On confidence in the correctness of science». For example, Fakhr al-Din ar-Razi, at the beginning of the commentary of Ibn Sina's work «Isharat», embarks on the traditional praise of knowledge: «All hearts accept, and all minds agree that knowledge is the most exceptional thing and the highest perfection and dignity, and people of knowledge are the most outstanding and famous peo-

ple». Then, using the word «especially», he concludes that this applies, in particular, to proven philosophical sciences, and, consequently, only they are representing real, deserving attention to the knowledge [18]. The medieval thinker Ibn Sina tries to show the natural process of man's ascent on the path to perfection. Thus, a person finds meaning in life, he persistently, tirelessly moves forward and develops, cultivates virtuous qualities in himself in order to achieve the most intimate in his life, merge with the God, with the perfection and becomes like him, becoming in his own way his reflection. Ibn Sina was outlined recommendations for mental and moral improvement in «Salaman and Absala». «The perfect person by Ibn Sina, besides philosophical aspirations, relates to medical research. The perfect man is depicted by him in «Salaman and Absala» as a «thinking soul and immortal spirit».

The writer and philologist Abu Hilal al-Askari in his work «Encouragement of findings and desire to acquire knowledge» writes: «Knowledge means perfection. Perfected among the people is the one who understands the superiority of knowledge and then able to learn in order to comprehend it, and as a result tastes the sweetness of the incomparable pleasure that it brings» [18, pp. 272-273]. Thus, the concept of «insan al-kamil» plays one of the significant roles in the Islamic educational process. The achievement of perfection implies knowledge of the world, the formation of a moral personality and a professional in their field, which can be realized through continuous education and the improvement of education.

References

1. Seitakhmetova N. L. Philosophy of Islamic education: history and modernity. – Almaty, 2009. – p. 64
2. Burkhan al-Islam az-Zarnudji. The methodology of acquiring knowledge and the testament of abu Khanifa. – 2nd edition, corr. and add. – Makhachkala: Publishing house «Ihsan», 2009. – p. 22
3. Medieval Arabic philosophy: Problems and solution. – M.: Publishing company «Oriental literature» RAS, 1998. – p. 98
4. Abd al-Karim al-Djili. «The perfect person» in the mystical knowledge of predecessors and followers. Chapter 60: «The perfect person», or Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him), as a personification for fairness of the creation (translated from Arabic by O. I. Nisiforova) // Bulletin of the Russian university Peoples' Friendship. Series: Philosophy. – 2010. – № 4. – p. 855

5. Al-Ghazali abu-Khamid. The resurrection of the sciences of faith. («Iihia ulum ad-Din»). Selected chapters / Transl. V. V. Naumkin. – M.: Science, 1980. – p. 307
6. Abu Khamid Muhammad al-Ghazali at-Tusi. Revival of religious sciences / translated from Arabic lang. from the book «Iihia ‘ulum ad-din». In ten volumes. – 2nd edition. – T. 1. – Makhachkala: Nurul Irshad, 2011. – p. 309
7. Abu Khamid Muhammad al-Ghazali. Iihia ulum ad-Din. – Egypt: Dar al-Iman, 1996. – T. 4. – p. 101
8. Mansurova A. The perfect person in Sufism // Thought. – 2008. № 11. – p. 14-15.9
9. Meyir Zh. Concepts of faith // Islam and civilization. – 2013. № 31(316). – p.12
10. Kazakh spirituality: historical, philosophical, and ethno-cultural foundations. Collective monograph / under the general editorship by Z. K. Shaukenova. – Almaty: RK MES CS Institute of Philosophy, Political Science and religious studies, 2013. – pp. 123-127
11. History of Kazakh philosophy (from ancient to modern times). Formation of Kazakh philosophy: an ancient Turkic era /under the general editorship by Z. K. Shaukenova and S. E. Nurmuratov. – T. 1. – Almaty: RK MES CS Institute of Philosophy, Political Science and religious studies, 2014. p. 253
12. Koyanbayeva G. R. The ideal of the perfect person in the philosophy of al-Farabi in Sufism // al-Farabi. – 2011. – № 2(34). – pp. 30-38
13. Stepanyants M. T. The world of the East. Philosophy: past, present, future. – M.: «Oriental literature» RAS, 2005. – pp. 290-298
14. Smirnov A. V. The great sheikh of Sufism (experience of the paradigmatic analysis of ibn Arabi’s philosophy). – Moscow: «Science» (publishing company «Oriental literature»), 1993. – pp. 43-44.15
15. Kharisova L. A. Islam and spiritual and moral education of schoolchildren: methodological handbook. – Kazan: RPC «School», 2001. – pp. 39-40
16. Burkhan al-Islam az-Zarnudji. The methodology of acquiring knowledge and the testament of abu Khanifa. – 2nd edition, corr. and add. – Makhachkala: Publishing house «Ihsan», 2009. – p. 17
17. Ibzharova Sh. A. The essence and evolution of the idea of university: philosophical and cultural aspect: Monograph. – 2nd edition. – Almaty, 2010. – pp.86-89
18. Rousenthal Frants. Triumph of knowledge. The concept of knowledge in medieval islam / translated from the English lang. by S. A. Khomutov. Preface and note by A. V. Sagadeyev. – M. General editorial office of oriental literature of the publishing house «Science», 1978. – p. 240

Туллубаева С.А.

*доктор филологических наук, доцент,
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева,
г. Астана, Казахстан*

ВОПРОСЫ ЯЗЫКОВОЙ КОМПЕТЕНЦИИ В ТРУДАХ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

Аль-Фараби, будучи философом, вносит существенный вклад в развитие лингвистической мысли на Арабском Востоке. Этому способствует и то обстоятельство, что ученый глубоко изучает греческое наследие, которое было тесно связано с осмыслением философии языка. Как считают арабские исследователи, подобные попытки предпринимались и до аль-Фараби такими представителями арабской науки, как Джабер ибн Хайан, Хунайн ибн Исхак, Абу Йаъкуб Йусуф аль-Кинди. Но они не достигли той зрелости и глубины, которые мы наблюдаем в идеях «Второго учителя» [1, с. 41].

Интерес аль-Фараби к языку как явлению определяется тем, что ученый рассматривает язык как реальное выражение мысли, поскольку же мысль является нечто общим, а не частным, то существует сходство между проблемами языка и его законами у различных народов. Абу Наср в процессе обучения своих учеников логике ставил в качестве условия совершенное знание арабского языка, умение оперировать им, владеть его тонкостями, так как полагал, что владение языком и его грамматикой является основным требованием при изучении логики [1, с. 43].

Среди лингвистических проблем, которые находят свою разработку в творчестве аль-Фараби, вопрос о языковой норме и языковой компетенции. Данное обстоятельство представляется естественным ввиду того, что средневековая арабская грамматическая теория, как отмечает академик А.Б. Халидов, была для арабской культуры «важным компонентом и важным показателем: оказала большое влияние на самые различные ее стороны, в частности, способствовала поддержанию в обществе высокой языковой культуры и преклонения перед словом» [2, с. 59].

Будучи выходцем из тюркских земель, аль-Фараби проводит большую часть своей сознательной жизни в центре Арабского

халифата. Избрав арабский язык в качестве орудия своего творчества, он впитывает в себя достижения греческого философского наследия, мудрость восточных народов, расширяет свои познания у ученых-представителей христианской веры, совершенствует арабский язык у признанных корифеев в этой области. Являясь полиязычной и мультикультурной личностью, аль-Фараби считается ярким представителем арабо-мусульманской науки и культуры, имя которого занимает достойное место в истории всей человеческой цивилизации.

Все средневековые хроники указывают на то, что стиль сочинений «Второго учителя» был безупречным с языковой точки зрения. Являясь инофоном, Абу Наср настолько освоил арабский язык, что внес значительный вклад в развитие его терминологии, в частности, философской. Многие термины, разработанные и представленные ученым, по сей день используются в понятийном аппарате арабского языка.

Интерес аль-Фараби к арабскому языку был обусловлен также тем фактом, что язык Корана обрел не только статус государственного языка и языка титульной нации, но и превратился в язык науки и культуры благодаря имеющейся на нем богатой литературе различного характера, как оригинальной, так и переводной. К тому же, этот язык оказался способным и достойным выполнять высокую миссию орудия творчества. Внутренние возможности арабского языка позволили развить на нем различные науки и знания. В средние века можно вести речь об арабском языке как языке эпохи. На нем говорили не только представители мусульманской религии, его изучали христиане и иудеи, которые жили бок о бок с арабами. Через арабские переводы Европа ознакомилась с наследием древних и средневековых авторов и в последующем развила свою науку.

Таким образом, аль-Фараби, вращаясь в пространстве арабской культуры и арабского языка, а также в силу своих философских изысканий часто рассматривал в своих трудах те или иные аспекты языка.

Что касается вопроса о языковой норме, то среди трактатов ученого, посвященных данной проблематике, особо следует выделить «Книгу букв» («كتاب الحروف») – «Китаб аль-хуруф»), в частности, разделы двадцать первый и двадцать второй [3, с. 137-

149]. В своем изыскании мы, сохраняя его позицию по данному вопросу, несколько изменили порядок изложения его идей, читая текст двадцать второго раздела с середины до конца и затем вновь вернувшись к его началу, в соответствии с собственным видением проблематики и логики изучаемого вопроса. На наш взгляд, именно такой порядок чтения позволяет наиболее полно и глубоко понять мысль ученого.

Понятие «языковая норма» у аль-Фараби обозначается термином «аль-фасых» (الفصيح) и «ас-сауаб» (الصواب), что в переводе с арабского языка означает «правильный», «литературный», а все, что противоречит норме, называется терминами «хата» (خطأ), «ляхн» (لحن), «гайр фасых» (غير فصيح), «кабих» (قبیح), «люкна» (لكنة) и «аджама» (عجمة) – «неправильный», «нелитературный», «акцент в языке», «привнесенный». Давая определение языковой норме, философ замечает:

«فینشأ من نشأ فیهم علی اعتیادهم النطق بحروفهم وألفاظهم الکانة عنها وأقوالهم المؤلفه عن ألفاظهم من حیث لا یتعدون اعتیادهم ومن غیر أن ینطق عن شیء إلا مما تعودوا استعمالها. ویمکن ذلك اعتیادهم لها فی أنفسهم وعلی ألسنتهم حتی لا یعرفوا غیرها، حتی تحفو ألسنتهم عن کل لفظ سواها وعن کل تشکیل لتلك الألفاظ غیر الت تشکیل الذی تمکن فیهم وعن کل ترتیب للأقوال سوی ما اعتادوه. وهذه التي تمكنت علی ألسنتهم وفي أنفسهم بالعادة علی ما أخذوه ممن سلف منهم، وأولئك أيضا عن من سلف، وأولئك أيضا عن من وضعها لهم أولا، بإکمال التي وضعها لهم أولئك. فهذا هو الفصیح والصواب من ألفاظهم، وتلك الألفاظ هي لغة تلك الأمة، وما خالف ذلك فهو الأعجم والخطأ من الألفاظ»

[3, с. 141-142]

«По свойственным себе привычкам люди начали создавать речь своими собственными буквами и своими словами, образуя из них свои умозаключения, составляемые из присутствующих им слов. Выразая что-либо речью, они приумножили свои привычки и приучались использовать свои умозаключения. Эти их привычки закреплялись в их душе и в их языках таким образом, что кроме них они ничего иного не знали. Люди оберегали свой язык от любого иного слова, от любого иного состава слов, кроме того, что для них было привычным, и от любого иного порядка для своих умозаключений, кроме тех, к которым они привыкли. То, что по обычаю закрепилось в их языках и душах, было воспринято этими людьми от тех, кто им предшествовал, а те, кто создал» это первым. И то, что было воспринято это у того, кто создал это первым. И то, что было воспринято от

предшественников этими людьми, совершенствовалось. Правильность и красноречивость исходит от их слов, а слова эти и есть язык данного народа. Те же, кто отличается от них, те не арабы, и слов их они не понимают» [4, с. 124-125].

Таким образом, «исконно правильное» в языке – это то, что передается из поколения в поколение естественным путем, в силу практики и привычки, без вмешательства извне.

Далее философ развивает идею о том, у кого следует «перенимать язык», т.е. кто является наиболее верной инстанцией, авторитетом и надежным источником в языке:

«وقد يجب لذلك أن يعلم من الذين ينبغي أن يؤخذ عنهم لسان تلك الأمة. فنقول إنه ينبغي أن يؤخذ عن الذين تمكنت عادة لهم على طول الزمان في السننهم وأنفسهم تمكننا يحصنون به عن تخيل حروف سوى حروفهم والنطق بها، وعن تحصيل ألفاظ سوى المركبة عن حروفهم وعن النطق بها ممن لم يسمع غير لسانهم ولغتهم أو ممن سمعها وجفا ذهنه عن تخيلها ولسانه عن النطق بها.

وأما من كان لسانه مطاوعا على النطق بأي حرف شاء مما هو خارج عن حروفهم وبأي لفظ شاء من الألفاظ المركبة عن حروف غير حروفهم وبأي قول شاء من الأقاويل المركبة من الألفاظ سوى ألفاظهم فإنه لا يؤمن أن يجري على لسانه ما هو خارج عن عادتهم الممكنة الأولى فيعود ما قد جرى على لسانه فتصير عبارته خارجة عن عبارة الأمة ويكون خطأ ولحنا وغير فصيح. فإن كان مع ذلك قد خالط غيرهم من الأمم وسمع السننهم أو نطق بها كان الخطأ منه أقرب أو أحرى، ولم يؤمن بما يوجد جاريا في عادته أنه لغير تلك الأمة التي هو منهم. وكذلك الذين كانوا يحصنون عن النطق وعن تحصيل حروف سائر الأمم وألفاظهم – إذ كانوا يحصنون عما لم يكن عودوه أولا من مخالطة أشكال ألفاظهم وإعرابها – إذا كثرت مخالطتهم لسائر الأمم وسماعهم بحروفهم وألفاظهم، لم يؤمن عليه أن تتغير عادته الأولى ويتمكن فيه ما يسمعه منهم فيصير بحيث لا يوثق بما يسمع منه» [3, с. 145-146].

«Возможно, для этого необходимо знать тех, от которых следует перенимать язык этого народа. И мы говорим, что следует принять именно от тех, привычки которых в течение длительного времени в их языках и душах создают способность, благодаря которой они делают невосприимчивым свое представление о буквах, кроме своих букв и их произношение, постижение слов, кроме тех, что составлены из своих букв, а также принять произношение этих букв и слов от тех, кто совсем не слышал ничего, кроме своего языка, а если и слышал, то мозг их не воспринимал их образы, а язык – произношение.

А что касается того, чей язык восприимчив к произношению любой буквы, которую он пожелает и которая является чуждой по отношению к их буквам, любого слова или словосочетания,

составленных из букв, которые не являются их буквами, а также любого суждения из сложных умозаключений, составленных из слов, не являющихся их словами, то он не может быть уверенным в том, что в его язык привносится то, что является внешним по отношению к их привычкам по первой установке. Затем он свыкается с тем, что привнеслось в его язык, и его речевое выражение становится выражением, не присущим этому народу, а, следовательно, оно становится ошибочным, неправильным и нелитературным.

А если вместе с тем он общается с другим народом, слушая его язык и произнося его буквы, то погрешность от этого будет незначительная, но он не будет уверен в том, что привнесенное в его привычку может относиться не к тому народу, выходцем которого он является. Точно таким же образом те, кто не воспринимает буквы и слова иных народов и их произношение, поскольку они остерегались этого, потому что были приучены с самого начала различать свои слова по огласовкам и с изменением их по флексиям – если их общение с иными народами увеличивается, если они многократно слушают их, их буквы и слова, они не будут уверены в том, что их изначальная привычка не изменится, а может укрепиться в них то, что было услышано от других, и станет так, что то, что услышано от других, будет неверным» [4, с. 127-1428].

Как очевидно из текста трактата, аль-Фараби использует сугубо философский подход при рассмотрении явления. Во-первых, он подразделяет людей, у которых можно перенимать язык, на несколько категорий: 1) лица с закрытым, «законсервированным» языковым сознанием, языковая компетенция которых формировалась в течение длительного времени в монопольной среде, без какого-либо влияния извне; 2) подобные им лица, которые, вступая в контакт с другими народами, оказались при этом невосприимчивыми к чужеродным элементам в силу своей сложившейся сильной языковой компетенции; 3) лица с открытым для внешнего влияния языковым сознанием, которые в силу ослабленной языковой компетенции не разграничивают исконные звуки и формы в родном языке и привнесенные со стороны; в последующем их «речевое выражение становится не присущим этому народу, а следовательно, оно становится оши-

бочным, неправильным и нелитературным». По мнению философа, все три указанные категории людей в случае активного взаимодействия с другими народами и восприятия чужой речи теряют свою первозданную «чистоту» в языке и статус непререкаемого авторитета-источника.

Во-вторых, аль-Фараби, закрепляя свою мысль, руководствуется философским принципом «от общего к частному» и демонстрирует конкретные примеры того, у кого следует «перенимать язык», а у кого – не следует:

«و لما كان سكان البرية في بيوت الشعر أو الصوف والخيام والأحسية من كل أمة أجفى وأبعد من أن يتركوا ما قد تمكن بالعادة فيهم وأحرى أن يحصنوا نفوسهم عن تخيل حروف سائر الأمم وألفاظهم وألسنتهم عن النطق بها وأحرى أن لا يخالطهم غيرهم من الأمم للتوحش والجفاء الذي فيهم، وكان سكان المدن والقرى وبيوت المدر منهم أطبع وكانت نفوسهم أشد انقيادا لتفهم ما لم يتعودوه ولتصوره وتخليه وألسنتهم للنطق / بما لم يتعودوه، كان الأفضل أن تؤخذ لغات الأمة عن سكان البراري منهم متى كانت الأمم فيهم هاتان الطائفتان. ويتركى منهم من كان في أوسط بلادهم. فإن من كان في الأطراف منهم أحرى أن يخالطوا مجاورهم من الأمم فتحتلط لغاتهم بلغات أولئك، وأن يتخيلوا عجمة من يجاورهم. فإنهم إذا عاملوهم احتاج أولئك أن يتكلموا بلغة غريبة عن ألسنتهم، فلا تطاوعهم على كثير من حروف هؤلاء، فيلتجنوا إلى أن يعبروا بما يتأتى لهم ويتركوا ما يعسر عليهم. فتكون ألفاظهم عسيرة قبيحة وتوجد فيها لكنة وعجمة مأخوذة من لغات أولئك. فإذا كثر سماع هؤلاء ممن جاورهم من هذه الأمم للخطأ وتعودوا أن يفهموه على أنه من الصواب لم يؤمن بتغيير عاداتهم، فلذلك ليس ينبغي أن تؤخذ عنهم اللغة. ومن لم يكن فيهم سكان البراري أخذت عن أوسطهم مسكنا» [3, с. 146].

«Жители пустынь, живущие в палатках, шатрах и каменных домах, более скрытны и более склонны к тому, чтобы сохранить в себе то, что закрепилось в них по привычке. Для них является достойным делом уберечь свои души от представления о буквах другого народа, их слов, языка и их произношения и более достойным – несмешение с другими людьми, чтобы сохранить присущую им грубость и суровость. Жители городов, деревень и оседлых поселений более естественны и восприимчивы, их души более податливы пониманию, представлению и воображению того, что не является для них привычным, и их язык более податлив произношению того, что является для них непривычным.

Принять язык лучше от жителей пустыни, если мы имеем в виду эти две группы людей. Но нужно держаться тех, кто находится в середине их места обитания, ибо те, кто находится по сторонам, наилучшим образом общаются с сопредельными

народами, их языки смешиваются с языками других, они представляют собой говор тех, кто с ними соседствует. И если они общаются с последними, им приходится говорить на чужом для них языке, и в большинстве случаев буквы соседствующих с ними народов им не поддаются, они прибегают к тому, чтобы выбрать то, что им соответствует, и отказаться от того, что дается им с трудом. Слова их становятся трудными и грубыми, в них вкрадываются акцент и говор, воспринятые из языка их соседей. Если живая речь тех, кто является соседом данного народа, содержит большое количество погрешностей, а этому народу привычно понимать, что речь эта правильная, то нет никакой гарантии в том, что их привычка может измениться. А поэтому не следует перенимать их язык. Если нет жителей пустыни, то язык воспринимают от тех, кто живет в середине любого места обитания» [4, с. 128-129].

Таким образом, ученый проводит деление людей с точки зрения языковой компетенции, выделяя на первое место жителей пустыни в силу их сурового характера, изолированного образа жизни и несмешения с другими народами. При этом он замечает, что нужно держаться именно тех, кто находится в середине их места обитания. В случае отсутствия жителей пустыни язык рекомендуется перенимать «от тех, кто живет в середине любого места обитания». На последнее место аль-Фараби помещает жителей городов, оседлых поселений, которые в силу взаимодействия с сопредельными народами, подобно находящимся по сторонам своего места обитания жителям пустынь, являются более податливыми влиянию извне, поэтому у них не следует перенимать язык. Важно указать на то, что аль-Фараби при рассмотрении языковой нормы обращает внимание на ее фонетическую, лексическую и синтаксическую составляющие.

Ученый с присущим его стилю и методу перехода от общего к частному, от теории к практике для большей конкретизации описываемого явления приводит в качестве примера проблему арабов в этих вещах, что является закономерным в силу его долгого пребывания в Арабском халифате, где он глубоко изучил историю, культуру и реалии этого народа:

«وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مئتين. وكان الذي تولى ذلك من

بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البرارري منهم دون أهل الحضرة، ثم من سكان البرارري من كان في أوسط بلادهم ومن أشدهم توحشا وجفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم قيس وتميم وأسدي وطى ثم هذيل، فإن هؤلاء هم معظم من نقل عنه لسان العرب. والباقيون فلم يؤخذ عنهم شيء لأنهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد أسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيقة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام وأهل مصر» [3, с. 147].

«Тебе станет ясно, когда ты поразмышляешь над проблемой арабов в этих вещих. Среди них были и жители пустынь и жители городов. Больше всего этой проблемой были заняты с 90-х по 200-е годы. Те, кто взялся решить эту проблему, являются жителями Куфы и Басры, что находятся в Ираке. Они взяли свой язык, правильный язык жителей пустынь, а не горожан, затем язык жителей, которые обитали в середине страны, которым в большей мере были присущи грубость и суровость и которые были наиболее далеки от того, чтобы распространяться вишь и подвергаться каким-либо воздействиям. Это – племена Кайс, Тамим, Асад («Асад» добавлено от автора статьи с опорой на оригинал), Тай, Хузайль. Они представляют собой большую часть людей, от которых заимствован язык арабов. Что касается других, то от них не взято ничего, потому что они находятся по сторонам их страны, они смешались с другими народами и по природе были склонны к быстрому подчинению своего языка языкам других народов, окружающих их. Это – Эфиопия, Индия, Персия, а также ассирийцы, сирийцы, египтяне» [4, с. 129].

В этом небольшом абзаце ученый резюмировал целый важный период в истории арабского языка (90-200 гг. по хиджре, что соответствует 670-780 гг.), связанный с собиранием нормативного арабского литературного языка, возникновением основных лингвистических школ в городах Басра и Куфа (находящихся на территории современного Ирака), со становлением и развитием арабской филологии, «одной из главных движущих идей которой была идея о норме «языка арабского, ясного» и о средствах достижения ясности» [2, с. 69-70].

Как известно, вместе с распространением ислама в орбиту влияния арабского языка входило все большее количество лиц неарабского происхождения, что сказалось как на изменении

языковой ситуации в Арабском халифате, так и на судьбе самого арабского языка. А.Б. Халидов в своем фундаментальном очерке об арабском языке следующим образом обосновывает данное обстоятельство: *«Арабское завоевание подорвало организационные устои прежних языковых коллективов, лишило привилегий ту узкую социальную прослойку, от которой зависело поддержание традиций, – бюрократию и служителей культа. И наоборот, обеспечило привилегии тем, кто пользовался арабским языком. Последний стал более престижным как язык победителей, их религии и общины, вступить в которую не возбранялось никому. А обращение в ислам налагало некоторые обязательства в употреблении арабского языка, хотя бы произнесения формулы вероисповедания и молитв. Владение арабским языком становилось одним из символов принадлежности к новому коллективу, социально-идеологической и культурной солидарности его членов. Вступившие в ислам превращались в составной элемент мусульманской общины, влиявший на ее дальнейшие судьбы и внутреннюю историю, в том числе языковую...»* [2, с. 51].

Традиция посещать бедуинские кочевья с целью пройти языковую практику и совершенствоваться в языке была широко распространена среди городских арабов. Согласно представлениям той эпохи, именно бедуины были носителями языкового идеала. Подобный подход к решению языковой проблемы характерен и для других народов. Казахи испокон веков рассматривали «ауыл» как очаг, сохраняющий все самобытное, исконное в первоизданном виде – язык, культуру, традиции и обычаи. В качестве примера можно вспомнить и традицию русского народа отправляться в деревни за сбором и записью образцов фольклора и т.д. Все это подтверждает всеобъемлющий и универсальный характер высказываемых аль-Фараби идей.

В трактате «Книга букв» в разделе о возникновении общих искусств философ, размышляя о появлении поэзии и риторики, развивает мысль и о том, у кого следует «перенимать» язык на следующем этапе, когда связь с жителями пустыни утрачивается или становится затруднительной или невозможной:

«فيشتغلون أيضا في الخطب والأشعار حتى يقتصروا بهما الأخبار عن الأمور السابقة والحاضرة التي يحتاجون إليها. فيحدث فيهم رواية الخطب ورواية الأشعار وحفاظ الأخبار التي اقتضت بها. فيكونون هؤلاء هم فصحاء تلك الأمة وبلغاؤهم، ويكونون هم حكماء تلك

الأمة أولا ومدبروهم والمرجوع إليهم في لسان تلك الأمة. وهؤلاء أيضا هم الذين يركبون لتلك الأمة ألفاظا كانت غير مركبة قبل ذلك، ويجعلونها مرادفة للألفاظ المشهورة، ويمعنون في ذلك ويكثرون منها، فتحصل ألفاظ غريبة يتعارفها هؤلاء ويتعلمها بعضهم عن بعض ويأخذها غابرهم عن سالفهم. وأيضا فإنهم مع ذلك يعمدون إلى الأشياء التي لم تكن اتفقت لها تسمية من الأمور الداخلة تحت جنس أو نوع. فربما شعروا بأعراض فيصيرون لها أسماء. وكذلك الأشياء التي لم يكن يحتاج إليها ضرورة فلم يكن اتفق لها أسماء لأجل ذلك، فإنهم يركبون لها أسماء، والباقيون من تلك الأمة سواهم لا يعرفون تلك الأسماء، فيكون جميع ذلك من الغريب. فهؤلاء هم الذين من يتأملون ألفاظ هذه الأمة ويصلحون المختل منها. وينظرون إلى ما كان النطق به عسيرا في أول ما وضع فيسهلونه وإلى ما كان بشع المسموع فيجعلونه لذيذ المسموع، وإلى ما عرض فيه عسر النطق عند التركيبات الذي لم يكن الأولون يشعرون به ولا عرض في زمانهم فيعرفونه أو يشعرون فيه بشاعة المسموع، فيحتالون في الأمرين جميعا حتى يسهلوا ذلك ويجعلوا هذا لذيذا في السمع. وينظرون إلى أصناف التركيبات الممكنة في ألفاظهم والترتيبات فيها. ويتأملون أيها أكمل دلالة على تركيب المعاني في النفس وترتيبها، فيتحررون تلك وينبهون عليها، ويتركون الباقية فلا يستعملونها إلا عند ضرورة تدعو إلى ذلك. فتصير عندها ألفاظ تلك الأمة أفصح مما كانت، فتتكمل عند ذلك لغتهم ولسانهم. ثم يأخذ الناشئ هذه الأشياء عن السالف على الأحوال التي سمعها من السالف، وينشئ عليها ويتعودها مع من نشأه، إلى أن تتمكن فيه تمكنا يحقو به أن يكون ناطقا لغير الألفصح من ألفاظهم. ويحفظ الغابر منهم ما قد عمل به الماضي من الخطب والأشعار وما فيها من الأخبار والآداب.

ولا يزالون يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما يلتمسون حفظه ويعسر فيحوجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهلونه به على أنفسهم فتستنبط الكتابة. وتكون في أول أمرها مختلطة إلى أن تصلح قليلا قليلا على طول الزمان ويحاكي بها الألفاظ وتشبه بها وتقرب منها أكثر ما يمكن، على ما فعلوا قديما بالألفاظ بأن قربوها في الشبه من المعاني ما أمكنهم من التقريب. فيدونون بها في الكتب ما عسر حفظه عليهم وما لم يؤمن بأن ينسى على طول الزمان وما يلتمسون إنقاذها على من بعدهم وما يلتمسون تعليمها وتفهمها من هو ناء عنهم في بلد أو مسكن آخر. ثم من بعد ذلك يرى أن يحدث صناعة علم اللسان قليلا قليلا بأن يتشوق إنسان إلى أن يحفظ ألفاظهم المفردة الدالة بعد أن يحفظ الأشعار والخطب والاقاويل المركبة، فيتحرى أن يفردها بعد التركيب، أو أراد التقاطها بالسماع من جماعتهم ومن المشهورين باستعمال الألفصح من ألفاظهم وفي مخاطباته كلها وممن قد عني بحفظ خطبهم وأشعارهم وأخبارهم أو ممن سمع منهم، فيسمعها من واحد واحد منهم في زمان طويل، ويكتب ما يسمعه منهم ويحفظه» [3, c. 143-145].

«Люди занимались тем, что использовали речи и стихи для передачи информации о делах предыдущих и настоящих, в которых они нуждались. Так, у народа появились передатчики речи и стихотворений и хранители информации, через которых все это передавалось. Они обладали красноречием и были риторамы своего народа, они были первоначально его мудрецами и установителями, они были теми, кто заново вернул язык этому

народу. Они были теми, кто в языке этого народа образовали такие словосочетания, которые прежде не были таковыми. Они определили синонимы известным словам, сделав это основательно и умножив их количество. Иностранные слова, заимствованные предыдущими поколениями, они разъясняли людям, а те узнавали их друг от друга и заучивали. Вместе с тем они также обращались к вещам, которым не соответствовали их названия по внутренним свойствам, имея в виду их род или вид. Возможно, они ощущали признаки вещей и давали им названия. Точно так же обстоит дело и с теми вещами, в которых они не испытывали особой потребности и которым не соответствовали их названия, тогда они давали им свои названия. Все остальные люди, за исключением этих риториков, не знали этих названий, поскольку они были для них чужими.

Те, кто размышлял над словами данного народа, поправлял в них погрешности. Они обращали внимание на то, произношение чего давалось с трудом. Первое, что они делали, это облегчали произношение, безобразное на слух они делали приятно слышимым. Они также обращали внимание на то, какова была трудность произношения при тех соединениях, которую первые люди не ощущали и которая в их время не проявлялась, но риторы знали об этом и ощущали безобразность слышимого. И тогда они ухитрялись облегчить произношение и сделать его приятным для слуха. Они также обращали внимание на виды возможных сочетаний слов и их порядок. Они размышляли над тем, какие из них более совершенным образом указывают на сочетание идей в душе и их порядок, и с особым вниманием они (риторы – К.Т.) их исследовали, от остальных они отказывались и пользовались ими только при особой необходимости. Таким образом, слова у данного народа становились более правильными, чем это было прежде, и язык его при этом совершенствовался.

Тот, кто начинает это дело, берет эти вещи от предыдущих поколений в таком состоянии, в каком он слышит от них об этих вещах. Он их определяет и привыкает к ним вместе с теми, кто воспитал его самого. И это продолжается до тех пор, пока не укрепится в нем способность, благодаря которой он старался быть понятным для других самыми правильными их словами. Прошлое поколение сохранило от предыдущих то, что было

накоплено из речей и стихов и имеющихся в них известий и исторических данных о более отдаленном прошлом.

Они продолжали передавать друг другу заученное с тем, чтобы увеличить для себя то, что они искали в заученном, а это представлялось им делом трудным, и это принудило их облегчить для себя это занятие, так возникает письмо. С самого начала оно было беспорядочным, но с течением длительного времени оно исправлялось, слова имитировались письмом, подражая ему и приближаясь к нему более, чем это было возможно, по примеру того, как это делали со словами в старину, приближая их к подобиям идей, насколько это было возможно. Они записывали ими в книгах то, что трудно было запомнить, то, в чем они не были уверены, потому что было забыто во времени, и то, что они хотели оставить тем, кто будет после них, и то, чему они хотели обучить и объяснить тем, кто отдален от них и находится в другой стране и в другом месте обитания.

Затем, как мы видим, постепенно возникает искусство языкознания, поскольку человек желает сохранить простые осмысленные речения, после того, как он сохранил стихи, речи и сложные умозаключения. Он исследует их с тем, чтобы отделить их после соединения, или перенять их от определенной группы людей или тех, кто известен тем, что использует в своих речах самые правильные выражения, и от тех, кто заботится о сохранности своих речей, стихов и известий, или тех, кто слышал их от указанных выше людей. Каждого человека он слушает в течение длительного времени, затем записывает и заучивает все то, что слышит от них» [4, с. 125-126].

Текст содержит весьма ценное указание на то, как в дальнейшем язык совершенствуется благодаря усилиям отдельных лиц, которые делают его более гибким, красивым, красноречивым и богатым. В большинстве случаев с такой миссией выступают риторы, хранители и передатчики образцов прозы и поэзии, фольклора и т.д.

Таким образом, схему передачи и сохранения нормативного языка можно представить следующим образом: **«жители пустынь или центральных районов обитаемой территории как передатчики и хранители чистого языкового «кода» → «риторы, совершенствующие язык» → «грамматики, устанавли-**

вающие правила на основе имеющегося собранного языкового материала».

Нами была предпринята попытка нового прочтения и осмысления главы «Возникновение общих искусств» трактата «Книга букв», в которой аль-Фараби дает глубокий и развернутый анализ понятия «языковая норма» в целом, конкретизируя его примерами из истории арабского языка в контексте существовавшей языковой ситуации в Арабском халифате.

Подводя итог сказанному, можно заметить, что «Второй учитель» еще в средневековье высказал идеи, которые нашли подтверждение в трудах последующих ученых, о том, что «язык не наследуется биологически, а передается от одного поколения к другому посредством длительного обучения внутри языковых коллективов. При обычных обстоятельствах это тот язык, который родители получили от своих предков и который дети усваивают, подражая окружающим, и владеют им в течение всей жизни. Так языки существуют из века в век. Только вмешательство со стороны, воздействие мощных сил извне может подрвать этносоциальные группы и нарушить естественный способ функционирования и воспроизводства языка. Тем не менее, межязыковые контакты, смешение языков, их взаимная борьба и вытеснение происходят часто, почти столь же регулярно, как и стабильное существование одноязыковых коллективов» [5, с. 50]. Идеи ученого касательно языка носят универсальный характер, в его трудах разрабатываются вопросы именно общего языкознания в приложении к различным языкам мира. Аль-Фараби, будучи философом, рассматривает явления полно и разносторонне, раскрывая все грани вопроса. Данное обстоятельство выгодно отличает метод и стиль ученого и в отношении других поднимаемых им проблем.

Литература

1. زينب عفيفي. فلسفة اللغة عند الفارابي. – 1997. – 238 ص.
2. Халидов А.Б. Арабский язык // Очерки истории арабской культуры V – XV вв. – М., 1982. – С. 13-74.
3. أبو نصر الفارابي. كتاب الحروف. حققه و قدم له و علق عليه محسن مهدي. دار المشرق، بيروت – لبنان. الطبعة الثانية، 1990. – 278 ص.
4. Абу Наср аль-Фараби. Книга букв (перевод, примечания и вводная статья К.Х. Таджиковой). – 2-е издание. – Алматы, 2013. – 221 с.
5. Владимирова Т.Е. Призванные в общение: русский дискурс в межкультурной коммуникации. – М., 2001. – 304 с.

2-СЕКЦИЯ

**ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА ҚОҒАМЫНЫҢ ЗАМАНАУИ
ПАРАДИГМАЛАРЫ МЕН ТҰРАҚТЫЛЫҚ
ҚҰНДЫЛЫҒЫ**

СЕКЦИЯ 2

**СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ЦЕННОСТЬ
СТАБИЛЬНОСТИ ОБЩЕСТВА ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО
ГОРОДА**

SECTION 2

**CONTEMPORARY PARADIGMS
OF BENEVOLENT CITY SOCIETY
AND SUSTAINABILITY VALUE**

*Ағзаде Х. Ә-р,
Иранның Ғылым министрлігінің өкілі, Алматы қаласындағы
Иран Бас консулдығы жанындағы атташесі*

ФАРАБИДІҢ АЗАМАТТЫҚ ҚОҒАМДЫ ТАНУ ОЙЛАРЫНДАҒЫ АРТЫҚШЫЛЫҚТАРЫ МЕН ЕРЕКШЕЛІГІ

Тарихта талай данышпандар шықты, бірақ олардың санаулысы ғана сарапшылар мен халық арасында классикалық данышпан ретінде танылды. Қазіргі қоғамда данышпандар бар, бірақ олардың барлығын ғылыми орта мен қалың жұртшылық мойындай бермейді

Сондықтан негізгі мәселе, неге кейбір данышпандарды анық қабылдап, байқайды, ал кейбіреулерінде данышпандық көбірек болуы мүмкін, бірақ олар ұнамайды және жалпы қабылданбайды?

Осы негізде Фараби тарих данышпандарының ішінде, данышпан тұлға ретінде дараланып, көрнекті тұлға екенін айтуым керек. Бұл жаһандық ойшыл адамзатқа қайталанбас әрі орны толмас мұра қалдырды. Қайырымды адам мен қайырымды қоғамды тақырыбын талқылауда, Фараби мұрасы өткен заманнан бүгінгі күнге дейін әртүрлі ғылым салаларында, дүние жүзілік философиялық және ғылыми ортадағы – ең негізгі мәселелердің бірі ретінде қалды.

Бұл туралы мыңдаған кітаптар мен мақалалар жазылды және болашақта жазылады. Фараби адамның түпкі қажеттілігін мойындай отырып, игі ойлар құруда іргелі дискурс құруға және сарапшылар мен адамдардың ойларын гүлденген қоғамға бағыттауға және сындарлы және оң ойлаудың негізін қалауға тырысты.

Бұл арада басты сұрақ әлі де болса қалады және Фарабидің философия тарихында мәңгілік және өлмес болуына қандай факторлар мен себептер себеп болды? Факторларды ішкі және сыртқы екі топқа бөлуде біз Фараби өмірінің сыртқы орта факторы мен әлеуметтік-мәдени кеңістігінің әсеріне ерекше назар аударуымыз керек. Фараби тарихы кезеңінде, оның рухани және интеллектуалдық өсу үшін мәдени, әлеуметтік, экономикалық және

саяси жағдайлар болды және Иран мәдениеті мен этникалық топтарының гүлдені кезеңі еді, бұларды кеңірек ауқымда ескермеуге болмайды.

Бірақ Фарабидің әлеуметтік интеллектісі данышпандықты ұсыну мен таланттарды пайдалану әдісіне қатысты мұқият социологиялық зерттеуді қажет етеді, ал екінші жағынан, Фараби философия және социология саласындағы белгілі тұлғалармен салыстырғанда дүниетанымы мен әдіснамасымен де ерекшеленеді. Мысалға, белгілі философ Огюст Контпен салыстырғанда, азаматтық қоғамды талдауда философиялық білімді пайдаланудың теориялық деңгейінен практикалық деңгейге көшті. Мақалада Фарабидің осындай ерекшелігі мен артықшылығының ішкі және сыртқы факторлары мен себептері түсіндіріледі.

Бишманов К.М., к.ю.н., и.о. профессора,

Асан А.Б., магистрант,

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,

г. Алматы, Казахстан

РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В КАЗАХСТАНЕ

Обретя независимость, в Казахстане начался рост различного рода религий, после развала СССР ушла и ее идеология, население Казахстана было в поисках альтернативы. Начался период так называемого ренессанса религий. Если до этого периода в Казахстане существовали 32 мечети, то после численность мечетей составила 2500. В 90х годах были приняты законы об экстремизме, о терроризме, о свободе вероисповедания, также конституция провозглашала светскость и право выбора каждого гражданина своей религии. В начальном периоде законы не были ужесточены, что способствовало благоприятному увеличению религиозных организаций. Увеличивалось число издательств религиозной литературы, открывались постепенно университеты, подготавливающие специалистов религиоведов по программам бакалавра, магистратуры и докторантуры. Наш первый президент Нурсултан Абишевич Назарбаев выбрал верный вектор развития,

понимая, что в стране множество различных конфессий и религиозных организаций, он призывал к толерантности. На сегодняшний день в Казахстане. Н. Назарбаев стал инициатором и организатором первого в мире съездов лидеров мировых и традиционных религий. Съезд является уникальным, так как на нем собираются лидеры религий по всему миру. Признание и значимость таких съездов показывает динамика постоянного роста приезжающих представителей. На съездах обсуждаются глобальные вопросы, направленные на решение таких проблем как религиозные и межэтнические розни, терроризм, экстремизм и тд. На съезде также участвовали такие представительные гости как президент ООН, президент Израиля и тд. Съезды проводятся каждые 3 года, начиная с 2003 года по сегодняшний день, состоялось 7 съездов. После каждого съезда выпускается декларация с призывами к действиям направленным на урегулирование определенных конфликтных ситуаций или острых вопросов. Такими действиями Н. Назарбаев призывал не только к толерантности в Казахстане, но и во всем мире.

В сохранении мира в нашем многоконфессиональном обществе понятие толерантности играет огромную роль. Дословно толерантность означает – терпимость, то есть проявление терпимости к взглядам другого человека. Толерантность бывает разная, религиозная, этническая, расовая, национальная, гендерная, политическая и тд. Объединяющим понятием служит сохранение мира и предотвращение конфликтных ситуаций. Знание понятия толерантности помогает людям понять, что каждый имеет право выбирать свою религию, свои убеждения, каждый человек индивидуален, обладая этим пониманием человек уже не чувствует такой нужды что бы его мнение считали правильным или такой позиции как «моя религия правильная а чужая нет» и тд. Толерантность это пассивный инструмент сохранения мира. Поэтому это очень важно, что бы каждый человек владел этим понятием. Для достижения этого в Казахстанских школах уже ввели такой предмет как «толерантность и основы религии». Эта дисциплина помогает продвигать понятие терпимости, а также припадает основные ценности религий, тем самым увеличивается религиозная грамотность населения и профилактика от попадания

в деструктивные культы. Призыв к толерантности выполняют не только отдельные государства, но и мировые сообщества, такие как ООН, ОБСЕ и тд. К примеру, если взять Копенгагенский документ 1990 года, который был взят ОБСЕ в основу при формулировании прав меньшинств. В Копенгагенском документе говорится, что все меньшинства (национальные и тд) обладают такими же правами на свою культуру, веру и тд. Тем самым призывает государства обеспечить благоприятные условия для продвижения идей сотрудничества, мира, согласия и толерантности [1].

Необходимость и пропаганда толерантности зародилось на западе, в связи с многообразием верований, мнений и тд. Задатки понятия толерантность были замечены еще в трудах Августина Аврелия, М. Экхарта, Дж. Бруно и тд. В своих трудах Августин Аврелий поначалу не рассматривал такой вопрос как толерантность. Постепенно он начал задумываться, что вера необходима для каждого человека и каждый имеет право верить во что он хочет. Тем самым просматривались задатки толерантности. Речь не шла о терпимости, но уже тогда поднимался вопрос о полной свободе человека в выборе своей религии.

Экхарт в своих трудах отмечал, что каждый человек создан Богом и состоит из крови и плоти, что нет человека который лучше другого и нет человека который хуже другого. То есть прослеживается мысль о теоморфизме, что может служить хорошим фундаментом для толерантности.

Очень интересная мысль в трудах Н. Кузанского. Он говорит о толерантности и интересного метода как ее усилить. В своем труде « о мире веры» он предлагает собрать представителей всех религий и создать каноны, которые бы учитывали особенности каждой веры, то есть создать некий синтез всех религиозных догматов для каждого, но имя Богу не давать, оставить это для самих верующих, ибо Бог один, а как называть его дело каждого [2]. Понятие толерантности немного отличается в 21 веке. Сегодня можно трактовать ее в двух направлениях. Это либо буквально воспринимать терпимость и не разделяя взгляды другого человека просто не демонстрировать негативное мнение по отношению религии другого человека, что бы не создавать конфликт. Либо искренне понимать, что каждый человек вправе выбрать любую

религию, или точку зрения тем самым не иметь негативных мыслей в этом отношении. В любом случае толерантность приводит к предотвращению разногласий и противоречий.

В наши дни проблема толерантности увеличивается потому что, многие едут в более развитые страны города и тд. В связи с безработицей, в поисках лучшей жизни и тд. И у каждого своя религия. Тем самым увеличивается разнообразие религий. Можно сказать, что толерантность это проблема современного глобального мира. Также одной из проблем можно отметить, что есть люди, которые путают религиозную принадлежность с этнической. Тем самым было проведено исследование по вопросу «почему жители северного Кавказа имеют крайние и резкие взгляды на тех кто сменили свою веру». Выяснилось, что многие жители ассоциируют ислам с их этносом, то есть для них быть мусульманином, значит быть кавказцем. Поэтому они так резко реагируют на смену религии, для многих из них это как отречение от своей нации.

Традиция толерантности заложена у казахского народа с древних времен. Известные просветители как: Абай Кунанбаевб, Шакарим Кудайбердиев, Миржакып Дулатов в трудах которых можно проследить идеи толерантности, доказывают это. Толерантность среди казахов начала распространяться с приходом тенгрианства, православия, буддизма и в особенности ислама. Роль толерантности укрепляется положениями конституции, а также взаимодействием народов Казахстана в рамках Ассамблеи народов Казахстана. В целях выявления уровня толерантности в Казахстане был проведен опрос, в ходе которого на вопрос «Как по вашему мнению развивается межэтническая политика в Казахстане?» 45% ответили, что развивается многонациональная республика, без притеснений других наций. 20% ответили, что в государственной политике привилегия отдаются казахам. Также в другом похожем опросе 53% ответили, что государственная политика развивается в рамках межэтнического согласия и без дискриминаций представителей других наций. 30% ответили, что государственная политика строится с учетом казахского менталитета и привилегиями для казахов. 6% ответили, что развивается многонациональная республика с вытеснением других наций.

Данный опрос показывает, что толерантность может быть очень субъективной и каждый может воспринимать ее по своему [3]. Специалисты считают, что в государстве с большим преобладающим государствообразующим этносом, другие этносы могут считать себя притесненными. Это может усугубиться межэтническими конфликтами, которые могут привести к серьезным последствиям. По этой причине очень важно сохранять толерантность в обществе, которая может решить самые разные вопросы, находя точки соприкосновения с обеих сторон. Толерантность служит также поиском положительных или похожих моментов в том, что поначалу кажется абсолютно чужим. По мнению психологов на толерантность человека влияет и его коммуникативное поведение, его гибкость при общении, устойчивость к конфликтам и наличие нескольких точек зрения. Толерантность это социокультурный обмен всех этносов, мирное сосуществование это главный показатель толерантности. Между многими этносами в Казахстане существует согласие, которое базируется на исторически сложившемся общем культурном наследии, на веками сложившемся культурном взаимоотношении. Был проведен опрос на тему «что является гарантом толерантности»? 75% опрошенных ответили, что гарантом толерантности является межэтнический и межкультурный диалог. Сегодня, когда в обществе много дезинтегрирующих факторов, толерантность проявляет интегрирующую функцию. По сравнению с первым десятилетием независимости регулирование в сфере религии стало лучше. Ныне действующий закон 2011 года о религиозной деятельности внес немало весомых коррективов. Если до 2011 года с каждым годом увеличивалось количество религиозных организаций, то с принятием нового закона требования к религиозным организациям были ужесточены и стало не так просто создавать религиозную организацию в рамках законодательства. Стало тяжелее вести миссионерскую деятельность, проповедование религий было разрешено исключительно в культовых сооружениях. Тем самым предотвращая распространение различного рода культов, проповедование на улицах, тщательная проверка религиозной литературы все это способствует укреплению толерантности, путем предотвращения деструктивных идеи [4]. Также с 2009 года в школах Казахстана

ввели предмет «Религиоведение». Данный предмет играет важную роль в формировании будущего толерантного общества. Так как одним из врагов религиозной толерантности является религиозная неграмотность. В знающем основы религий обществе разногласия на религиозной почве сократятся. Также данный предмет играет огромную роль в формировании у детей знаний, которые могут уберечь от деструктивных взглядов и их влияний. На сегодняшний день в социальных сетях и на просторах интернета огромное количество сайтов, видео и постов на религиозную тематику, стоит отметить, что немалое количество из них является деструктивным и даже направлено на уничтожение религиозной толерантности, наших традиций и светскости. Поэтому знать основы религий очень важно, чтобы не попасть под воздействия радикальных взглядов. Помимо положительных сторон нового предмета выделялись и негативные стороны, как например нехватка преподавательского состава для обучения, но нужно отметить, что в Казахстане выпускаются много кадров с дипломами религиоведов, среди них и выпускники ведущих университетов Казахстана как: Казахский Национальный университет имени аль-Фараби и Евразийский Национальный университет имени Гумилева и тд [5] Также необходимо отметить и Казахский Национальный педагогический университет выпускающих кадры по специальности История-религиоведение, то есть преподаватели, которые могут преподавать и историю и религиоведение. Политика Казахстана в направлении воспитания толерантного и религиозно грамотного поколения прогрессирует. Можно утверждать, что толерантность общества является одним из приоритетов большинства государств. В мире, где с каждым днем увеличивается число религиозных организаций, религиозная толерантность является ключом к сохранению мира и искоренению разногласий. Немаловажной частью в формировании толерантного общества служит воспитание и обучение детей в этом направлении и наше государство стремиться к этому, что можно проследить по проделанной работе в образовательной сфере. Проблема толерантности является острым вопросом во всем мире, не только на религиозной основе, но и на гендерной и в основном на расовой почве. Важно отметить, что среди всех разногласий именно

конфликты на религиозной почве могут быть ожесточенными. В связи с этим религиозная толерантность играет огромную роль в недопущении воин. Религиозная толерантность служит гарантом для развития мирного развития общества и государства [6]. Толерантность является сложным понятием. Она включает в себя различные аспекты человеческого сознания. Психология, воспитание и образование человека в проявлении толерантности играют колоссальную роль, которые прежде всего формируется с детского возраста. Религиозная терпимость также должна рассматриваться в качестве конкретных мер на уровне отдельных лиц, социальных структур и государств. Другими словами, религиозную терпимость можно понимать как ценность и социальную норму гражданского общества, которая проявляется в праве всех индивидов отличаться как по вере, так и по конфессиональной принадлежности.

Толерантность является важной частью многонационального и многоконфессионального казахстанского общества. Проявлять толерантность порой бывает тяжело. Как правило человек в момент когда необходимо проявить толерантность сталкивается с иной точкой зрения которая возможно даже противоречит его моральным принципам. В такие моменты у человека возникают чувства, которые можно разделить на две категории. Первая это высказать свое несогласие, проявить свою точку зрения иногда даже демонстрирование превосходства собственных убеждений. Если следовать этим чувствам это ни к чему хорошему не приведет. Вторая категория чувств, которая появляется у толерантного человека – это возможно также несогласие, но понимание что каждый человек имеет такие же права, как и ты и что каждый имеет собственные убеждения как и ты. Это толерантный путь, к которому должен стремиться каждый гражданин.

На сегодняшний день большинство жителей нашей республики являются приверженцами ислама. Мусульманами себя считают 24 нации, среди которых большинство это казахи (65%), далее идут узбеки, уйгуры, киргизы и др [7]. Большинство являются мусульманами суннитского толка. Также помимо традиционного для казахов ислама развиваются и фундаменталистские, радикальные течения и до 80% приверженцев таких течений со-

ставляет религиозно неграмотная молодежь [8]. В последние годы наблюдается, что средний возраст религиозных людей молодеет, это не говорит, что каждый из них находится в радикальных течениях, но среди них такие есть и именно поэтому необходимо повышать уровень религиозной грамотности детей со школьных лет. Одними из течений, которые признают только Коран и отвергают все нововведения в религию, отвергают сунну являются кораниты и салафиты. Салафиты в свою очередь определяют чтение намаза главным показателем религиозности, то есть если человек не читает намаз, то он неверующий. В последние годы также прослеживается открытое обесценивание казахских традиций и то, что они якобы являются «харамом». В Казахстане и во всем мире есть религиозные течения, которые могут привести к негативным последствиям. Задача стоит в первую очередь в поднятии религиозной грамотности общества и недопущение конфликтов и войн на религиозной почве и религиозная толерантность является фундаментом, на котором можно построить путь к мирному сосуществованию. Толерантность – важное явление, соответствующее современному процессу межэтнического, межрелигиозного и культурного общения народов. Современная цивилизация может выжить и развиваться, если она будет толерантна к представителям разных национальностей, религий и культур.

Литература

1. Прокопенко Л. А. Казахстанский опыт укрепления толерантности в международном контексте // Право и государство. – 2013. – с.3.
2. Бакытбекқызы С. Н. Толерантность в Казахстане: политологический аспект // Проблемы современной науки и образования. – 2016.– с.4.
3. Карабаева А.Г., Исагамбетова З.Н. Определение религиозной толерантности, типов и модели толерантности в казахстанском обществе // Вестник КазНУ. Серия религиоведения. №1 (5). – 2015. – с.10.
4. Смагулов К. Современная религиозная ситуация в Казахстане // Центральная Азия и Кавказ. – 2011. – с.20.
5. Мансурова А.С. Религиозная толерантность и религиозный диалог в условиях глобализирующей реальности // Серия общественных и гуманитарных наук. – 2015. – №1. – с.6.
6. <https://cabar.asia/ru/religioznoe-mnogoobrazie-kazahstana-tolerantnosti-zdes-uchatsya-s-detskih-let> // Религиозное многообразие Казахстана: толерантности здесь учатся с детских лет . – 07.04.2020г.– с.4.

7. <https://carnegieendowment.org/2013/08/19/ru-pub-52707> // Байдаров Е. Религиозная толерантность и межконфессиональное согласие в Казахстане – 19. 08. 2013.
8. Габитов Т.Х., Карабаева А.Г., Исмагамбетова З.Н. Факторы и основания религиозной толерантности в Республике Казахстан // Вестник КазНУ. Серия религиоведения. – 2015. – с.10.

*Бишманов К.М. к.ю.н., и.о. профессора,
Болатжан Э.Н. докторант,
Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
г. Алматы, Казахстан*

ОСМЫСЛЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ «ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА» АЛЬ-ФАРАБИ В СОВРЕМЕННЫХ РЕАЛИЯХ

На основе разумной деятельности человека как его природных свойств Аль-Фараби сделал ряд выводов о гуманистическом равенстве всех людей как следствие общего разумного характера автономии человека, творческой активности человека, свободы человеческой воли, независимой от ценности человеческой жизни. Этот вопрос Аль-Фараби рассматривал в своем «Трактате о взглядах жителей добродетельного города».

Совершенное общество аль-Фараби делится на три типа: большое, среднее и малое. Большое общество – совокупность компаний всех людей, проживающих на земле, среднее – объединение людей в отдельных частях земли, малое – небольшое объединение жителей.

Наибольшего блага и высшего совершенства может достичь, по мнению аль-Фараби, прежде всего город, а не общество, стоящее на низшей ступени совершенства. Последним аль-Фараби считает село, район, улицу и дом. Эта система совершенного общества, нарисованная аль-Фараби со строгой логической последовательностью, является результатом логического мышления ученого, исходящего из соотношения понятий общего и частного.

Итак, самая совершенная форма общества, по Аль-Фараби, – это город. Он использует термин «город» не только для обозначения города в современном понимании, как административно-тер-

риториальной единицы, но и для обозначения государства и социальных групп.

Важное место в социально-этическом учении аль-Фараби занимает идея добродетельного города. Добродетель, по мнению аль-Фараби, – это лучшие нравственные качества.

Добродетели аль-Фараби делятся на этические и интеллектуальные. К этическим добродетелям он относит умеренность, мужество, великодушие и справедливость, к интеллектуальным – мудрость, ум и остроумие.

Итак, важнейшие пункты этики аль-Фараби: истинное счастье – это обладание всеми этими добродетелями. Более того, добродетельных людей он называет свободными по достоинству.

В связи с этим интересны размышления аль-Фараби о разделении людей на три типа в зависимости от суждения и темперамента. Первый тип – люди, свободные по достоинству. Они рассудительны и решительны. Второй тип – люди, не обладающие этими двумя свойствами, Аль-Фараби называет их звероподобными. Третий тип – рабы по природе, они разумны, но не обладают целеустремленностью. По-настоящему счастливы люди, свободные по достоинству, заключает аль-Фараби. Добродетельный город Аль-Фараби определяет как «город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье». Именно этим сотрудничеством для достижения истинного счастья добродетельный город отличается от всех других человеческих сообществ. Самоизоляция и одиночество не могут сделать человека счастливым. Основным принципом добродетельного города аль-Фараби считал «справедливость». Каждому гражданину этого государства посвящена особая сессия и особая ситуация. Господство справедливости в добродетельном городе объединяет в единое целое более разнообразные и разнородные части государства. [1]

Учитывая, что аль-Фараби жил в мусульманской среде, стоит упомянуть что важность справедливости провозглашается и в Коране – главном источнике ислама.

О вы, которые поверили! Будьте стойки в соразмерности, свидетелями пред Богом, даже если и против самих себя, или родителей, или близких, будь то богатый или бедный, а Бог

близок к обоим! Так не следуйте страсти, чтобы не нарушить справедливости! Если вы скривите или уклонитесь, то Бог о том, что вы делаете Осведомленный! (Коран 4:135, перевод С. Б. Рысжанова) [2]

Вслед за Аристотелем аль-Фараби считал возможным существование только одного, но двухуровневого (подлунного и надлунного) мира, вечное и динамическое существование которого обусловлено неотделимым от мировой сверхчувственной сущности, Аристотель называл перводвигателем, аль-Фараби – первопричиной. В отличие от платоновско-платиновского принципа, порожденного демиургом, или единым миром, аль-Фараби принял аристотелевский принцип вечного и непорожденного мира. Задачей философии он считал описание и объяснение существующего вечного и вечного бытия через качественный анализ различных частей мироздания, качественное описание в деталях происходящих в нем процессов, понимаемых как актуализация хотя бы потенциального, но существующего. Этика в современном понимании категории «добродетель» для аль-Фараби является ключом к телеологической трактовке бытия как универсума и самого человека, и человека в обществе, как добродетели – способа мышления, знания. По сути, образование является одним из важнейших социальных явлений в философской системе аль-Фараби. Она занимается человеческой душой и следит за тем, чтобы человек с раннего возраста был подготовлен к тому, чтобы стать членом общества, достичь своего уровня совершенства и, таким образом, достичь цели, ради которой он был создан. Однако несмотря на то, что в книгах аль-Фараби нет сочинений, специально посвященных образованию, всякий, кто внимательно следит за его трудами, столкнется с разбросанными тут и там текстами, содержащими явные образовательные элементы, соответствующие его общим философским взглядам, которые склоняются к интеграции отдельных концепций и мыслей в «единое мировоззрение». Действительно, вся образовательная деятельность, по мнению аль-Фараби, может быть резюмирована как приобретение ценностей, знаний и практических навыков индивидом в рамках определенного периода и определенной культуры. Цель воспитания – привести человека к совершенству, по-

скольку человек был создан для этой цели. Совершенный человек (аль-инсан аль-камиль), считал аль-Фараби, — это тот, кто достиг теоретической добродетели, завершив таким образом свое интеллектуальное знание, и приобрел практические нравственные добродетели, став таким образом совершенным в своем нравственном поведении. Затем, увенчав эти теоретические и моральные добродетели действенной силой, они закрепляются в душах отдельных членов общества, когда они берут на себя ответственность за политическое руководство, становясь, таким образом, образцом для подражания для других людей. Аль-Фараби объединил нравственные и эстетические ценности: добро – это красиво, а красота – это добро; Прекрасное – это то, что ценится интеллигенцией [3]. Таким образом, это совершенство, которое он ожидает от образования, сочетает в себе знание и добродетельное поведение; ‘то счастье и добро одновременно. **Аль-Фараби заботился не только о личном, но и о социальном совершенстве, и его «добродетельный город» (мадина фадилия), построенный на принципах, заимствованных прежде всего из платонизма, неоплатонизма и аристотелизма, хотя конструктивные элементы его учения нельзя недооценивать. Политическая философия аль-Фараби имела мало общего с политической теорией арабо-мусульманской культуры.**

Добродетельный город – это наилучшая государственная система, обладающая чертами моральных и политических организаций, способных обеспечить государственное решение любых проблем. Добродетельный город основан на иерархии. Иерархия включает в себя не только отношения господства и подчинения, но также гармонию и равновесие. Это выражается в мусульманском мировоззрении с точки зрения социально-политической системы, которая присуща всем традиционным обществам.

Кроме того, иерархия добродетельного города отражает активный космический порядок, который является отражением реальности земного порядка. Аль-Фараби считал, что земная жизнь должна отражать чудесную гармонию космоса, поскольку законы общественного развития связаны с вечными законами существования. По мнению аль-Фараби, не зная тайн мировой гармонии, невозможно построить идеальное общество.

Что касается занятий жителей добродетельного города, то каждый мужчина в нем должен делать в течение жизни одно определенное дело.

Добродетельный город аль-Фараби противопоставлялся недобродетельному городу, из которых выделяют три типа: «невежественный город», «безнравственный город», «город заблудший».

Невежественные жители города, по мнению аль-Фараби, не имеют представления об истинном счастье и не знают путей его достижения. Обо всех преимуществах горожан невежды знают, что это только видимая выгода. Счастьем они считают телесное здоровье, богатство, наслаждение, свободу потакать страстям, почесть и величие. Величайшим счастьем они считают сочетание всех этих благ. Соответственно несчастьем они считают телесную болезнь, нищету, отсутствие удовольствий, неспособность следовать своим страстям и отсутствием почести.

Подвидом «невежественного города» являются «город необходимости», «город обмена», «город низости», «город честолюбия», «властолюбивый город», «сластолюбивый город». Основанием для деления общества на «добродетельных» и «невежественных» аль-Фараби считались цели, преследуемые этими обществами. Правильная цель способствует счастью. При этом аль-Фараби заявил, что право должно быть не только целью, но и способом ее достижения. Самое лучшее – приятно достигать цели и достойно.

Понятно, что описание «невежественных» городов – своеобразный протест аль-Фараби против социальной системы той эпохи. В различных типах невежественных городов выражались пороки, свойственные обществу того времени: невежество, жадность, властолюбие, праздная жизнь.

Имам – глава добродетельного города, по мнению аль-Фараби, должен обладать определенными врожденными и приобретенными качествами. Этим он отличается от других членов города.

Говоря о двенадцати врожденных качествах, которыми должен обладать глава, аль-Фараби повторил идеи Платона. Аль-Фараби считал, что так же, как различаются органы тела по своей природе и способностям, так и различаются члены города и союза.

Глава добродетельного города аль-Фараби сравнивается с сердцем, главным органом человеческого тела. Сердце является причиной существования и расположения некоторых других органов тела.

Понимание человека как духовного и телесного единства аль-Фараби изложил с этой точки зрения теорию совершенного человека. Это гармоничное развитие личности, сочетающее в себе физические и умственные качества: здоровое тело, ясный ум, воображение, хорошую память, остроумие, выразительную речь, любознательность, ум в чувственных наслаждениях, любовь к истине, благородство души, презрение к богатству и другие. В частности, аль-Фараби считал необходимым наличие качества справедливости в совершенном человеке, который должен «любить... справедливость и ее защитники, ненавидят несправедливость и тиранию тех, от кого они исходят; быть справедливым к ней и к другим, поощрять справедливость и возмещать ущерб жертвам несправедливости... быть справедливым, но не упрямым, не капризничать и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным ко всякой несправедливости и подлости...» [4]. Человек сочетает в себе все эти качества, достойные быть правителем. Более того, такой человек необходим обществу в качестве главы города.

Идеал идеального человека у аль-Фараби совпал с идеалом главы государства, потому что только один совершенный человек может доверить судьбу людей: тот, кто умен, может научить людей рассуждать, тот, кто добродетелен, воспитывает людей добродетельных, тот, кто счастлив, может сделать людей счастливыми. Аль-Фараби утверждал, что человек, стоящий на высочайшем совершенстве, сочетает в себе качества, должен соответствовать не только истинному философу, правителю и законодательной власти, но и имаму.

Совершенный человек по аль-Фараби – это человек, отдающий всего себя на благо общества и находящий счастье в служении общественным интересам.

Понятие разума лежит в основе теории познания аль-Фараби, поскольку оно создало предпосылки для развития эпистемологии в восточном перипатетизме. В Аль-Кинди эти рамки бы-

ли ограничены, потому что он признавал приоритет божественного откровения. Для аль-Фараби таким же приоритетом является рациональное знание. Очень важно и то, что он предварял свое перцептивное знание как низший, но необходимый шаг. Признание примата чувств в понимании мира и приводит к адекватной трактовке рационального знания: выполняя интегративную роль, оно ближе к земле, чем к небу, миру. Для достижения конечной цели рационального познания – получения истины используются логические операции. Все те операции, которые целиком и полностью зависят от человека. Вышесказанное говорит о том, что аль-Фараби сыграл прогрессивную роль в развитии теории познания на арабоязычном Востоке.

В теории познания Аль-Фараби четко обозначились материалистические и идеалистические тенденции: с одной стороны, человек предстает как обладатель творчества, которое ведет его к познанию мира, с другой стороны, источник и назначение знания являются первопричиной всех вещей.

Важнейшую роль в познании играют чувства, так как они представляют собой исходный пункт познания мира, в результате чего возникают абстракции или понятия, отрыв от материи и, накладываясь на отдельные предметы, конкретизируют их и объединяют в роды и виды.

Ярко процесс познания Аль-Фараби описал в своем трактате «О достижении счастья». Здесь, как и во многих других трактатах, приобретение знаний отождествляется с достижением счастья. Поскольку стремление к счастью является целью жизни человека, то, следовательно, оно осуществляется через познание человеком мира и этических норм, направляющих его жизнь [5].

Проблемы развития совершенствования человека разрабатывались не только в рамках арабской средневековой философской, но и религиозной мысли. Инсан Камиль в суфизме идеал совершенного человека, завоевавшего нафс и достигшего состояния хакик. Эта категория была разработана арабским философом Ибн Араби. В отличие от современных европейских представлений, аль-Инсан аль-Камиль не является венцом эволюции, каким были совершенные люди в виде святых в древние времена. С точки

зрения Ибн Араби совершенным человеком был пророк Мухаммед. Это совершенный человек, который является воплощением и проявлением божественных атрибутов. Этот термин был введен Халладжем, который был казнен за свои убеждения в 309/921 году. После него эту идею развил Ибн Араби (ум. 638/1240). Учение о «совершенном человеке» является, прежде всего, онтологической проблемой и связано с проблемой бытия. Согласно Ибн Араби, мир изначально был бездушным. Человек стал проявлением всех божественных качеств и совершенных имен. Суфизм не имеет канонического текста. Сами суфии для описания сути своего культа используют самые разные термины. Они называют это наукой суфизма, искусством, религией. Рассматривая суфизм с точки зрения проблемы совершенствования человека на основе религии и науки, следует отметить, что в самом общем смысле суфизм трактуется суфиями как необходимый опыт бытия, цель совершенствования человека, которое достигается через открытие и пробуждение в человеке высшего тела осуществления, завершения, предназначения. Выделяя суфийскую концепцию совершенства, можно рассмотреть пример таких выдающихся идеологов этого учения, как Газали, Фарид, Руми.

Суфизм трактуется суфиями как необходимый опыт бытия, цель совершенствования человека, которая достигается через открытие и пробуждение в человеке высшего тела осуществления, завершения, предназначения.

Вера в силы и торжество человеческого разума позволила аль-Фараби утверждать, что человек в достижении нравственного и эстетического идеала способен совершенствоваться как самостоятельно, так и в обществе. Как великий учёный и мыслитель он создал модель совершенного общества и совершенного человека. Его концепция идеального общества стала основой идеального общества, которое считалось утопической идеей. Однако, та интенция, которую заложил аль-Фараби, в виде реализации таких идеалов как справедливость, честность, гармония, является актуальной и в современном мире.

Литература

1. Tanabayeva A., Alikbayeva M.B., Alibekuly A. Al-Farabi's doctrin: virtuous people and a model of the «perfect man». KazNU BULLETIN – Almaty, 2015. – 56-62.
2. Рысжанов С. Б. Коран – Словесность. Перевод смыслов. – Алматы, 2022. – 59.
3. Al-Farabi, Talkhis nawamis Aflatun, edited by ‘Abd al-Rahman Badawi, in: Aflatun fi l-islam, Beirut, Dar al-Andalus, – P. 54.
4. Садыбекова С. К. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975. – 136-138.
5. Al-Farabi. Book of happiness achievement. – Hyderabad, 1926. – 44-46.

***Жамашев А.Ш., PhD, Елеусызбаева Н.М., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан***

ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА ҚОҒАМЫНЫҢ ҰСТАНЫМДАРЫ МЕН ЗАМАНАУИ ПАРАДИГМАЛАРЫ

Алғашқы жан-жақты ислам философы – Әбу Наср Фараби, ол hijреттің 257 жылы Түркістандағы Фараб (Параб) маңындағы Уасиж деген жерде дүниеге келген, логика, астрономия, музыка және математика ғылымдарын зерттеген, философияға көбірек көңіл бөлген. Артынан мол мұра қалдырды. Ол өзінің философиялық ойларында саясатты да талқылады. Фарабидің саяси ойы теология мен пайғамбарлық және оларға қатысты мәселелерді талқылаудан басталып, әділетпен аяқталады. Сондай-ақ Фараби философиясында исма (күнәсіздік), имамдық (басшылық) пен иjtihad ерекше орын алады.

Мақаланың мақсаты – қолжетімді дереккөздерді пайдалана отырып, Фарабидің саяси көзқарасындағы қайырымды қаланы зерттеу. Бұл тұрғыда Мохсен Моножернияның «Фарабидің саяси ойы» кітабы және Фарабидің «Қала саясаты» кітабы сияқты дереккөздерге жүгінуге болады. Кітаптан басқа Мұхаммед Жавад Этоаттың «Фарабидің саяси ойы», Сәйид Жавад Табатабаидің «Фарабидің саяси ойы» сияқты мақалалар да осы мәселеге арналған.

Әл-Фарабидің әлеуметтану және адам мәселелеріне арналған еңбектерінің ішінде танымалдары: 1. Қайырымды қала тұрғында-

рының көзқарастары; 2. Азаматтық саясат; 3. Азаматтық жиналыстарда; 4. Саяси топтар; 5. Бақытқа жету; 6. Заңдардың қысқаша мазмұны; 7. «Китаб әл-мулла»; 8. Платон философиясы, т.б. Барлық осы кітаптарда ол метафизикаға, психологияға және білімге салыстырмалы түрде егжей-тегжейлі кіріспе берді, содан кейін әлеуметтік (азаматтық) пікірталас, саясат және үкімет мәселелерін талқылады (Азад Армаки, 2006: 220). Бұл мәселеге ерекше назар аудару керек, өйткені Фараби өзінің қоғамдық-саяси ойларын айтпас бұрын оның теориялық негіздерін атап өтуді қажет деп тапты.

Фарабидің жазу стилі нақты, қысқа. Ол өз идеяларын жинақтап, қорытындылады, оларды жүйелеп, үйлестірді, содан кейін оларды синтездеу үшін қайта құрастырды. Ол мәселелерді бөліп, алынған бөліктерді жинақтау және жіктеу үшін кішірек бөліктерге бөлді.

Терминдерге түсініктеме:

Қала (Мәдина) – адамның кемелдігінің бірінші деңгейі және олардың арасындағы қарым-қатынас әртүрлі болмыстардың бірбірімен қарым-қатынасына ұқсас (Фараби, 1995: 98).

Саясат – қала/мемлекет пен халықтың гүлденуіне жетелейтін іс-әрекеттерге мүмкіндік беретін басқару кәсібі. Басқаша айтқанда, саясат кәсіп әрі өнер болып саналады (Фараби, 1991: 54).

Қайырымды қала. әл-Фарабидің пікірінше, қайырымды қала тіршілігінің жалғасуы мен оны сақтау үшін барлық бөліктерімен өзара әрекеттесетін дене секілді. әл-Фарабидің ойынша, адамның даму кезеңдеріндегідей алдымен жүрек, сосын басқа мүшелер мен бөліктер қалыптасады және әрбір мүшенің орналасу реті жүрекке жақындығы мен қашықтығына байланысты. Сонымен қатар, қоғамның әрбір бөлігінің ұстанымы бірдей. әл-Фараби утопиясында қаланың басын алдымен орнату керек. Сосын қаланы жаратып, халықтың орны мен рөлін белгілейді. Содан кейін қаланың басшысы қала және оның бөліктерінің қалыптасуы мен білім алуын, сондай-ақ оның бөліктері мен адамдарының ерікті түрде иеленуін және олардың дәрежелерінің орындалуы мен тәртібін қамтамасыз етеді. Демек, бұл бақытқа жету мүмкіндіктері бар әлеуметтік утопия.

Екінші анықтама бойынша, адамдар бақытты білетін және осы мақсатқа жетелейтін әрекеттерде ынтымақтасатын әлеумет-

тік утопия. Демек, утопия өз алдына мақсат емес, бақытқа жетудің құралы болады.

Бұл арада оған ешбір ақылға қонымды нәрсе жасырын немесе белгісіз емес, бірақ ақыл мен парасат шындыққа айналып, оны мен белсенді себептің арасында делдал болмай, қолданбалы парасат сатысына жетті. Бұл кезеңде Құдай оған белсенді интеллект арқылы өзін көрсетеді. Демек, Мәдинаның басшысына тән бірінші қасиет оған ашылуы керек және бұл сипаттама бойынша Мәдинаның басшысы пайғамбар болуы керек. Фараби жоғарыда айтылғандарға қоса, өз утопиясының көсеміне тағы он төрт шартты тізеді, атап айтқанда: 1. Оның тілі оның барлық білгенін сөйлеу арқылы жүзеге асыратын құдірет пен қуат болсын. 2. Адамдарды бақытқа жетеле. 3. Дикстерге толы болыңыз. 4. Әскери жұмысқа бағыттай білу. 5. Әрине, түсінікті және тез жеткізу керек. 6. Есте сақтау қабілеті күшті. 7. Саналы және саналы болыңыз. 8. Үйретуді, пайдалануды және сынауды ұнатыңыз. 9. Жеу, ішу және көңіл көтеру азғыруына қарсы тұрыңыз. 10. Шындық пен шыншыл адамдарға ғашық бол, өтірік пен өтірікшілерге дұшпан бол. 11. Жаны ұлы болып, қадір-қасиетін сүйсін. 12. Ол үшін дүние мүлкінің құны жоқ. 13. Әрине, ол әділдік пен билерді жақсы көретін және залым мен залымдардың дұшпаны болуы керек. 14. Ол не істеу керек деп есептейтінде шешімділік танытуы керек.

Утопия көсемдерінің негізгі қағидасы – екінші басшы туралы айтылған шарттар бір адамның бойында емес, дүниеге келген әрбір адамда жиналатын күн келсе, даналыққа ие болу.

Осы сипаттардың бірі болса, қала халқы қаланы басқаруды өз қолына алады. Бұл жағдай жалғаса береді, бірақ адамдарда барлық сипаттар бар, бірақ негізгі шарттарының бірі болып табылатын «даналық» жоқ уақыт келсе, онда утопия бұзылып, жойылады. Айтылғандай, Фараби утопиясының қалыптасуының негізі – интеллектуалдық және танымдық таным. Нәтижесінде бұл Мәдинаның біріктіруші факторлары мен сабақтастығы да гносеологиялық болып табылады. Сондықтан утопияның біріктіруші факторларынан Фараби мынадай гносеологиялық факторларды шығарады. 1. Болмыстың түпкі себебін білу; 2. Материядан басқа болмыстарды білу; 3. Жәннаттың асылын білу; 4. Табиғи денелердің ыдырауы мен ыдырауын білу; 5. Адамның тіршілігі мен

жаратылуын білу; 6. Бірінші тарауды білу; Тұңғыш президенттің мұрагерлері; 8. Идеалды қала мен оның тұрғындарын білу, сондай-ақ гүлденуді білу және ізгілікке қарсы қалаларды білу; 9. Қасиетті қалаларды білу. ұлттар мен ұлттар ізгілікке қарсы. Бұл білім мыналар арқылы жүзеге асады: а) олардың жан дүниесіндегі үйлесімділік; б) кездейсоқтық пен астарлылықтың нәтижесі болып табылатын сурет салу; Олардың арасындағы мысалдар мен салыстырулар олардың жан дүниесіне сіңеді деген мағынада.

Әлеуметтік топтар: Бірінші тарау қағидаларын насихаттаушы дін қызметкерлері, жазушылар, поэзия мен әдебиет өкілдері. Еліктеушілер: Бұларға есепшілер, Мұстафийлер, геометрлер және астрономдар кіреді және олар Мәдинадағы әділеттілік заңдарын қолдайды. 4. моджахедтер; Мәдинаның жеке өмірін ізгіліксіз қалалардың қол сұғушылықтарынан қорғаушылар; 5. Малиян-дар: басқа таптарды тамақпен қамтамасыз етуге жауапты.

Қайырымды емес қалалар. Табиғи, ізгі қасиеттерден ада қала Фараби тілінде ізгіліксіз немесе надан болып жіктеледі. Тұрғындары бақыттан хабары жоқ, бақыт оларға келмейтін, негізінен бақытқа еш қатысы жоқ. Ондай қала дүниенің ләззатын көрумен айналысып, ләззатқа ұмтылуды өмірдің мақсаты етіп алған.

Екінші ұстаздың айтуынша, қалалар бірнеше санатқа бөлінеді: 1. Мәдина дарурия (Қажетті қала): ең алғашқы қала, оның тұрғындары толығымен қарабайыр өмір сүреді. Бұл қалада азаматтық қоғамның белгісі жоқ. Біреулері жабайы аңдардай, ал кейбіреулері шөл мен шөлейтті мекендейді. Бұл қаланың тұрғындар дененің тіршілігіне қанша қажет болса, сонша ішіп-жейді. Бұл Мәдинада табиғатқа қол сұғылмады және гуманитарлық дарындарды дамытуға мүмкіндік мол. Табиғаттың қасиеттілігі арқылы ізгілікке ие болуға қолайлы негіз беретін бұл қала утопияға жақынырақ. Адамдар өмірге қажетті заттарды алуда бір-біріне көмектеседі. Әрине, өмірлік қажеттіліктерді қамтамасыз ету егіншілік, мал шаруашылығы, балық аулау, аңшылық, тіпті ұрлық сияқты түрлі жолдармен жүзеге асырылады. Бұл қалада бірінші қажеттіліктерді алу үшін адамдарды жалдай алатын адам төрағалық етеді (Фараби, 1358: 256).

2. Мәдина баддала (айырбастаушы қала): Бұл қала «Мәдина даруриядан» бір саты жоғары. Бұл қалада қарапайым қажеттілік-

тер ғана қамтамасыз етілмейді, сонымен қатар адамдар арасында байлық жинап, табысын арттыру үрдісі де бар. Адамдар қажетінен артық байлық жинайды. Мұндай қалада сауда мен жалға беру жиі кездеседі. Олардың тұрғындарының айтуынша, мұндай Мәдинадағы ең жақсы адамдар – ең бай адамдар.

Екеуі де байлыққа бай және басқаларға байлық пен байлыққа жетуге қалай көмектесуге болатынын анықтай алады. Сондықтан қаланы басқаруды мойнына бір адам алған.

Ол қоғамды өркендеуге жол сілтеп, жетелеуді жақсы білетін және байлық жинауда бәрінен асып түседі.

3. Мәдина Хасиса (Сараң қала): Бұл қала «Мәдина Надаледен» басқа. Адамдар ләззат пен нәрсілік қалауларын қанағаттандыру үшін бір-бірімен ынтымақтасады. «Оның қоғамы құмар ойынына, ойын-сауық жиындарына, ас-сусын қамтамасыз етуге, некеге тұру мен омарташылыққа, ақырында, ләззат іздеуге және ең жағымды нәрселерді таңдауға негізделген және олар мұны тұрақтылық үшін емес, тек ләззат алу үшін жасайды. Бұл қаладағы басшының орны адамдарды нәпсі ләззаттары мен ықыласқа жеткізе алатын адамға тиесілі.

4. Мәдина Каррамия (Құрметтеуші қала): Бұл надан қалалардың ішінде ең жақсысы әрі қайырымды қаламен ұқсастығы бар. Бұл қалада адамдар нәпсі ләззатының деңгейінен өтіп, жаңа ләззаттарды талап етеді. әл-Фараби «Мәдина Каррамияны» сипаттауда тең және әртүрлі қадір-қасиет туралы айтады. Бірдей қадір-қасиеттің мағынасы әр адам бір-бірін бірдей құрметтеп, бір-бірінің қадір-қасиетін, сыйластығын бағалай білуі керек. Ал әртүрлі ізгіліктердің мағынасы – олардың бірінің өзіне сіңірген еңбегіне қарай қандай да бір қадір-қасиетке ие болуында. Әрине, надан қалалардағы қадір-қасиеттің өлшемі ізгілікке емес, физикалық немесе қаржылық байлыққа, тегіне байланысты екенін айту керек. Ендеше, кімде-кім дәулетті немесе сән-салтанат пен ләззат алу үшін мүмкіндігі көп болса, қала тұрғындарының алдында оның абыройы мен құрметі жоғарырақ болады. Қаланы қоғамды өз мақсатына жетелеуге қабілетті адам басқарады.

5. Мәдина тағаллабия (Үстемшіл қала). Бұл қаланың тұрғындары үстемдікке және басқаларды жеңуге деген ұмтылысты көрсетеді. Олардың жеңуге деген ұмтылысы бөлек. Біреулері халықтың

қанын, біреулер меншігін, енді біреулерінің жанын билегісі келеді. Басқаларға үстемдік ету үшін кейбір топтар айла мен алдау жолына түседі, ал басқалары ашық түрде күш қолданады, ақырында, басқалары екі әдісті де көреді, бірақ бұл қаланың адамдары бір-біріне мұқтаж болғандықтан, бөтен адамдарды жеңуде бір-біріне көмектеседі. Осындай қаланың басшысы – өз халқын өзге халықтарға үстемдік еткізу үшін одан да күштірек және тиімдірек пайдаланып, халықты өз дүние-мүлкімен мақтана отырып, басқа ұлттар мен елдердің жауы болатындай етіп тәрбиелеуші.

6. Мәдина жәмағия (Ұжымдық қала): Олардың барлық әрекеттерінде толық теңдік бар. Бірі екіншісінен артық емес. Адамдардың бостандығын арттыруға көмектесетін адам құнды. Мұндай қалаларда басшы жалпыхалықтық дауыс беру арқылы сайланады. Басшының лауазымға ие болу шарты оның ерекше қасиеті емес, өйткені бұл қаланың негізі – халықтың қалауы. Бастықтар бағыныштыларының еркіне толығымен бағынады. Шындығында бастық немесе менеджер жоқ. Бұл Мәдинада әр түрлі көңіл-күй мен бағыт-бағдар, төмен және жоғары әртүрлі рулар жиналып, олардың бірін лайықты деп санайды, олардың бостандығына негіз болды. Жақсылық пен жамандықты басқа қалаларға қарағанда осында көбірек көруге болады.

7. Мәдина Фәсиқа (Бұзғын қала): Тұрғындары қайырымды қала халқының не істейтінін, бақытқа қалай жетуге болатынын білетін, бірақ оны іс жүзінде қолданбайтын, дәйексіз әрекет ететін надан қала (Фараби, 1358: 273).

8. Мәдина Мутәбадила (Ұстанымы өзгерген қала): Бұл бұзғын қаладан бір саты жоғары. Бұл қаланың тұрғындары өз пікірлері мен іс-әрекеттері жағынан қайырымды қала халқына ұқсайды, бірақ кәсібі жағынан олар бүліну жолын ұстанады. Халқы бастапқыда дұрыс пікірде болғанымен, уақыт өте келе салт-дәстүрлері бұрмаланып, түрленіп, күші жойылды.

9. Мәдина Далла (Адасқан қала): Бұл қала тұрғындарының Құдай туралы түсінігі бұзылған, қала басшысы халыққа аян деп хабарларды мәлімдейді және ол адамдарға жол көрсетуге жауапты.

Әл-Фараби қайырымды қалаға қарама-қайшы қалаларды төрт категорияға бөледі: надан, бұзғын, ауысқан және адасқан қалалар. Надан қалалар дарурия, баддала, хасиса, каррамия, тағал-

лабия, жамағия қалаларды қамтиды. Ол қайырымды қалаға қарсы қала тұрғындарын жан дертіне шалдыққан деп атайды, өйткені олар жамандық пен ерікті зұлымдықты ерікті игіліктің орнына айналдырды.

Қорытынды. Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» еңбегінде қала-мемлекеттердің түрлері мен сипаттамаларын беріп кетті. Олардың мысалын тарихта болған елдердің мысалымен салыстырса болады.

Әдебиеттер

1. Абдолла Хосейни Эскандион, Хосейн Қализаде, Мохаммад Муради Шарифати. (Фарабидің қайырымды қаласының мәні мен дұрыстығына көзқарас). 5th International conference on humanities and management studies. 11 p.
2. Азад Армаки. (1386) Тарихе тафаккоре эжтемағи дәр эслам эз ағазе эслом та эмруз. Тегеран.
3. Мухаммад ибн Мухаммад Фараби. (2000) Эндишэһо-йе эһл-е мәдинэ-йе фазэлэ (Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары). Ауд.: Сәйид Жағфар Сәжжоди. Тегеран: Мәдениет және ислами бағдар министрлігі, Полиграфия және баспа ұйымы. 320 б.
4. Элһом Омини Насаб. (2016) Фарабидің саяси көзқарасындағы утопияның зерттелуі. Гуманитарлық білімдер және мәдениеттану ғылыми-зерттеу институты журналы. №26. Тегеран. 19-47 бб.
5. Фараби. (1991) әл-Милла уә нусус ухра. Өңд.: Мухсин Маһди. Бейрут: Дәр әл-машрик. (1995) Әрайе әһле әл-мәдина әл-фадыла уә мудададәтуһа. Өңд.: Али Бумелхам. Бейрут: Дәр әл-мәктаба әл-һилал.
6. Сиасате мәдине (1358). Ауд.: Сәйид Жағфар Сажжоди. Тегеран.

Киосари Д.Д.

*Ислам мәдениеті мен коммуникация ұйымындағы
Иран және парсы тіл жүйесі бойынша сарапшы,
Тегеран қ., Иран*

ХӘКІМ ӘЛ-ФАРАБИ АДАМ ТАБИҒАТЫ МЕН ІЗГІ ҚАЛА УТОПИЯСЫ

Қиыр Шығыста аристотельдік философиясының негізін қалаушысы, көшбасшысы және оның зерттеулерін ашушы ұлы ғалым Әбу Наср Фараби туралы, сонымен бірге бұл асыл тұлғаны

біз ирандықтар, қазақтармен бірге құрметтейміз және оның ойларынан өмір қиындықтарын ашуға көмектесетін білім іздейміз.

Шынымен де айтылып кететін нәрсе бұл Фарабидің философиялық перспективалары, жабық құрылымдардағы көптеген қазіргі тығырықтарды ашқан болатын еді.

«Жемқор қаладан» -»ізгі қалаға» өту кезінде Фараби идеялары мен тәсілдерін қайта оқу және қайта қарау, сондай – ақ, адамның дәрменсіздігінің құпиясын түсіндіру, сондай-ақ дұрыс және қалыпты қалалық рәсімдерді ғылыми және патологиялық зерттеу-бұл «дана өмірдің» жақсы жүйесіне ұмтылатын адамдардың қазіргі және негізгі қажеттілігі.

Ол бұл «дана өмірді» надандық, өтірік, лайықсыз мінез-құлық, дәлсіздік, жеккөрушілік, менмендік, жаман мінез-құлық және алдау, азап шегу, үстемдік пен арамдықты сяқты жаман қасиеттерді артта қалдыру деп есептеді. Егер адамдар мынандай дұрыс көзқарасты ұстанса, даналық рәсіміне бой алдыру, олар даналық пен бақыт елінің азаматтары болады. ал Саадидің пікірінше:

Адам Құдайдан басқа ештеңе көрмейтін жерге жетеді. Оның терең философиялық көзқарасының дәлелі – Фараби жер бетіндегі адам бақытын утопиялық және көктегі көзқарастар мен көзқарастардан тыс іздеген алғашқы ойшыл. Оның ойының ең әдемі бөлігі – «Ізгі қала» утопиясы және оған жету жолдары. Дәл осы жерде қалаған кейіпкер, Мино ақсақалы мен пайғамбар сияқты, адамның қолынан ұстап, кір мен арамдық бекеттерінен өтеді. Бұл адамдардың ішкі тыныштыққа, бақыт пен баршаның амандығына жетудің бірден-бір жолы сияқты. «Екінші ұстаз», «Аристотельдің» ізбасары атанғанымен, ол «Сократқа» көбірек ой жүгіртіп, оның өнегелі ой-пікірлерін ортаға салған сияқты. Бүгінгі күнге дейін жалғасып келе жатқан нағыз қажет дүние. Егер осы ұлы және көрнекті ғалымның керекті идеялары мен көзқарастары қолдануға алынса, бүгінгі күндегі ойдан шығарылған сөздерден алыс әрі адамдардың дамуымен мен тиімділігінің негізі болады, тамаша болар еді. Бақытымызға орай, біз философия тарихына жүгінген кезде, Фарабидің «саяси философия дүниесіндегі» ойы Иранның көзқарасы мен Ираншахр туралы ойы шеңберіндегі Хосровшахидің даналығының бастауынан алынған екенін көреміз.

3-СЕКЦИЯ

**ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ
ЭТИКА ІЛІМІ МЕН МОРАЛЬДЫҚ ІЗГІЛІКТЕР**

СЕКЦИЯ 3

**УЧЕНИЕ ОБ ЭТИКЕ И МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЯХ
В НАСЛЕДИИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ**

SECTION 3

**THE DOCTRINE OF ETHICS AND MORAL VALUES
IN THE LEGACY OF ABU NASR AL-FARABI**

*Ахметжанова Ғ.Р.,
магистр, Ақтөбе көлік, коммуникация және
жаңа технологиялар колледжі, Ақтөбе қ., Қазақстан*

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ МОРАЛЬДЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР

Әбу Насыр Әл-Фараби – Шығыс перипатетизмінің негізін қалаушылардың бірі. Оның философиялық және қоғамдық-саяси көзқарастары Шығыс және батыс елдерінде философияның қалыптасуы мен дамуына үлкен әсер етті. Оның ұзақ тарихы бар мұрасын зерттеу, ең алдымен, мұсылман парадигмасы аясында жүргізілді. Кейбір мұсылмандық бағдарлау зерттеушілері оның философиялық көзқарастарын толығымен исламдық деп бағалады және оны мұсылман философиясының атасы деп санады.

Әл-Фараби мұрасын зерттеуге бұрынғы КСРО-да, әсіресе Өзбекстан мен Қазақстанда көп көңіл бөлінді. Зерттеулер, бұлар марксистік парадигма мен әдістеме шеңберінде жүргізілді. КСРО ыдырағаннан кейін және Орталық Азияның тәуелсіз елдерінде (мемлекеттерінде) – Қазақстан, Қырғызстан, Тәжікстан, Өзбекстанда марксистік философия мен әдіснаманы қайта бағалағаннан кейін әл-Фарабидің философиялық көзқарастарын толығымен исламдық деп бағалау және оның мұсылман философиясының негізін қалаушы екенін дәлелдеу үрдісі байқалады.

Мұсылман әлемінде ең танымал тұлға Әбу Насыр Әл-Фараби болды. Ол философия, математика және музыка теориясы сияқты ғылымдарға үлес қосты. Әл-Фараби сонымен қатар грек ғалымдары Платон мен Аристотельдің еңбектерінің араб тіліндегі аудармаларына түсіндірме түсініктемелердің авторы. Аристотель араб-мұсылман ғылымында «мұғалім» деген атпен танымал болған, ал Әбу Насыр Әл-Фараби өзінің түсініктемелері үшін «екінші мұғалім» деген құрметті атқа ие болған (Аристотельден кейін) [1].

Әбу Насыр Әл-Фараби 870 жылы Фараб округінде (Отырар қаласының маңында) дүниеге келген. Оның әкесі әскери қолбасшы болған және түркі тектес болған. Ерте жасында ол Отырардан кетіп, Бағдадқа оқуға кетті. Бағдат сол кезде араб халифатының

астанасы және әлемдік зияткерлік орталық болды. Жолда ол Исфахан, Рей (Тегеран) және Хамадан сияқты қалаларда оқуға тоқтады. Әбу Насыр Әл-Фараби, Бағдад халифасы әл-Муктадирдің (908-932) кезінде Аббасидтер әулетінен Бағдатқа көшті. Келгеннен кейін Әбу Насыр Әл-Фараби ғылымның әртүрлі салаларын (медицина, логика, философия және т.б.) зерттей бастады. Сонымен қатар, Әбу Насыр Әл-Фараби тілдерді де оқыды (олардың бірі ежелгі грек). 941 жылы қартайған шағында Әбу Насыр Әл-Фараби, Дамаскіге көшіп, өмірінің қалған бөлігін ғылыми зерттеулермен өткізді. Дамаскіде Әбу Насыр Әл-Фараби «Ізгі қала туралы трактат» жазуды аяқтады. Әбу Насыр Әл-Фараби философия, математика, химия, астрономия, музыка, анатомия, филология және т. б. көптеген еңбектер қалдырды. Ол 950 желтоқсанның аяғында-951 жылдың қаңтар айының басында қайтыс болды [2].

Әл-Фарабидің ғылыми еңбектері мен трактаттары ибн Синаға (Еуропалық дәстүрдегі Авиценна), Ибн Рушдаға (Еуропалық дәстүрдегі Аверроес) және басқа да көптеген араб философтарына әсер етті. Оның ғылыми көзқарастары мен жаңалықтары орта ғасырларда Еуропадағы әртүрлі ғылымдардың дамуына әсер етті. Көптеген зерттеушілердің пікірінше, Орта ғасырлардағы батыс еуропалық ғалымдар Аристотель мен Платон туралы және олардың идеялары туралы Әл-Фарабидің трактаттары мен еңбектерінен білген.

Адамның табиғи қасиеттері ретіндегі ақылға қонымды іс-әрекетіне сүйене отырып, Әл-Фараби адам автономиясының жалпыға бірдей ақылға қонымды сипаты, шығармашылық белсенділігі нәтижесінде барлық адамдардың гуманистік теңдігі туралы бірқатар тұжырымдар жасады. Әл-Фараби бұл мәселені өзінің «ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» қарастырды [3].

Мінсіз әл-Фараби қоғамы үш түрге бөлінеді: Ұлы, Орта және кіші. Ұлы қоғам – бұл жер бетінде өмір сүретін барлық адамдардың компанияларының жиынтығы, орташа – жердің кейбір бөліктеріндегі адамдардың бірлестігі, шағын-тұрғындардың шағын бірлестігі.

Әл-Фарабидің пікірінше, ең үлкен игілік пен жоғары кемелдікке, ең алдымен, кемелдіктің төменгі деңгейінде тұрған қоғам

емес, Қала қол жеткізе алады – деген. Бұл жүйе Әл-Фараби қатаң логикалық дәйектілікпен құрған мінсіз қоғамды білдіреді, бұл жалпы және жеке ұғымдар арасындағы қатынастарға негізделген ғалымның логикалық ойлауының нәтижесі [4].

Сонымен, әл-Фараби қоғамының ең жетілдірілген түрі-қала. Әл-Фарабидің әлеуметтік және этикалық ілімдерінде Ізгі қала идеясы маңызды орын алады. Әл-Фарабидің пікірінше, ізгілік-ең жақсы адамгершілік қасиеттер.

Әл-Фарабидің ізгіліктері этикалық және интеллектуалды болып бөлінеді. Этикалық қасиеттер үшін ол байсалдылықты, бағылдықты, жомарттық пен әділеттілікті, интеллектуалды – даналықты, ақыл мен тапқырлықты қарастырады.

Сонымен, Әл-Фараби этикасының маңызды сәттері: шынайы бақыт – бұл барлық қасиеттерге ие болу. Сонымен қатар, ол ізгі адамдарды табиғаты бойынша еркін деп атайды.

Осыған байланысты Әл-Фарабидің адамдарды үкімі мен темпераментіне байланысты үш түрге бөліп қарастырған. Бірінші түрі-табиғатта еркін адамдар. Олар ақылға қонымды және шешімді тез қабылдайды. Екінші түрі – осы екі қасиеті жоқ адамдар, әл-Фараби оларды дөрекі деп атайды. Үшінші түрі-табиғаттағы құлдар, олар ақылға қонымды, бірақ шешімді тез қабылдамайтындар. Табиғатсыз адамдар шынымен бақытты, деп қорытындылады Әл-Фараби. Әл-Фарабидің ізгі қаласы «адамдардың бірлестігі өзінің шынайы бақытын тапқан жағдайларда өзара көмекке бағытталған қала»деп анықтайды. Дәл осы ынтымақтастық ізгі қаланың шынайы бақытына жету үшін барлық басқа адамзат қауымдастықтарынан ерекшеленеді. Өзін-өзі оқшаулау және жалғыздық адамды бақытты ете алмайды. Әл-Фарабидің ізгі қаласының негізгі қағидасы әділеттілік деп саналды.

Аристотельден кейін Әл-Фараби, бір ғана, бірақ екі деңгейлі (ай асты және супер ай) әлемнің болуы мүмкін деп санады. Әл-Фараби Аристотельдің мәңгілік емес, мәңгілік әлем туралы принципін қабылдады. Философияның міндеті ретінде ол ғаламның әртүрлі бөліктерін сапалы талдау, ондағы процестерді сапалы егжей – тегжейлі сипаттау арқылы бар мәңгілік пен мәңгіліктің сипаттамасын және түсіндірмесін ойлап тапты. Шын мәнінде, білім әл-Фарабидің философиялық жүйесіндегі маңызды әлеуметтік құбылы-

стардың бірі болып табылады. Бұл адамның жан дүниесіне қатысты және адамның жас кезінен бастап қоғамның мүшесі болуға, өзінің кемелдік деңгейіне жетуге және осылайша өзі құрған мақсатқа жетуге дайын болуын қамтамасыз етеді. Алайда, Әл-Фарабидің кітаптарында білімге арналған арнайы шығармалар жоқ екені рас болса да, оның шығармаларын мұқият қадағалайтын кез-келген адам осы жерде және сол жерде шашыраңқы әр түрлі мәтіндерді кездестіреді, олардың жалпы философиялық көзқарастарына сәйкес келетін нақты білім беру элементтері бар, олар жеке ұғымдар мен ойларды «біртұтас дүниетанымға» біріктіруге бейім. Шынында да, әл-Фарабидің пікірінше, білім берудің барлық әрекеттерін белгілі бір кезең мен белгілі бір мәдениет кезінде адамның құндылықтарды, білім мен практикалық дағдыларды игеруі ретінде жалпылауға болады. Білім берудің мақсаты-адамды жетілдіруге жетелеу, өйткені адам осы мақсат үшін құрылған. Әл – Фараби мінсіз адам (әл-инсан әл-камил) деп ойлады, теориялық ізгілікке ие болған адам – осылайша өзінің интеллектуалды білімін аяқтайды және практикалық моральдық қасиеттерге ие болады. Осылайша өзінің моральдық мінез-құлқында кемелді болады – деген. Содан кейін, осы теориялық және моральдық ізгіліктерді тиімді күшпен толықтыра отырып, олар саяси көшбасшылық жауапкершілігін қабылдаған кезде қоғамдастықтың жекелеген мүшелерінің жан дүниесінде орнығады, осылайша басқа адамдар үшін үлгі болады. Әл – Фараби адамгершілік және эстетикалық құндылықтарды біріктірді: жақсылық әдемі, ал сұлулық жақсы, әдемілік-зиялы қауым бағалайтын нәрсе [5].

Әл-Фараби тек жеке адаммен ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік кемелдікпен де айналысқан және оның» Ізгі қаласы «(Мадинафадила) ең алдымен платонизмнен, неоплатонизмнен және аристотелизмнен алынған принциптерге негізделген. Дегенмен оның ілімдерінің сындарлы элементтерін бағаламауға болмайды. Әл-Фарабидің саяси философиясының араб-мұсылман мәдениетіндегі саяси теориямен байланысы аз болды.

Әбу Насыр Әл-Фарабидің еңбектерін зерттеудің өзектілігі және қазіргі уақытта өзектілігін жоғалтпайды, өйткені Әбу Насыр Әл-Фараби сезім мен ойлау жүйесін, тәрбие мен іс-әрекетті жетілдіру мәселесіне жиі оралады.

Оқытусыз ол адамзатты тәрбиелемейді. Білімсіз адам басқалардың ерекше қасиеттерін тани алмайды.

Тек ғылым мен білім арқылы рухани прогреске қол жеткізуге болады. Ал өзінің мінез-құлқын өзгерте алмайтын адам шынайы ғылымға жете алмайтынын ескертеді. Қысқаша айтқанда, Әбу Насыр Әл-Фараби, өзіне қойған мақсаттарына жету оған байланысты дейді. Адам үнемі рухани жетілуі керек және ол шындықты тек қоршаған әлем туралы білім арқылы алуға болатынына сенімді.

Әдебиеттер

1. Сатыбекова С.К. Гуманизм Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975.
2. Аймауытов Ж. Бес томдық шығ. жинағы. 5-т., А.: Ғылым, 1999.
3. Аль-Фараби. Книга достижения счастья. – Хайдарабат, 1926. 3.
4. Жолмухамедова Н. В поисках совершенного: Аль-Фараби и Ибн Сина. – Алматы, 2014.
5. Дербисалиев А. Эстетика Аль-Фараби. – Алматы, 1980.

***Берикбаев Е.Ғ., магистр, Мамиева А.С., студент,**
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

РЕПРОДУКТИВТІ МЕДИЦИНАНЫҢ ЭТИКАЛЫҚ-ҚҰҚЫҚТЫҚ, ДІНИ АСПЕКТІЛЕРІ

Мақалада жүктілікті жасанды түрде үзу бойынша діни уағыздарда (сүре аяттарында, хадистерде) бар өсиеттер талдау арқылы түсіндірілген. Біріншіден, жүктілікті жасанды түрде үзуге тікелей қатысты, кезекте алдын алу бойынша уағыздар жинақталған. Сондай-ақ, тікелей және жанама мағынадағы уағыздар бірдей талдауға алынды. Мұндағы басты мақсат кез-келген санаттағы тууға қабілетті мұсылман әйелдерінің жүктілікті жасанды түрде үзуінің алдын алу жұмыстарын ойластыру. Жылдар бойы толасымай отырған жүктілікті жасанды түрде үзудің алдын алу жұмыстарының қатарына діни уағыздарда айтылатын профилактикалық мәні бар материалды қосымша құрал ретінде қолдану мақсат тұтылып отыр. Мақсат жүктілікті жасанды түрде үзудің алдын алу бойынша

эффективті әдіс-тәсілдерді ойластыруда дінде бар уағыздарды пайдалану қаншалықты оң нәтижелер беретінін осы сияқты зерттеулер арқылы сынап көру. Сондай-ақ, зерттеу біршама отбасыларының жүктілікті жасанды түрде үзубеуіне немесе жауапкершіліксіз жүкті болмауына көп жағдайда дін, яғни діни уағыздар кедергі болғанын сөз етеді. Жүктілікті жасанды түрде үзуде этикалық, медициналық салдарлардың көп жағдайда адамдармен ескеріле бермейтіні анықталып, ал діни уағыздар профилактикалық тұрғыдан тиімді болып келетіні астарлап айтылады.

Қоғам дамығанмен көнеден бергі мәселелер шешімін таппай келеді. Кейбір мәселелер қоғам нан қоғамға өтіп күрделенуде. Осындай мәселелердің бірі жүктілікті жасанды түрде үзу. Зерттеу үдерісінде жүктілікті жасанды түрде үзу күн тәртібінде өзекті екені анықталды. Сондай – ақ жүктілікті жасанды түрде үзу жаһанды мәселелердің бірі. Зерттеуде қолданылған деректер көзін негізінен діни материал қоры, атап айтқанда Құран Кәрім сүрелері, аяттары және хадистер құрайды. Діни материал қосымша деректермен және ғылыми зерттеулермен салыстырылып талданды. Мақала исламда жүктілікті жасанды түрде үзу бойынша бекітілген зерттеудің бір бөлігі болып табылады.

Тақырыпты зерттеуге жүктілікті маңызды себепсіз жасанды түрде үзудің етек алуы себеп болды. Жағдай мұсылмандар діни басқармасының назарына ілігіп отыр. Жүктілікті жасанды түрде үзуге исламның көзқарасын ескеріп, бұл отаны мұсылман өкілдерімен маңызды себепсіз (медициналық) іске асыру дінге қайшы екенін көпшілікке түсіндіру маңызды. Жалпы, жүктілікті жасанды түрде үзу әлемдік деңгейде шешімін таппаған, жоғарыда айттып кеткендей көнеден бергі тарихы бар, енді жаһанды мәселеге айналып отыр. Бір қызығы жүктілікті жасанды түрде үзу бірқатар ислам дінін ұстанушы халықтарда, оның ішінде қазақ халқында ХХ – ға сырдың бірінші жартысына дейін мәселе ретінде туындамаған. Жалпы мақаланың мақсаты жүктілікті жасанды түрде үзудің алдын алу жолында исламда бар уағыздарды талдау, сондай – ақ оларды тиімді қолдану жолдарын жаңғырту зерттеудің міндеті болып отыр.

Исламда діни-этикалық тәрбие отбасынан басталады. Отбасында ұл мен қызға берілетін мұсылмандық тәрбие, олардың

уақытымен үй-ле нулерін қатал қадағалауға негізделген. Құран Кәрімде «Нәбә» сүресінде: «Сендерді жұп-жұп етіп жараттық» деп жазылған. Мазмұнын да: «Жердің тепе-теңдігін сақтап әрі оны қимылдатпау үшін тауларды қазық еткені. Және барлық мақлұқаттар мен өсімдіктерді аталық және аналық етіп жұбымен жаратуы» жер бетіндегі адамзаттың, міндетті түрде жұп-жұп болып өмір сүруі тепе-теңдік кепілі деп түсіндірілген. Мұхаммед Пайғамбар: «Құл үйленген кезде діннің жартысын кәміл орындаған болады. Ал, енді қалған жартысы бойынша (немқұрайлы болудан) Алладан қорықсын», – деп үйленудің діннен екендігін айтқан. Сондай-ақ «Айшадан жеткен риуаятта Алланың Елшісі: «Неке – менің сүннетім. Кімде-кім менің сүннетіме амал етпесе, ол менен емес. Сондықтан да үйленіңдер, мен Қиямет күні басқа үмбеттерге сендердің көптіктеріңмен мақтанайын» деп, ер мен әйелдің үйленуін нақ-ты лаған. Хадис мазмұнындағы басты уағыз бар-ша мұсылманды үйленуге үгіттеу. Бұл уағыз көп шілікпен орындалған жағдайда, көптеген ке лең сіз мәселелерді болдырмаудың алдын ала-ды. Соның қатарында жүктілікті жасанды түрде үзу дің алдын алу уақытымен үйленуге тікелей қатысты. Уақытымен отбасын құрған жастар, оның ішінде қыздар келеңсіз жағдайларға тап бол майды. Уақытымен үйленген ер бала шама-сын ша бос жүріске салынбайды. Ислам діні үгіт теп отырған уақытымен үйлену уағызы, әсіресе бүгінгі таңда орындалмай жүрген ағым дар-дың бірі, ал үйлену жүктілікті жасанды түр де үзуді болдырмаудың және алдын алудың бас-ты профилактикасы. Пайғамбар келесі бір ха-ди сінде: «Ей, жастар тобы! Іштеріңнен кімнің күші жететін болса үйленсін. Өйткені үйлену ар қылы ол көзін харамдарға қараудан сақтайды әрі мүшесін қорғайды. Ал, егер кімнің күші жетпей жатса ауыз бекітсін. Өйткені ораза оның қал қаны» деп, үйленудің қоғамда атқаратын этикалық қызметін, әйел қауы-мы алдындағы мәдениетін, адамдар арасын да келеңсіз жағдайды болдырмау тәртібі деп белгілеген. Хадистің жазылған уақытын ескере тін бол сак, уағыз осы күнге дейін маңызын жоймаған. Шарифат бойынша отбасында ата-ананың ба-лалары алдындағы басты парызы балиғат жасы-на толған ұл мен қызды, міндетті түрде некеге тұрғызып, шаңырақ көтерту. Яғни үйлендіру, отбасын құрғызып, балалы-шағалы болуын қадағалау. Мұн-

дағы діннің жаһанды мақсаты қоғамда балиғат жасынан асқан некеге тұрмаған ер мен әйел болмау керек, некеге тұрмау ислам бойынша, қай жағынан алып қарасада дұрыс ағым емес. Ислам бойынша ержеткен бала-сын әрбір ата-ана үйлендіруге міндетті. Ержеткен ұл, қызды уақытымен үйлендірмесе, онда шаһауаты себепті істелген күнәға тек ұл-қызы емес, ата-аналары да жауапты. Шариғат бойынша, маңызды шарт некеге отырушылардың міндетті түрде кәмелетке толған (жоғарыда айтқан балиғат жасына толуы), ақыл-есі бүтін, жақын туыс болмауы тиіс. Пайғамбар: «Біздің жол отандасу. Кімде-кім мұннан қашқақтаса – біздерден емес» – деген. Балиғат жасы – шариғат бойынша ұл бала-ларда он екі, қыз балаларда тоғыз жасқа толғаннан басталады. Яғни еркектік және әйелдік белгілері көрінгеннен бастап, ұлдар ержеткен, қыз дар бойжеткен болып есептеледі. Егер көрсе тілген жастарында физиологиялық тұрғыдан ересектік белгілер көрінбесе, ұл да, қыз да он бес жасында балиғатқа толған. Бұл жайында фикһ кітаптарында: екі имам: егер аталған белгілері көрінбесе, екеуі де (ұл да, қыз да) он бес жасында балиғат жа сына толады, делінген. Яғни ислам дінінің үкімі осы. Сонымен балиғат жасының ең төменгі көрсеткіші ұлдар үшін – он екі жас, ал қыздар үшін – тоғыз жас. Балиғат жасына толудың негізгі себебі дене-ден мәнидің шығуы. Бұл жөнінде Нұр сүресінің 59 – аятында: «Өз қатарларындағы балаларың балиғат жасына толғанда үлкендер рұқсат сұрағандай (әсіресе жатын бөлмеге) рұқсат сұра-сын» делінген. Аятта «сендердің балаларың балиғатқа жеткен кез де» – деп айтылады. «Балиғатқа жеткен» деген сөз аятта «хулум» деп берілген. «Хулум» сөзі ұйық-тап жатқан кезде енуыздың (шәует, ұрық) шығуы деген мағынада. Ұл мен қыз, екеуінің де балиғатқа толу жасы әдетте он бес жастан аспайды. Ер жетіп немесе бой жетіп, ұл мен қыз «біз балиғат жасына толдық» десе, олардың сөздері қабылданады. Оларға балиғат жасына толған адамдардың үкімі жүреді. Сонымен қатар «рұқсат сұрасын» деп отырған мағына, әрбір балиғат жасына толған бала, қай уақытта болмасын, мейлі таңертең, түсте, кешкісін жатын бөлмеге, міндетті түрде рұқсат сұрап кіру керек, ол жөнінде, әрі қарай: «Жатын бөлмеге үш уақыттан басқа (шешінетін уақыттар, жалаңаштанатын) рұқсатсыз кіруге, тек балиғат жасына толмаған балаларға болады»

делінген. Мұндағы мағына, жыныстық жасқа толған жас-өспірімдерді тал жасынан бастап, кішігірім этикеттерді орындау арқылы тиым қойылатын әрекеттерге бармауының алдын алу. Жатын бөлмеге рұқсатпен кіруді қадағалаудағы мақсат, жыныс қатынасы орындалатын жерден бастап, оған қатысты барлық әрекеттердің дінмен қатал қадағаланатынын, әрбір балиғат жасына толған баланың бойына уағыздар арқылы сіңіру. Сондай-ақ, дін балиғат жасына толған ұл мен қыздың, дер кезінде некелеспей, уақытты ұзартып, үйленуді шегерте беруіне бірден-бір қарсы, яғни үйлену уақыты созыла бермеу керек. Үйлену бойынша келесі уағызда «Сендерге оған тұрақтауларың үшін өз жыныстарыңнан жұбайлар жаратып, араларыңа сүйіспеншілік, мейірімділік пайда қылғандығы да оның белгілерінен. Сөз жоқ, осыларды ойлаған елге белгілер бар»; сондай-ақ, «Іштеріндегі бойдақтарды (ер жеткен ұл, қыздарды, тұл ер, әйелдерді) қолдарыңдағы құл, күңдердің дұрыстарын үйлендіріңдер. Егер олар кедей болса, Алла өз кеңшілігімен оларды байытады. Алла аса кеңшілік иесі, толық білуші» деп, үйлену әрбір адамға қатысты екені нақты жеткізілген. Сонымен, ислам үйленуге қатысты өз үкімін нақты жеткізген. Сүре аяттары мазмұнын да қоғамда барлық пенде үйлену керек деген мағына жатыр. Үйлену – шарифат бойынша адам болмысын толықтыратын, жетілдіретін байланыс. Шарифат христиан дініндегі тәркідүниелік (монахтық) дәстүрімен келіспейді. Өйткені мұндай әдеттер адамның әу баста жаратылған болмысына қарсы, адами қажеттіліктерді, мүдделерді жоққа шығару, жаратылыс сипатқа қарсы шығу. Бұған дәлел: «... тәркідүниелікті олар өз дері тауып алды, біз оларға Алланың разылығын іздеуді ғана міндеттеп, ал оны (тәркідүниелікті) міндеттемеген едік. Алайда олар оны (аталған міндетті) дұрыс сақтай алмады. Олардан иман келтіргендерінің сыйын бердік, алайда олардың көбі – пасықтар». Пайғамбар хадистері де осы ұстанымды нақтылай түседі. Байһақидың Сағид ибн Әбу Уаққастан жеткізген хадисінде былай делінген: «Алла бізге тәркідүниеліктің орнына таза ха-нифиелікті (яғни, өңі бұзылмаған саф таза діни дәстүрді) берді». Табарани мен Байһақилердің таратқан бір риуаяттағы Пайғамбар: «Кімде-кім үйленерге жағдайы жеткілікті бай бола тұрып үйленбесе ол менен емес» – деген. Сон-

дай-ақ, «Ал, мен бұдан былай әйелдерге еш жақындамаймын әрі ешқашан да үйленбеймін» – деген адамға, сол кезде Пайғамбар келіп: «Әлгі сөздерді айтқан сендер ме? Ал, мен болсам, уаллаһи, Алладан сендерден артық қорқамын, сендерден артық тақуалық қыламын. Алай-да ораза тұтамын – ауымды ашамын, намаз оқимын, ұйықтаймын және әйелдеріммен де қосыламын. Кімде-кім менің осы сүннетімнен бас тартса, ол менен емес» деп шешімін нақты білдірген. Үйленуге қатысты аяттардағы өсиетті орындау «неке» деп аталады. Үйлену мақсатында ер адам некеге тұру үшін, алдымен бірнеше талаптарды орындауы парыз, алдымен төмендегі деректегі мәліметке сәйкес: «Әһлу сүннет имамдары Ха-нафи мазхабының ғұламасы, Әбу Ханифаның шәкірттері Имам Мухаммад, Имам Малик және Имам Шафиғидың пікірлері бойынша неке қиылу үшін қыздың әкесінің рұқсаты керек», қыздың қамқоршысының рұқсатысыз қиылған неке – мауқуф. Яғни, ата – анасы құптамайынша ерлі-зайыпты атана алмайды. Имам Мұхаммад «... қыздың қамқоршысы оның рұқсатынсыз неке қиылғандығын білсе, некені бұза алады, құптай да алады деген. Жасырын қиылған неке әлсіз, жауапкершілігі төмен болады»; Пайғамбар: «Шариғатқа қайшы үйлену мен шариғатқа сай үйленудің ара жігін айыратын нәрсе дабыл қағып, жария ету» деген. Пайғамбар хадисін үлгі тұтқан қазақ халқы ата-ананың батасын алып, дастарқан жайып дәм беріп, беташар жасап үйленгендігін той арқылы жариялаған. Үйленуді неке арқылы іске асыру үшін, орындау керек басты парыз оны жария ету. Яғни, ер мен әйелдің некеге тұрғанын барша қауым білу керек. Мұндағы мән неке ішінде орындалатын: жыныстық қатынас, кейін сәби дүниеге әкелу және т.б. шаралар жасырынсыз, діни тәртіпке сай жүру керек. Жыныстық қатынас тек қана неке ішінде орындалу керек. Бұл діни талап шектеулік болып көрінгенмен, адамдардың хайуандардан бөлек тіршілік екенінің, қоғамның дұрыс жолмен өрбуінің кепілі. Ислам бойынша адамның жыныстық қатынасқа түсу тәртібі, сезімін қадағалау қажеттілігі түсіндірілген. Адам құштарлық сезімін қанағаттандыруда дін қоятын шектеуліктер мен талаптарды ұстану керек. Құштарлық сезім адамға берілген сана-мен қадағалану керек. Талапты мұсылманның қадағалау қадағаламауына дін кепілдік бермейді; егер адам нәпсіге бой алдыратын болса

хайуанға айналады, өзіне тұлға ретінде, жанұясына, жалпы қоғамға кір келтіреді; бірақ, құштарлық сезімді қадағалау тәркідүниелік өмір сүру салтына ұласпауы керек. Бұл Алланың адамға берген табиғи сезімдеріне, оның ішінде жер бетінде ұрпақ жалғастыру қасиетіне қарсы. Адамның табиғи сезімдеріне қандайда бір шектеуліктер жоқ. Дегенмен орын алуы мүмкін дұрыс емес әрекеттерге тиым қойылған. Мұндай шектеуліктер, исламға дейінгі діндермен, яғни: азғындыққа, зинақорлық және жезөкшелікке тиым қойылған. Бірақ неке мен үйленуге рұқсат бар. Ислам некені қолдап, сол дұрыс жолды таңдаған, бірақ ер мен әйелдің тәркідүниелікке көшіп, барлық әлемнен оқшаулануына қарсы, себебі мұндай жағдайдағы адамдар табиғи қажеттіліктерін орындай алмай, жер бетінде адам қалмаған болар еді. Адамға табиғатпен берілген жыныстық сезім тек қана неке ішінде қанағаттандырылуы керек. Адамға берілген бұл сезімді неке ішінде өтеу, жоғары да айтып кеткендей исламға дейінгі діндерде қарастырылған. Ер мен әйел аралық жыныстық қатынасты христиан діні шеңберінде қарастыратын болсақ: «Библия отпределяет сексуальные отношения как дар Бога человеку. Дар, который человек может осуществлять для взаимной радости в рамках брака». Яғни, жыныстық қатынас неке ішіне орында-луы керек; «Только тогда, когда наше общения с Богом ничем не омрачено, а сердце преисполнено им самим, мы можем поставить сексуальные отношения на то место на шкале жизненных ценностей, которое полагается им согласно Библии. Утешайся Господом, и Он исполнит желания сердце твоего». Дін адам-зат алдында, бірінші орынға діни міндеттерді, кейін, оны орындаған жағдайда пенденің «жер қажеттіліктерін» орындайтынын меңзеп отыр. Әрі қарай, «Интимные отношения – не только производства, потомства, но и нормальное следствие счастливого духовного и сердечного общения, выражение гармоничного уединения в духе, в душе и теле при взаимном уважении друг к другу»; ер мен әйел аралық жақын қарым-қатынастың (төсек қатынасы) ұрпақ жалғастығындағы маңыздылығымен қатар, адам дені, тәні және жаны аралық байланыстың дұрыс өрбуінің кепілі екені баяндалып отыр. Қазіргі психология, медицина салалары тұрғысынан айтқанда адамзат өміріндегі ер мен әйел аралық төсек қатынасы қажеттілігінің

адам дені үшін маңыздылығы, түбегейлі түрде түсіндіріліп, бірақ бұл қатынастың, неке ішінде орындалуын талап етіп қояды. Аталмыш уағыз-тәрбие інжіл кітабы желісімен: «Почему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть» деп, ер мен әйел үйленгеннен кейін «айырылмас тұтасқа» айналатыны баяндалған. Ұқсас мәлімет ислам дінінде, Бақара сүресінде «... сендер (ер мен әйел) бір – бірлеріңнің киетін киімісіңдер ...» деп берілген. Діндерде бар ұқсастықтарға келетін болсақ, христиандар: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по соглашению, на время для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» деп уағыздаса, исламда да ерлі зайыптылардың жыныстық қатынасқа түспейтін шақтарының бірі – отыз күн ораза ұстау уақыты. Сайып келенде, өзге діндерде де, неке құрудың мақсаты – адамзат өмірің дұрыс өрбуімен сабақтасады. Некесіз қатынас, Інжіл бойынша: «Бог определил брак как рамки, в которых могут осуществляться сексуальные отношения. Всякое использование сексуальных отношений вне брака Библия называет прилюбо-деянием, блудом, развратом, нечистой» исламда бұл әрекет – зинақорлық деп ата-лады. Христиан дінінде некеге дейін ер балаларға келесі талаптар қойылады: «Если исходит из того, что, как правило ответственность за семью молодой человек в состоянии нести только с 19 – 25 летнего возраста, то это означает, что молодой христианин, серьезно решивший следовать Христу, 6 – 12 лет до вступления брака должен жить в сексуальном воздержании». Осы сын уақытында әрбір христиан діні өкілі өзінің болашағына дұрыс жол салады. Осы жылдарда құдай көмегі арқылы нәпсі қызығушылықтарын жеңіп тұлға ретінде қалыптасады немесе тө-зімділік танытпай құлайды, жеңген адам әрі қарай құдай назарындағы дұрыс адамға айнала-ды. Жастық шағында жан-жақтан қызықтырған нәпсі қызығушылықтарына мойынсұнбай, кер-сін ше одан сайын құдайға жақындай түседі. Не месе нәпсі қызығының тәлкегіне айналады. Әрине, дәл осы жылдар аралығында жас христианды жолдан тайдырмақшы болып түртіуші күштердің әрекеттері сезіледі. Сондай-ақ, жас ер жігіт пен қыз аралық достық қарым-қатынасы Інжіл заманында мәселе ретінде көтерілмеген. Себебі ер балалар мен қыз балалар қатал

түрде екі бөлек тәрбиеленген. Мұндағы мағына жігіт пен қыз аралық құштарлық сезімнің алдын алу, себебі оның некеден бұрын басталуы жақсылыққа апармайтыны белгілі. Құштарлық сезімнің уақытынан бұрын басталуына дін қарсы. Ал неке жөнінде: «В Кор. 1 ясно сказано, что брак – дело хорошее и верное. Для безбрачия существует лишь одна причина. «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу» .Мұнда үйленбеген жігіт уақытын тек қана құдай жолына берсе, үйленген жігіт – отбасына бөледі. Үйленбеді жауапкершіліктен қашу, өзіне көп уақыт бөлу деп түсінуге болмайды, толықтай құдай жолына мойынсұну деп түсіну керек.

Жүктілікті жасанды түрде үзу жаһанды мәселелер қатарынан қалыс қалып, жекелеген ин-тузиаст зерттеушілердің еңбектерімен шектелуі дұрыс емес. Кейбір мұсылман мем лекеттерінде мәселеге тым еркінсіп қарау жалпы, халықтың, оның ішінде өскелең ұрпақтың тек қана діни, рухани таза жолмен емес, сонымен қатар меди-циналық, психологиялық, биоэтикалық тұрғы-дан дұрыс дамымауына жол беріп отыр. Жағдай болашақ ұрпақтың дені мен тәні мәселесіне, ал дені мен тәні әліреген жағдайда ұлттың мен-талдық психологиясының кереғар жаққа ауыт-қуына жол беріп отыр, бұл бүгінгі заман ағымы. Жүктілікті жасанды түрде үзудің алдын алу жолында эффективті әдістерді қолдану адам затының уақытынан бұрын жойылып кетпеуінің кепілі.

Шариғат жүктілікті жасанды түрде үзуге түбегейлі тиым салады. Қасиетті Құран Кәрім аяттарында, Пайғамбар хадистерінде жүк-тілікті жасанды түрде үзудің алдын алу, оны болдырмау уағыздалып, орындау парыз есеп-теледі. Жаңашыл, зайырлы мемлекетте адамдардың діни уағыздарды орындау орындамауы өз еріктерінде. Дегенмен уағыздардың тәрбиелік мәнінің шынайылығын ескеріп, ол тәртіптерді адамдар орындаған жағдайда қоғамды жақсарту тұрғысынан атқара тын қызметін егжей-лі түсінген ғалым дінтану шы-лар, уағыздарды заман талабына сай ғылыми талдаудан өткізіп, көпшілікке анықтамалық ақпарат ретінде жетуін қадағалауы мәселе төңірегінде өзекті. Ислам дінінің әр түрлі келеңсіздіктерді болдырмау жолындағы әрекеттерін жинақтап, талдап, қажет жағдайда жаңғырту дұрыс. Мысалы, уақытымен не-келесу бойынша уағыздарды ғылыми тұр ғы-

дан талдап, тыңдашыға жеткізу, оның болашағының дұрыс жолда өрбуін қамтамасыз етеді. Осы сияқты шаралардың жаһандық тұрғыда қолға алынуы қоғамның дұрыс жолда қалыптасуына кепіл. Бұл үдеріс мемлекетте этикалық мәселелердің туындамауына, жүктілікті жасанды түрде үзу сияқты шешімі күрделі жағдайдың алдын алу.

Әдебиеттер

1. Алмаханов А. (2017) Әйеліме айтпай екінші әйел алсам бола ма? [Электронный ресурс] <https://www.muftyat.kz/kk/articles/islam-and-society/2017-09-12/18987-jelme-ajtraj-ekns>
2. Аль-Кайим (2020) Ат-тибб Ан-Набави (Пайғамбар медицинасы) Интимные отношения между супругами. [Электронный ресурс] URL:<http://islam.plus/ru/fatwa/sema/intimnye-voprosy/intimnye-otnosenia-mezdu-suprugami>
3. Аль-Кардауи Юсеф (1994) Ислам: дозволенное и запретное / Пер. с арабс. З. Арухова, Р. Гаджиева. – Алматы: Өнер. – 144.
4. Боранбаев А.К. (2011) Репродуктивный потенциал женщин, перенесших различные виды медицинского абортa // Ав-тореферат диссертации ... кандидат медицинских наук. – Казань: «ООО «Вестфапика». – 24.
5. Бухари С. (2021) Балалар балиғатқа неше жасында толады? [Электронный ресурс] URL:<https://asyldin.kz/article/view/id/14227.html>
6. Бюне В. (1993) Может ли любовь быть грехом? [Электронный ресурс] // Мемориал [сайт] URL:<http://www.blagovestnik.org/books/00067.htm>
7. Жүсіпов Е. (2021) Пайғамбарымыздың үйленуге қатысты өсиеттері. [Электронный ресурс] <https://www.muftyat.kz/kk/video/kyska-uagyzdar/2021-07-02/36851-paigambarymyzydyn-uilen>
8. Крачковский И. Сура Ар Рум аят 21 [Электронный ресурс] <https://namaz.today/al-quran/surah-30/ayah-21>
9. Крачковский И. Сура Ан Нур аят 32 [Электронный ресурс] <https://namaz.today/al-quran/surah-24/ayah-32>
10. Крачковский И. Сура Аль Хадид аят 27 [Электронный ресурс] <https://namaz.today/al-quran/surah-57/ayah-27>
11. Кулиев Э. (2020) Сура Ан – Нур / Тасфир: Толкование Курана. [Электронный ресурс] // Tafsir.ru [сайт] URL: <http://tafsir.ru/tafsir/saadi/suran-nur/>

*Тілеуқабылова Ж.С., оқытушы, Ерсаймова А.С., магистр,
Ақтөбе көлік, коммуникация және жаңа технологиялар колледжі,
Ақтөбе қ., Қазақстан*

ӘЛ ФАРАБИ МҰРАСЫНЫҢ ІЗГІЛІК ШУАҒЫ

Аты бүкіл әлемге мәшһүр ұлы ғұлама, данышпан, энциклопедист Әбу Насыр Әл-Фараби бабамыз әлемнің екінші ұстазы атанған ғалым. Әлем оны «Әбу-Насыр әл-Фараби» деп таниды. Ол 870-950 жылдары Сырдария бойындағы Отырар қаласында туып-өскен. Шын есімі Мұхаммед Ибн Ұзлағ Тархани. Отырар қаласы сол кездері Фараб деп аталғандықтан, ғұлама ғалым өзінің Әбу Насыр Мұхаммед Ибн Мұхаммед Ұзлағ Ибн Тархан есімін туған жеріне байланыстырып, Әл Фараби деп атаған. Яғни, Фарабидің әкесінің есімі Ұзлағ, арғы атасы Тархан болған. Әл Фараби 870 жылы Жібек жолының маңызды орталықтарының бірі болған Отырар қаласының маңында дүниеге келген.

Ұлы ойшылдың балалық және жастық шағына қатысты деректер жоқ. Дегенмен, 870 жылы Арыс өзенінің Сырдарияға құятын сағасындағы Фараб қаласында (қазіргі Түркістан облысындағы Отырар қаласының маңайында болған ортағасырлық қала) дүниеге келгені белгілі. Отырарды арабтар «Барба-Фараб» (мағынасы – «қазыналы қала», «бай қала», «көркем қала») деп атаған. Сол себепті ол Әбу Насыр әл-Фараби, яғни, «Фарабтан шыққан Әбу Насыр» атанып кеткен. Ал «Әбу Насыр» деген атауға қатысты бірнеше жорамал бар. Ғалымдардың пайымдауынша, Әбу Насыр «Насырдың әкесі» дегенді білдіреді, яғни әл-Фарабидің Насыр деген ұлы болған. Тағы бір жорамалға сәйкес, бұл – арабтардың ерекше құрмет белгісі. Шығыста ұстазды немесе қадірлі адамды өз атымен атамайтын дәстүр болды. Сол себепті халық ойшылды «Әбу Насыр», қазақшаға аударғанда «жәрдемші» деп қадірлеген.

Әбу Насыр бала күнінен ғылымға үйір болып өсті. Оның бақытына қарай сол заманда Отырар жақта аса бай кітапхана болған. Әл-Фараби парсы, грек тілдерін үйренді, осы тілде ғылыми трактаттар оқыды.

Ұлы ойшыл бастапқы білімін Фараб пен Бұқарада алды. Одан кейін Бағдатқа аттанды. Негізгі масқаты – білімді жетілдіру.

Бағдат шаһарында логика, математика ғылымдарын терең зерттеп, араб тілін меңгеріп алды. Дүниенің өткінші қызықтарынан, ойын-сауықтан алыс жүрді. Тұрмысына жетерлік аз дүниеге қанағат етіп, уақытының барлығын ғылым жолына арнады.

Білімге деген құштарлығының арқасында әл-Фараби сол уақыттағы ғылым мен білімнің ордасы саналған Дамаск, Халеб, Каир, Шаш, Самарқан, Мерв, Нишапур, Рей, Хамадан қалаларында болып, білімін үнемі жетілдіріп жүрді. Сол жерде Шығыстың ең көрнекті ғалымдарымен танысады. Олардан тәлім-тәрбие алады.

Ол бала кезінен сол дәуірдегі өркениет пен мәдениеттің ірі орталықтары саналған Бұхара, Самарқан, Мерф, Бағдат, Харран, Рей, Каир, Алеппа, Шап қалаларында болып, үнемі білімін жетілдіріп тұрды. Жасөспірім шағында елге келген керуенмен ілесіп, Бағдатқа барады. Әл-Фараби сауатын түркі тілінде ашып, өзін ақын-күйші, әнші ретінде танытқан. Ғұламаның өлеңдерінен үзінділер де сақталған және күйшілігі туралы деректер де кездеседі. Әл Фараби өмір сүрген заманда бүкіл Орта Азия мен Түркістан Араб халифатының ықпалында болғандықтан, халық қарым-қатынас жасау үшін араб, парсы, түркі тілдерін қатар қолданған. Солар секілді Фараби де бірнеше тілдерді жетік меңгерген.

Ғылым, білім іздеп, жер жерді аралаған ойшыл парсы, түрік, араб тілдерінен бөлек грек, қытай, латын, санскрит және басқа тілдерді үйренеді. Сол заманда дамыған барлық ғылым салалары мен өнер түрлерін жан–жақты, жетік меңгеріп, оның дамуына өз үлесін қосады. Осылайша, кейінгі ұрпаққа шоқтығы биік, мол, мәдени асыл мұра қалдырды.

Оның заманы Жібек жолы бойындағы қалалардың, оның ішінде Отырардың экономикасы мен мәдениетінің дамыған кезіне тұспа-тұс келді. Әл Фараби Парсы, Ирак, Араб елдеріне жиһангездік сапарлар жасап, тез есейді. Барған жерінде көптеген ғұламалар мен ойшыл-ақындармен, қайраткерлермен танысады. Тарихи деректерде Әл Фараби 70-ке жуық тіл меңгерген деп көрсетіледі.

Әл Фарабидің ғылыми қызметі ортағасырлық араб-мұсылман өркениетінің гүлдену дәуіріне, яғни біздің дәуіріміздегі 10-ғасырдағы мұсылман ренессансына сәйкес келеді. Қазіргі уақытта Әл Фараби ойларының өзектілігі мен маңыздылығы қайтадан арта

түсуде. Оның көзқарасында саясат, дін және бақыттың өзара тең қатынасы көрсетілген. Бүгінде әлем ислам және батыс өркениетінің текетіресу қаупі алдында тұрғанда, ислам мәдениетімен астасатын экстремистік және лаңкестік белең алып, үдеп келе жатқан кезде, ұлы философтың мұрасы адамзаттың күллі көзқарасын шешуге көмек бере алады.

Өздігінен білім алып, көп ізденген ойшылдың бүгінгі күнге дейін «Логика», «Метофизика», «Этика», «Саяси және әлеуметтік философия», музыка мен медицинаға арналған жүзден астам трактаттары сақталған. Ол ең алғаш болып музыканы математикалық негізде жүйелеп, оны ғылымның бір бағыты ретінде көрсеткен данышпан. Шығармаларында көне грек оқымыстыларының, әсіресе Аристотельдің еңбектеріне талдау жасады.

Білім-ғылымды үйретумен қатар тәрбиелік мән зор шығармалар жазды. Әл-Фараби сезім мен ойлау, тәрбие мен іс-әрекет жүйесін жетілдіру мәселесіне қайта айналып соғып отырған. Білімсіз адамгершілік молаймайды, білімсіз адам өзінің абзал қасиеттерін тани алмайды. Ұлы ойшыл ғылым мен тәрбие ұштасса ғана рухани сауаттылыққа жол ашылады, мінез-құлқын түзей алмаған адамның ақиқат ғылымға қолы жетпейді деп ескертеді және «Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие беру керек, тәрбиесіз берілген білім -адамзаттың қас жауы» деп баға берді және тәрбиеге аса қатты көңіл бөлу керектігін түсіндірді.

Ғалым дене тәрбиесі мен адамгершілік тәрбиесінің ұқсастығына, оның бір-біріне тигізетін әсеріне ерекше мән берді.

Ғұламаның ғылыми философиялық еңбектерін байыптап, қайта қарау барысында оның педагогика тарихындағы ұлы тұлғалардың бірі болғандығын көреміз. Ол Шығыс еліндегі тұңғыш сындарлы педагогикалық жүйе жасаған ағартушы. Әбу Насыр Әл-Фараби өзінің «Риторика», «Поэзия өнері», «Бақытқа жол сілтеу туралы» трактаттарында этикалық–эстетикалық мәселелерге көңіл бөліп, білім дәрежелерін саралап, солардың негізін дәлелдеп берді.

Ол музыка туралы жазған кітабында музыка өнерін әдемілеп жіктеп береді. Ал «Логика» және «Диалектика» атты шығармасында әлемнің ішкі байланысын, дамуы қандай екенін түсіндіріп, әлемге паш етеді.

Әл-Фараби дүниенің мәңгілігін мойындап, танымның болмысқа тәуелділігін растап, ақыл-парасат туралы ілімді саралады. Ол «Ғылымдар тізбегі», «Бесінші трактат», «Медицина каноны», «Қайырымды қала», «Адам ағзасындағы мүшелер», «Жануарлар ағзасындағы мүшелердің құрылысы мен қызметі», «Жануарлар ағзалары», «Темперамент туралы», «Риторика», «Поэзия өнері туралы», «Бақытқа жол сілтеу», «Вакуум туралы», «Теориялық арифметикаға қысқаша кіріспе», «Болжамдағы геометрияға кіріспе», «Астрологиялық болжамдарда не дұрыс, не теріс», «Ғылымдардың шығуы», «Евклидтің бірінші және бесінші кітаптарының кіріспелеріндегі қиын жерлерге түсініктеме», «Фусул ал-мадани», «Философияны үйрену үшін қажетті шарттар жайлы трактат» секілді ғылымның барлық саласына арнап еңбектер жазып, көп мұралар қалдырған кемеңгер философ.

Сондықтан да әлем деңгейінде аталып өткен мерекелік іс-шаралардың бірі-есімі дүние жүзіне мәлім, ғылыми және мәдени мұралары ғасырлар бойы ардақталып, ұрпақтан-ұрпаққа өтіп келе жатқан, мезгілдің қатыгез сынынан мүдірмей өткен, тарих перзенттерінің бірі және бірегейі – Әбу Насыр Әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойы. Қазақ даласынан шыққан ғұламалар жайлы еліміздің Тұңғыш Президенті Н. Ә. Назарбаев «Ұлы даланың жеті қыры» атты мақаласында тарихи сананы жаңғырту үшін, ең әуелі, ұлт қаһармандарын үлгі тұтуға, олардың өнегелі өмірі мен артына қалдырған құнды еңбектерін өскелең ұрпаққа кеңінен насихаттауды тапсырған еді. Қазіргі дүниені дұрыс танып, білу үшін, жақсы өмірлік жол тандауда қателеспес үшін және жаңа мыңжылдықта білімді, тәрбиені адамгершілік пен ізгілікті дамыту үшін біз әр уақытта, әр дәуірде өзімізге дейінгі ұтымды идеялар мен қағидаларға сүйенгеніміз жөн. Оларды данышпан-ойшылдардың еңбектерінен ғана кездестіруге болады. Сондай құнды мұралардың иесі, киелі Отырар жерінен шыққан, ғұлама ғалым – әл-Фараби. Ол өзі өмір сүрген орта ғасырлардың өзінде адамзат ілімінің молайып, ақыл-парасаттың толысуын, оқу-ағартудың қажеттілігін айтып, білім алудың маңызын атап айтты. әл-Фараби педагогика, психология, эстетика мәселелерін де терең зерттеп, мәдениет пен ғылымға, білім беру саласына жемісті үлес қосқан. Сондай-ақ, ол парасаттылық пен ағартушылықты, білім-

паздық пен ізденімпаздықты жақтаған үлкен гуманист. Ол бірнеше ғылым салаларын қамтитын 150-ге тарта трактаттар жазған.

«Тәрбие – тал бесіктен» деген халық даналығының астарынан бір ғана мәселені, яғни, бала тәрбиесінің өте күрделі үдеріс екендігін айқын аңғаруға болады. Тәрбиені қажет ету мәселесінің адамзат қоғамымен бірге жасап келе жатқаны да талас тудырмайды. Өйткені, жас ұрпақ ғасырлар бойында қалыптасып, жүйеленген тәлім-тәрбиені, баба салтын санасына біртіндеп сіңіріп, оны дағдыға айналдырып отырады. Тәрбие мәселесі әрбір кезеңде озық ойлы ойшылдар мен тәлімгерлердің еңбектері мен пайымдық ой-пікірлерінен де көрініс тауып отырған. Солардың ішінде, өз заманында «Әлемнің екінші ұстазы» атанған Әбу Насыр әл-Фараби де тәрбиеге ерекше мән береді. «Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие берілуі керек, тәрбиесіз берілген білім адамзаттың – қас жауы» деген әл-Фарабидің атақты қағидасына сүйене отыра, алдымен, ұлы ойшылдың тәрбие жөніндегі ілімдеріне тоқталуды жөн көрдім. әл-Фараби шығармашылығында көрнекті орын алатын мәселенің бірі – тәрбие. Тіпті, оқып-білім алу, ғалым адам болу мәселесін тәрбиемен тығыз байланыстырады. Ол «Бақытқа жету жайында» атты еңбегінде тәрбиеге анықтама бере келіп: «Тәрбиелеу дегеніміз – халықтардың бойына білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнерлерді дарыту әдісі деген сөз... осы қасиеттер және бұлармен байланысты әрекеттер адамдардың жан-дүниесін баурап алатындай және адамдарды осыған жан-тәнімен құштар ететіндей болуы көзделеді», — деп жазды.

Адамдарды, әсіресе, жастарды тәрбиелеуде ғалым бірінші орынға шынайы бақытқа жетуге кепіл болатын мінез-құлдық тәрбиесін қояды. Кең мағынада алып қарасақ ғұлама бұл тәрбие ауқымына еңбек, эстетика, дене, гуманистік, патриоттық тәрбие түрлерін қоса қараған секілді. «Азаматтарды бақытқа жетелеудің жолы» атты еңбекте: «Қала әкімі мен мұғалім бірдей дәрежеде тәрбиеші болып табылады. Мұғалім бала тәрбиелесе, әкім қала тұрғындарын тәрбиелейді»,– деп ой түйеді. Оның пікірінше: «Оқып-білім алу арқылы дүниені танып білуге, оның әсемдігі мен толыққандылығын байқауға болады. Әрі оқып-білу үшін, әртүрлі кәсіпті меңгеру үшін, адамгершілік қасиетті қалыптастыру үшін, талмай еңбек етіп, ерік-жігерді дамыту қажет, әрі оған

тәрбиелеу және өзін-өзі тәрбиелеу арқасында жетуге болады». Ғалым тәрбиелеу әдістерін «Қатты әдіс» пен «Жұмсақ әдіс» деп екіге бөліп қарастырады. Ол оқыту мен тәрбиелеудің мақсаттарын жеке-жеке анықтап кеткен. Қазіргі тәрбие үрдісі тұрғысынан қарағанда «қатты әдіс» деп отырғаны – «жазалау», ал «жұмсақ әдіс» деп отырғаны – «мадақтау». Демек, Фараби педагогикалық ықпал ету әдістерін алғаш ұсынған, оның тиімділігін дәлелдеп кеткен ғалым десек, қателеспейміз. Әбу Насыр әл-Фараби тәрбиеге көнбейтін, жөндеуге, түзетуге болмайтын адам болмайтынын, тек үйретуден, баулудан жалықпау керектігін айтады. Ғалымның бұл ойын Абайша айтсақ, «Ұстаздық еткен жалықпас, үйретуден балаға».

Фараби «Бақытқа жету жолы» атты трактатында жастарды батырлық, жомарттық, қайырымдылық, қанағаттылық, шешендік, доспейілділік секілді қасиеттерді ұрпақ бойына сіңіру үшін қалай тәрбиелеу қажеттігі жайлы нақты баяндап, өзінің педагогикалық жүйесінің белгілі құрамды бөлігі ретінде бала тәрбиесі мен оқыту мәселесін қатар алып қарастырады. Ол баланың жеке және жас ерекшелігіне мән беріп, балаға қамқорлықпен қарап, қарым-қатынас жасауға баса көңіл бөледі. Ежелгі грек ойшылдарына сілтеме жасай отырып ғұлама балаларды белсенді түрде оқытуды 7-8 жасынан бастауды нұсқайды. Ол оқыту, білім беру мәселелеріне үлкен назар аударып, бұл тұрғыда көптеген түбегейлі, терең пікірлер айтқан. Ол «Философтардың қойған сауалдарына жауаптар» деп аталатын еңбегінде педагогика, оқу, оқыту мәселелеріне қатысты жайларға тоқталады. Мәселен, оқып-үйренуге «жаттап алу дұрыс па?» жоқ «түсініп алу дұрыс бола ма?» — деген сұраққа Әбу Насыр: «түсініп алған дұрыс, өйткені барлығын жаттап алу мүмкін емес, оларды белгілі бір байланыстары арқылы ойда топтастыру пайдалы»,— деп жауап береді. Бала тәрбиесі, қоғам мен халықтың балаларды оқыту жөніндегі қамқорлығы, жастарды халық өміріне байланысты біліммен қаруландыру, балаға оның жеке бас және жас ерекшеліктерін ескеріп, шын жүректен қамқорлықты қарым-қатынас жасау – барлығы әл-Фарабидің педагогикалық жүйесінің құрамды бөлігі болды. Халықтан алып пайдаланылған көптеген ережелер оның ілімінің демократиялық, гуманистік өзегін құрады және педагогикасы-

ның озық бағыт– тылығын күшейтті. Ұлы ғұлама «ұстаздың мінез-құлық нормасы қандай болуы керек?» — деген сұраққа жауап бере отырып, балаға білім беру жөнінде, оған тәлім-тәрбие беру ісінде мұғалімге мынадай шарттар қояды: «Мұғалімдік еткен адамның өлшеуі (әдісі) тым өктем (қатаң) болмасын және асыра босаңсытқан төмендікпен де болмасын. Егер тым қатты, үнемі ызғармен болса, онда оқушы мұғалімін жек көретін халге жетеді. Егер де өте босатып жіберген кішіпейілділік болса, онда оқушылар жағынан мұғалімді кем санау, ғылымына жалқау қарау қауіпі туады»,– дейді. Бұл сияқты ұстамдылыққа, іскерлікке қол жету үшін Фараби атап көрсеткендей: «ұстаз тарапынан барынша ынталылық пен табандылық қажет, өйткені бұлар, жұрт айтқандай, тамшысымен тас тесетін бейне бір су тәрізді». «Ұстаз ескерер бір жәйт – бұл шәкірттің мінез-құлқындағы жағымсыз мінезді, жағымсыз қылықты болдырмау, онда жақсы сипаттардың қалыптасуына мүмкіндік беру»,– деп атап көрсетеді Әл-Фараби. Адамның мінез-құлқын тәрбиелеуде ойшыл ұстаздардың жүріс-тұрыстарына, сөйлеген сөзіне, қимылына, жеке бас мәдениетіне баса назар аударып, оқушының сапалы білім алуына ұстаздың осындай қасиеттері үлкен роль атқаратынын айтады.

Сонымен, дүниежүзілік ғылым мен мәдениеттің алтын қорына өлшеусіз үлес қосқан ұлы ойшылдың педагогикалық мұрасы да ұшан-теңіз, мол дүние екеніне көз жеткіздік. Ұлы ғұлама өз еңбектерінің басым бөлігін ұстаздық тұрғыдан, жас ұрпақты тәрбиелеу, қоғамның гүлденуін көздеп, тәлім-тәрбиелік мақсатқа орайластыра жазған. Иә, шәкірт тәрбиелеудегі Әбу Насыр әл-Фараби айтқан ұстаз бойындағы қасиеттерді бойымызға сіңіре білсек, білім мен тәрбиені ұштастыра алсақ, онда біз өзіміздің ұстаздық ұлы қызметімізде «Қайырымды қала тұрғындарын» тәрбиелеп, қоғамымыз ізгіленетін еді.

Ғылыми еңбектерінің ең әйгілісі «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы жайлы трактат» деп аталады. Оның атақты «Музыка туралы үлкен трактат» деген шығармасы әлемнің көптеген тілдеріне аударылған. Біздің дәуірімізге жеткен теңдесіз жаңалықтарының бірі – кәдімгі нота. Ол музыкалық дыбыстарды бірінші болып қағаз бетіне түсірді. Музыкалық аспап та жасаған. Домбыраның баламасын жасады деген жорамал бар. Ал астроно-

мияда әл-Фарабидің күн сағатын жасау әдісі әлі күнге дейін қолданылады.

Әл-Фараби философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», бірінші және екінші «Аналитика», «Топикасы» және тағы басқа көптеген еңбектеріне түсініктемелер жазды. Аристотельдің әлеуметтік-қоғамдық идеяларын дамыта отырып, «Кемеңгерлік меруерті», «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы», «Мәселелердің түп мазмұны», «Ғалымдардың шығуы», «Бақытқа жету», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің накыл сөздері» сияқты көптеген сындарлы философиялық еңбектер жазған.

Фараби бұл еңбектерде дүние, қоғам, мемлекет, адамдардың қатынастары туралы заманнан озық тұрған пайымдауларын жеткізді.

Аристотельден кейінгі екінші ұстаз атанған Әбу Насыр Әл-Фарабидің қанатты сөздері көп. Онда көтерілген мәселелер әлі күнге өз маңыздылығын жойған жоқ.

Адамның тоқымашы не хатшы болып тұмайтыны тәрізді, қайырымдылық пен қайырымсыздық та жаратылыстан бойға өтпейді;

Ізгі және қажетті шаруа атқарған адамның бәсі де жоғары болуы керек;

Қандай әрекет жасап, қандай іс істер болсаңыз да – игілігін көріп, рахатына бөленуді мақсат тұтқан жөн.

Өз ісіңнің білгірі һәм шебері атану үшін жақсы жұмыс істеп, жетік білуге ұмтылу керек;

Музыканың негізгі міндеті – адамның эстетикалық қажетін өтеу;

Ұстаздық мінез-құлық нормасы мынадай болуға тиіс: ол тым қатал да болмауы керек, тым ырыққа да жығыла бермеуі керек. Өйткені аса қаталдық – шәкіртті өзіне қарсы қояды, ал тым ырыққа көне беру – қадірін кетіреді, берген білімі мен ғылымына шәкірті селқос қарайтын болады;

Ең тамаша әрекет – бақытқа қол жеткізетін еркіндік.

Тәрбиелеу дегеніміз — адамның бойына білімге негізделген этикалық құндылықтар мен өнер қуатын дарыту;

Ұлы ойшыл «Ара’у әл-Мәдинат әл-Фадила» («Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат») атты кітабында бақытты қаланың үлгісін сипаттап берген. Әл-Фараби басқаруды қайырымды және қайырымсыз деп екіге бөлді. Қайырымды, білімді, мәдениетті басқару – халықты бақытқа бастайды, олардың іс-әрекетін, ерік-жігерін осы жолға бағыттайды, әділеттілікке бет бұрады. Ол үшін басқару заң күшіне, игі тәжірибеге негізделуі тиіс. Ал қайырымсыз, надан басқаруда теріс әрекеттер мен жаман қасиеттер бой алады. Қоғамның қайырымды болуы адамды жан тыныштығы мен шын бақытқа жетелейді. Ал қайырымды қоғам ұғымын ғұлама: «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала – қайырымды қала, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам»,– деп нақты көрсетеді.

Ғұлама ғалым қала тұрғындарының осы дүниеде де, ақыретте де бақытты болуларының жолдарын іздейді. Әрбір халықтың осы бақытқа жетуіне қажетті жайттардың ғылыми негіздерін жасап шыққан. Қалалардың ізгілері мен бұзықтарын да сипаттап береді.

Бүгінде әлем бойынша бақытты мемлекеттер рейтингісі жиі жарияланып тұрады. Ал кейбір елдерде бақыт министрлігі де бар. Осылайша, барлығы қайырымды әрі бақытты қоғамды құруға күш салып жатыр. Әл-Фараби болса, оның үлгісін жазып кеткен.

Әл-Фараби «Бақытқа жету туралы кітап» еңбегінде былай жазды:

«Ғақлия көзбен қарасаң,
Дүние – ғажап, сен – есік.
Жаһлы көзбен қарасаң,
Дүние – қоқыс, сен – меншік».

Ғұлама өмірге келген әрбір адам бақытты болу үшін өмір сүреді дейді. Ал бақытқа жету жолында үш түрлі деңгейден өтеді. Олар: әрекет, жан эффектісі және ақыл парасат. Осы үш күйдің ішіндегі адамға бақытқа жетер жолда ең қажеттісі – ақыл-парасат. Адам ақылы жоғары, дүниетанымы кең болған сайын кейбір дүниелерді пайымдауға, ғылым мен өнерді ұғынуға, жақсы қылық пен жаман қылықты ажыратуға мүмкіндігі жоғары болады.

«Біз қандай іс-әрекет жасасақ та содан рахат табу, соның рахатын көру біздің мақсатымыз болады», – дейді әл-Фараби. Демек,

әрбір жасаған ісімізді махаббатпен жасасақ, ертең сол ісіміздің берекесін көреріміз де анық. Ал махаббатпен жасалған әрбір іс қашанда жанға рахат сыйлайды.

Әл-Фараби адамның басына қонған бақыттың тұрақты болуы жақсы мінез-құлыққа байланысты екенін ерекше атап өтті. Мінез бен ақыл жарасса адамгершілік ұтады. Ұлы ойшылдың айтуынша, жылт еткен жалтыраққа қызыққан тұрақсыз көңіл емес, көркем мінезбен ұштасқан ақыл-парасат иесі ғана бақыт сырын аңғара алады. Адамның өмір сүру мақсаты ең жоғары бақытқа жету болатын болса, ол адам бақыт дегеннің не екенін білуі қажет және оны өзінің мақсаты етіп қойып, соған ұмтылуы керек. Содан кейін ол бақытқа жету үшін не істеуге тиіс екенін біліп, соған әрекет жасауы керек. Бақытқа жету жолында бақытқа жетелейтін ұстаз да қажет. Бұл ұстаз, әлбетте, өзі толық жетілген, бақытқа, мақсатқа жету жолында жеңіске жеткен адам болуы керек.

«Бақыт – оқығанда, сабақ алғанда, білімді игеру, әртүрлі өнерлерді үйренгенде, оларды игеру, жұмыстарды орындау сияқты игілікті істер арқылы қол жететін мақсат», – дейді ғұлама.

Әл-Фарабидің ислам бірлігін сақтауға қосқан зор үлесі туралы деректер де сақталған. Тегі түркі баһадүр қолбасшы Мұхаммед Ихшид ибн Тұғыт Әмір ислам жолын бұзған «қармат» елін талқандап, жолда Әбу Насыр әл-Фарабимен кездеседі. Ғұлама Меккеге барар жолда қажылық жасауға мұрша бермеген қарматтардың жеңілгеніне қуанады. Ал араб халифының саид-задаларымен болған әңгімеде ислам бірлігін сақтау үшін мазһабтар арасын жақындастыру керектігін айтады. Араб, парсы және түркі нәсілдері арасындағы алауыздықтарды жоюға күш салып жүргендігін мәлімдейді.

Сол кезде саид-задалар Әбу Насыр Әл-Фарабидің қолын құрметпен қысып: «Бабалардан қалған өсиетте түркі халқы әділетшіл делінген еді. Сол сөздің ақиқаттығы мен әділеттілігіне енді көз жеткізіп отырмыз», – деген екен.

Ұлы ойшыл ежелгі Шам қаласында (Сирияның Дамаск қаласы) 950 жылы 80 жасында дүние салды.

Фараби өз тұсында да, өзінен кейінде халық арасында кеңінен белгілі болған. Фарабиді Шығыс пен Батыстың көп ғалымда-

ры өздеріне ұстаз тұтып, оның еңбектерінен үлкен өнеге, ғибрат, тәлім-тәрбие алған. Қорыта келе, Шығыстың ғұлама ойшылы Әбу Насыр әл-Фараби туралы білмейтін адам кемде-кем. Әлемге әйгілі ойшыл, философ, социолог, математик, физик, астроном, ботаник, лингвист, логика, музыка зерттеушісі Аристотельден кейін «екінші ұстаз» атағына ие болып, Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін табыстырып, еуропалық ренессанстың өрлеуіне үлкен ықпал етті. Ғұламаның еңбектері әлі күнге дейін өз маңыздылығын жоғалтқан жоқ, керісінше данышпан мұрасының құндылықтары бүгінде адамзат баласына ауадай қажет боп ізгілік шуағын төгеді.

Әдебиеттер

1. Қазақ әдебиеті. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: «Аруна Ltd.» ЖШС, 2010. ISBN 9965-26-096-6
2. Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: «Аруна Ltd.» ЖШС, 2010 ISBN 9965-26-322-1
3. Биекенов К., Садырова М. Әлеуметтанудың түсіндірмесөздігі. — Алматы: Сөздік-Словарь, 2007. — 344 бет. ISBN 9965-822-10-7
4. Әлімқұлова Р., Сәтімбеков Р. Ә 55 Биология: Жалпы білім беретін мектептің 8-сыныбына арналғаноқулық. – 2-басылымы, өңделген, толықтырылған. – Алматы: Атамұра, 2008. – 320 бет. ISBN 9965-34-812-X
5. Саяси түсіндірме сөздік. – Алматы, 2007. ISBN 9965-32-491-3
6. Отырар. Энциклопедия. – Алматы. «Арыс» баспасы, 2005 ISBN 9965-17-272-2

*Karabaeva A.G. PhD, Professor, Kubashev R.S. master's student
Al-Farabi Kazakh National University,
Almaty, Kazakhstan*

PHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF AL-FARABI IN MODERN KAZAKHSTAN MUSIC

Introduction

Music, as an art form, has always been a reflection of society and the human soul. It is not just an embodiment of cultural, philosophical and emotional aspects of our life, it is a worldwide, infinite phenomena. Without any doubts, this is the main reason, why music attracts all

types of people. An emergence of the sciences of culture confirms the exceptional importance of it in human life. And the huge, spread material says that music affects all spheres and parts of social life due to the popularity of risen topic. We may ask ourselves: how exactly it affects our life, what is the purpose of studying music? Many researchers found out that the aim of studying music does not have to be within the scope of culture, because it concerns the connection between a human being and life itself. Especially, it gave a rise to a lot of ontological questions, aiming to explore the possibilities and boundaries of people. Music also creates and formulates the directions for future generations [1,3,6]. Unconditionally, it provides an opportunity to speak with past times and predict what lays ahead and it translates the language of each, individual, collective identity. It's no secret that the musical tastes that a person has influence his affiliation to social groups. Now we can easily determine what kind of music he likes people, because its influence extends to almost all aspects of life and human behavior.

The ability of music to express the subtlest shades of feelings, mental states and influence the deep world of a person makes the meaning of music as a means clear education (especially the younger generation). Impact of high musical art (by this concept I mean academic and classical music) has ability to improve and elevate the human soul, strives for perfection, forming it contains the foundations of a humane attitude towards the world and other people. In historical context the development of music is inseparable from the development of sensory abilities. Music sequentially went through all stages of development, just like a person. It developed, opened new boundaries vision of the world, served as an expression of the feelings of people throughout its existence [5,7]. Art, including music, unlike science, is a form of social consciousness, reflection of reality through artistic and figurative generalizations, evoking in a person an ideological, emotional, aesthetic attitude towards the phenomena of the world. It is an important part of the content as a social phenomenon. Works of art, including musical ones, are of a specific historical nature and contain both enduring spiritual and aesthetic values, as well as ideas that pay tribute to time.

The state of modern musical culture is largely determined by changes in lives of people caused by scientific – technical, comput-

er, and technological revolutions. Kazakhstan is not the exception. We can clearly see that personal computers and satellite communications change the trajectory of music development into informational space [5,10]. In some countries it went well, in other did not. When it comes to general comparison, Kazakhstan takes a high position. In this case, I proposed a several reasons for this.

Historical context

To understand the philosophical essence of modern Kazakhstani music, it is important to take into account the historical context. Kazakhstan is a country with a rich cultural heritage, and music has always played an important role in people's lives. It reflected their worldview, beliefs and aspirations.

An important point in the history of Kazakhstani music is the period of Soviet influence, which began in the 1920s and lasted until 1991. During this period, music became a means of propaganda and control by the Soviet authorities. Traditional melodies and instruments were modified and adapted to the socialist context. This created a special layer in the musical history of Kazakhstan, which was subsequently subject to revision and reinterpretation with the advent of independence.

The events of 1991 associated with the collapse of the Soviet Union had a huge impact on the Kazakh music scene. The country gained independence, which opened up new horizons for free creativity and expression of national identity [3,11]. Young musicians began to look for new forms of self-expression and again turn to the roots of Kazakh musical culture. In recent decades, modern Kazakh musicians have been actively using their songs as a means of social reflection. The lyrics often raise important social and political issues such as human rights, environmental issues and inequality. Music is becoming a powerful tool for social activism and change. Kazakh music often combines traditional elements with modern genres and influences. This creates a unique sound that reflects the many cultural aspects and philosophies of Kazakhstan. Contemporary Kazakhstan music is imbued with the history and philosophy of the country, making it an important part of the national identity and cultural heritage.

Cultural diversity

There are still people, who do not know that Kazakhstan is multicultural country with its own cultural features and peculiarities. Sociological statistics illustrates more than 100 ethnical groups, living in cities and rural areas [2,7]. During the soviet times, it straightly influenced the way of producing music due to the ideology of USSR.

How does music sound nowadays is a fine result of that historical, multicultural fusion. We can definitely take as an example, the emergence of a popular, prominent, musical group «A – Studio». This project was originally born in Almaty, in 1987. In the beginning, they were playing mostly jazz and RnB compositions and covers in general. So, foremost, the band represents core values of post– soviet countries such as Kazakhstan, Russia. Under deeper observation, it can be noticed that their musical style and performance had drastically changed, when a frontman of the band, Batyrkhan Shukenov, left the group. At the time they played with him the group was the best according to many reviewers and critics. They were producing high-quality music, with the meaningful messages, even though if it is arguable right now in some ways. They sing in several languages and they could attain different kinds of audience effortlessly.

Another bright example is Murat Nassyrov. He was by far one of the best tenors back in time. Unfortunately, he died almost 16 years ago at his place. He was singing in different languages and manners as A-Studio. He is originally from Almaty as well. What so special about him is that even now the vast majority of people all over the world enjoy his music. We can directly detect a perpetual sense in his art.

Basically, there are two extremely significant philosophical criteria – ontology and ethics. From an ontological point of view, their music is quite sensitive and symmetric and rises an importance of some events that took a place in the history of the country. For instance, all people in Kazakhstan know about economic and political problems, about unexpected changes in their life. In this regard contemporary Kazakhstan music personifies the evolution of the country's cultural heritage. It combines traditional sense and philosophical internationalism with modern genres and technologies. This creates a unique musical space that expands the ontological understanding of the world [11]. Music has the ability to convey emotions, ideas and moods with-

out the use of words. This allows her to touch the deepest levels of the human soul and make changes in the ontological reality of listeners. It becomes a means of self-expression and communication, enriching our lives and giving it harmony and meaning.

From an ethical point of view, music influences a person's moral values and behavior. Contemporary Kazakhstan music, like music in general, can inspire good deeds, promote communication and understanding, and increase the moral awareness of listeners. An important ethical aspect of music is its ability to serve cultural dialogue and understanding. Contemporary Kazakhstan music combines different transcendental senses and contributes to intercultural enrichment and brings people of different ethnic groups closer together. This is especially important in the modern world, where globalization and migration lead to a diversity of cultural identities. Contemporary Kazakh music also facilitates to the preservation and transmission of the country's unique cultural heritage. She inspires the younger generation to learn and appreciate their history and traditions. This ethical aspect of music helps strengthen the nation's identity and maintain unity in multi-ethnic Kazakhstan.

Musical renaissance

Contemporary Kazakhstan music is experiencing a kind of renaissance, similar to the golden era of art in Italy of the 14th-17th centuries. This new wave of creativity and cultural revitalization brings with it unique and multifaceted aspects that make it comparable to the era of the Musical Renaissance in Europe [8,9,11]. The period of the Musical Renaissance in Italy was a time when artists and musicians restored ancient artificial traditions. Contemporary Kazakh music also includes elements of ancient Kazakh melodies and instruments, restoring and preserving the cultural heritage of the nation. Young musicians are turning to traditional themes and melodies, giving them a modern twist. They are also exploring new sound horizons and experimenting with musical forms. Their innovative approach brings amazing musical works to the world and enriches the cultural heritage of the country. The era of the Musical Renaissance was characterized by cultural diversity and a fusion of styles. In Kazakhstan, where different ethnic groups and cultures converge, modern music has also be-

come a platform for the interaction of different musical traditions. Ethnic melodies are mixed with modern genres to create a new and familiar sound.

The musical Renaissance in Italy occurred in the historical context of the transition from the Middle Ages to the modern era [4,7]. Likewise, contemporary Kazakhstani music is a reflection of the country's transition from its Soviet past to an independent and modern nation. It raises important social and political issues, reflecting the challenges and changes that are taking place in the world. Moreover, the music at that time was also characterized by increased cultural exchange through the distribution of books and musical manuscripts. Nowadays, modern Kazakh music has received a powerful impetus for development thanks to modern technologies and media. The Internet and social networks allow musicians to distribute their works to the world level, making Kazakhstan music accessible to audiences around the world. This promotes globalization and promotion of Kazakhstan culture on the world stage.

The state of music today, being in its own «renaissance era,» continues to increase its contribution to the world musical heritage. It combines a rich cultural heritage, technological advancement and the creativity of young musicians to create a unique and inspiring musical space. In this era, as in the era of the Musical Renaissance, music remains a bridge between times, cultures and generations, revealing to us endless possibilities of expression and self-expression [6].

Social reflection and impact

We all know that music has been always a strong, mass instrument of social reflection and impact. Many modern artists express their music through their songs and they do that successfully. It helps them not just only to put down roots in the culture of the country, but also preserve social and philosophical connection. Most of the times, they give a rise to political, national and economic problems. The only problem, I should say, is low awareness of these artists. Day by day, people keep saying that representative of our music are so incomparable, adding that the level is still raw and unacceptable. The simple truth is that the vast majority of people just tend to listen to what mass media culture produces without analyzing the information [1,5,8]. So,

basically people need to be more precise and attentive in order to get the right point.

Social impact of contemporary Kazakhstan music is fairly huge. It also applies to the musical industry and economics. The growth of the modern Kazakhstan music scene is creating new jobs in the creative professions. This includes musicians, vocalists, composers, arrangers, producers, sound engineers and many more. Many young people see music as a potential career and invest in their musical education and development. Therefore, the development of the music industry contributes to the creation of jobs and the development of creative professions in the country. Furthermore, there are many contemporary music concerts and events, including festivals and performances, attract wide audiences that happen from time to time. They become significant cultural events and a magnet for both local and foreign visitors. Attending concerts can include expenses for tickets, accommodation, food and souvenirs, which helps to develop the tourism industry and increase income. Unconditionally, with the development of the music industry, the demand for services related to the recording, promotion and distribution of musical works is growing. Recording studios, music labels and agencies promoting musicians are actively developing. This creates jobs for audio engineers, music producers, marketers and other music industry professionals.

Conclusion

In this article, I have described a huge impact of contemporary Kazakhstan music on society at the local and global level using the principles of Al-Farabi. There has not been a lot of researches about this topic and I have tried to explain it with my own point of view and my own perception. We can trace that, what I have written above, can be applied to the real state of things. Particularly if we take into account that Kazakhstan is a really rich and developing country not just only in economic sense, but also in cultural ways. The cultural diversity and, innovative approach and determination are what lead Kazakhstan to success. I arguably agree with some critics, who do not feel the same way as me due to their critical thinking and absence of positive thought about the society, although I stick to my position. Contemporary Kazakhstan music plays a significant role in the ontologi-

cal and ethical spheres of philosophy. It expands our understanding of the world and gives us deep emotions and inspiration. Music promotes moral values, enriches cultural dialogue and supports the preservation of cultural heritage. This art is permeated with the spirit of modernity and, at the same time, is an integral part of the cultural wealth of Kazakhstan.

References

1. Colomic, G. G. Philosophy of music in the image of world. *Philos. Forum*: Moscow, Russia, 2021
2. Kurashev, V. I. *History and principles of philosophy of music*; Kazan Federal University: Kazan, Russia, 2012
3. Shabanova, Y.A. *Philosophy and music: the man is a brigde*; Dnepetrov academy of music: Dnepr, Russia, 2017, 35, 172
4. Limonchenko, V.V. Philosophy and music. *Humanitarian journal*: Kiyev, Ukraine, 2014
5. Fomina Z.V. Philosophy of Music: Study Guide mfor students and graduate students of music universities: Z.V. Fomina. – Saratov: Saratov State
6. Foucault M. Hermeneutics of the subject: A course of lectures, read at the Collège de France in the 1981-1982 academic year / M. Foucault; [transl. from French A.G. Driven]. – St. Petersburg: Science, 2007. – 677 p.
7. Lobkowitz N. From substance to reflection. Paths Western European metaphysics / N. Lobkowitz; [transl.with him. V. Kotsyuba and N. Trubnikova] // Questions philosophy. – 1995. – No. 1. – pp. 95–105
8. Kostetsky Victor. Philosophy of music in space of educational theory / Victor Kostetsky [Electronic resource] // Credo New. – 2013. – No. 1. –Access mode: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/k1-2013/18492-filosofiya-muzyki-vprostranstve-teorii-obrazovaniya.html
9. Martynov V. The end of the time of composers / V. Martynov / Afterword. T. Cherednichenko [Electronicresource]. – M.: Russian way, 2002. – 296 p. – Mode access:<http://www.rp-net.ru/book/publications/Martynov/Martynov.rar>
10. Harnoncourt Nikolaus. Music in the language of sounds. Way to a new understanding of music / Nikolaus Harnoncourt;[Electronic resource] // Access mode: http://royalib.com/book/arnonkur_nikolaus
11. Beaufret J. On classical education / J. Beaufret; [transl. from French V.Yu. Bystrov] // Dialogue with Heidegger. In 4 books. Book 4. Heidegger's path. / J. Beaufret – St. Petersburg : Vladimir Dal, 2009. – pp. 97–120

*Кудерина А.Н., аға оқытушы, Қадырәлі Р.С., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДІНИ МОРАЛЬДЫҢ НЕГІЗГІ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ

*«Адамгершілікке дін қажет емес,
бірақ адамгершілік сөзсіз дінге әкеледі» (И. Кант)*

*«Табиғи діннен ақылға қонымды санкция алынады
адамгершіліктің барлық талаптары сол» (В. Соловьев)*

Діни мораль ол өнеге мен азғындық туралы өзіндік идеялар мен ұғымдары бар түсінік болып табылады. Моральдық нормалардың жиынтығы қатарында діни сезімдер махаббат ар-ождан мен сенетін адамның кейбір ерік-жігерлік қасиеттері шыдамдылық, мойынсұнушылық, жеккөрушілік сондай-ақ моральдық теологиялық әдептері қарастырылады. Осы аталған элементтердің барлығы діни моральдық сананы құрайды. Жалпы діни моральдің негізгі ерекшеліктерінде қуаныш аспектілері де кіреді. Дін бастапқыда адамгершілік бағдарлардың, құндылықтар мен нормалардың қалыптасуы мен дамуына әсерін көрсеткен және этиканың дін саласында алатын орнын көрсеткен. Дін негізінен қазіргі ұжымдық этникалық матрица негізінде құрылған еді [1].

Діни моральдің басты ерекшелігі – діндердің догмалармен міндетті түрде байланыста болады. Мысалы христиан ілімінің «ашық» деген догмалары өзгермейтін және қалыпсыз догмалары христиандық моральдың негізгі нормасы болып саналады және олардың алаңдатылған мазмұнында да салыстырмалы тұрақтылықпен ерекшеленеді, сонымен қатар сенушілердің әрбір жаңадан қосылатын буынында өзіндік күштерін сақтайды. Бұл діни моральдің консервативтілігі болып табылады. С.Нурмуратов: «моральдық немесе тағылымдық негіз адамның адами қасиеттерін білдіретін ұстанымдар мен іс-қимылдар жүйесі», – деп көрсете отырып, мораль дегеніміз – діни және ұлттық құндылықтарды өзара байланыстыратын құбылыс -деген анықтама береді. Ол: «Моральдық сана осы құндылықтар жүйесінің іргелі тұғырына негізделіп, қоғамдағы реттеуші факторға айналғанда

элеуметтік ахуал тұлғаның рухани дамуы үшін, үйлесімді өмір сүру үшін барынша қолайлы боларына мүмкіндіктер ашады» – дейді.[2] Діни моральдің догмалармен байланысынан туындайтын тағы бір ерекшелігі ол – діни емес моральдық жүйелерде табылмайтын моральдық нұсқаулары болады. Мысалы, азап шегу туралы христиандық ілім – жақсылық, кешірім, жауларға деген сүйіспеншілік және адамдардың нақты өмірінің шұғыл мүдделеріне қайшы келетін басқа ережелер. Бұлардың бәрі діни моральдің діни догмалармен байланысынан түзеді.

Мораль бұл табиғаттан тыс, яғни Құдайдың өзінен тікелей шыққан деп мәлімдей отырып, барлық діндердің пайғамбарлары, сахабалары, апостолдары, т.б жеткізушілер өздерінің моральдық көзқарастарының мәңгілігі мен өзгермейтіндігін, тікелей Құдайдың сөзі екендігін көрсетеді.

Діни мораль ол мәңгілік болып есептеледі екен, себебі дінді ұстанбайтын немесе дінге сенбейтін адамдардан айырмашылығы, ол бір-екі ұрпақ үшін жинақталатын осы өмірдегі материалдық байлыққа ғана емес, мәңгілікке бағытталған жұмақ, байлық түсініктері туралы сөз қозғалады. Діннің өзіндік көріністері мен олардың қалыптасуларының нақты тарихи шарттары, ол адам болмысының кейбір нақты жақтарын белгілі бір жолмен қасиетті еткеніне қарамастан, діни моральдық нормаларға сенуші ретінде әмбебап сипатқа ие болады, ол қандай тарихи жағдайда өмір сүрсе де, олардың әмбебаптылығы мәңгілікке есептеледі. Діни мораль мен этиканың күшті жақтарына ең күрделі моральдық мәселелерге жауаптардың сыртқы қарапайымдылығы, моральдық құндылықтардың, идеалдар мен талаптардың өлшемдерін, олардың өзіндік тұтастығы мен ретін берік қамтамасыз ету жатады. Діни мораль жүйесінде адамгершілік өмірдің негізгі сұрақтарына дайын, бұрыннан бар жауаптар адамдардың этикалық санасының белгілі бір эмоционалды – психологиялық тыныштығын тудыруы мүмкін. Алайда, моральдің бірде-бір діни нормасы жалпы адамзаттық емес, өйткені ол әрқашан белгілі бір дәрежеде оның қалыптасуы өткен қоғамдық өмірдің нақты жағдайларын көрсетіп отырады. Адамгершілік нормалары түрлі діни жүйелерде әртүрлі болуы мүмкін. Бұл, ең алдымен бір елде, халықтарда, элеуметтік дамудың түрлі кезеңдерінде даму деңгейіне байланы-

сты болады. Діни моральдің көріністерінде орын алатын автономиялық белгілерге қарамастан, ол қоғамдық мораль жүйесімен тығыз байланысты бола білді. Діни және зайырлы нормалардың өзара қатынасы діннің барлық консервативті принциптеріне қарама қайшы жүреді. Дін өзін қоғамнан толықтай ажырата алмайды, өйткені ол оның ажырамас бөлігі болып табылады. Сондықтан оның ықпалын сезінеді, бірақ қоғам дін енгізетін барлық нормалар жүйесімен жүре де, бас тарта да алмайды. Демек, діни мораль мен адамгершіліктің басқалардан маңызды ерекшелігі – Құдай мақсаттарын нақты білу және анықтау арқылы жетістікке жете білу. Тек монотеистік дінде, адам мінез-құлық пен дүниетанымының айырмашылығы қандай ұстанымда болатынын түсіндіре алады. Тек діни мораль адамгершілікке жатпайтын өмір салтын ұстанудың неліктен қатыгез екенін ақылға қонымды түрде түсіндіре алады. Осылайша дінде моральдің мәні нақты көрсетіледі. Осы мәселенің төңірегінде Сократ, бірде қалыптасқан нормаларды сол күйінде қабылдау дұрыс емес, оған алдымен күмәнмен қарап, оны ой елегінен өткізу қажет деді. Адамның, өз ой елегінен өткізбеген нәрсесі – ақиқат емес, одан күмәндану қажет – деген. Ол ең алдымен «жақсы» не «жаман» екендігін ой елегінен өткізіп, өз ақылымен шешімге келуге грек қоғамындағы жастарды шақырған. Осы мәселеге қатысты Сократтың мынадай пікірі бар: «Менің өз басымнан өткен жағдай ішкі күмәнім арқылы електен өтпегеннің бәрі – сенімді емес. Менен қоғам талап еткен жақсылықты не үшін жасау керектігін қайдан білемін, мүмкін ол мүлдем жақсылық емес те шығар? Мемлекеттегі тап басшылықтарынан айтылғанның бәрін мен сынға салып тексеруім керек, – мүмкін мұның бәрі көзбояушылық шығар? Мен бәріне күмәнмен қарауым керек, мейірімділік пен зұлымдық, бақыт пен қайғы дегеннің не екендігіне мен өзім жауап табуым керек» – деп ойымен бөліскен [3, с. 37]. Сонымен қатар, діни мораль толығымен нақты постулаттарға негізделген, олардың бұзылуы Құдаймен қарым-қатынастың бұзылуына алып келеді. Діни моральдің күшті жағы – адамның жасаған әрекеттері үшін моральдық жауапкершілік мәселесін қою болып келеді. Адам, рухани болмыс ретінде, күнәхарлық әрекеттерді жасаудан бас тарту үшін жоғары, адамнан тыс және эсхатологиялық ұғымдармен ынталан-

дырылуы керек. Заңды айналып өтуге болады, бірақ бұл жағдайда рухани тәрбиелі адам осы ұғымдардың барлығын басқаларға қолдана отырып олар оның әрекеттерінен зардап шекпейтіндей өмір сүруін айтуға болады. Жомарттық, риясыздық, тектілік, жанашырлық – бұл барлық мемлекеттік заңдармен сипатталмайтын ұғымдар қатары.

Діни мораль көптеген адамдар мен қоғамдардың өмірінде маңызды рөл атқарады. Бұл діни қауымдастықтар мойындайтын және құрметтейтін сенімдер, нормалар мен құндылықтар жүйесін білдіреді. Діни мораль құндылықтарының маңызды аспектілеріне мыналар жатады:

1. Табиғаттан тыс әсер: діни мораль көбінесе адамның мінез-құлқын басқаратын табиғаттан тыс күштерге немесе жоғары рухани құндылықтарға сенуге негізделген. Бұл Құдайға немесе құдайларға сенуді, сондай-ақ олардан келетін өсиеттер мен өсиеттерді қамтуы мүмкін.

2. Этика және адамгершілік: діни ілімдер көбінесе моральдық тұрғыдан дұрыс және дұрыс емес деп саналатын нәрсені анықтайды. Олар адалдыққа, жанашырлыққа, тазалыққа, әділеттілікке және адамгершіліктің басқа аспектілеріне байланысты мінез-құлық нормаларын белгілей алады.

3. Қауымдастық және қарым-қатынас: діни қауымдастықтар көбінесе моральдық құндылықтарды сақтау және дамыту үшін маңызды болып саналады. Олар осы құндылықтарды үйрету және тәжірибе жасау үшін орын ұсынады, сонымен қатар мүшелерді діни моральдық нормаларға сәйкес қолдайды және жазалайды.

4. Ізгіліктер: әр түрлі діни дәстүрлер діни моральдің негізгі компоненттері ретінде кішіпейілділік, төзімділік, жанашырлық және ризашылық сияқты белгілі бір ізгіліктерді тани алады.

5. Өмір мен өлім: діни ілімдер көбінесе өмір мен өлім мәселелерін, соның ішінде көбею этикасын, экзистенциалды және адам өміріне қатысты басқа аспектілерді қамтиды.

Діни моральдің маңызды тағы бір ерекшелігі – моральдық міндеттердің «екі еселенуі» болып табылады. Яғни діни моральдің негізгі көзқарастары адамды екі объектіге, құндылықтардың екі тобына бағыттайды: «Жер» және «аспан», «адам» және «адамнан тыс». Сонымен бірге адамның осы өмірдегі ақиқаттары, мо-

ральдық міндеттері болып табылады. Алайда олардың барлығы қоғам жағдайында эксплуатациялау қалыптасып әділетсіз әлеуметтік жүйе әрі антагонистік әлеуметтік-экономикалық формацияларда кездескен адамдардың теңсіздік қатынастарын қасиетті есептеген. Бұл, ең алдымен, эксплуатациялаушы таптардың мүдделерін білдіретін діннің моральдық принциптерінің таптық мәнін анықтайды. Діннің негізгі бөлігі ретінде діни мораль және алалауды жеңе отырып, адамдарды қанаудан және таптық теңсіздіктен босатылған әділ әлеуметтік жүйе жағдайында жаңа моральдық принциптер мен нормаларды еңсеріле алатыны белгілі.

Дін моральдің маңызды екендігі туралы Д.С.Милл, У.Джеймс, Г.Хефдинг, П.Тиллих, Ж.Моритен және көптеген ойшылдар өз еңбектерінде сенімді түрде жазған болатын. [4] Мұнда біз бәрі бірдей келісе бермейтінін және автономды тұжырымдаманы ұстанатындығын атап өтеміз, ол өмір қажеттіліктерінен туындайды: ол Құдайдың бар екеніне сенбейтін адамдарға моральдық түсінік береді. Бұл тұлғалар діни этиканы қабылдамайды, бірақ этикасыз да қала алмайтыны және ең маңызды қарым-қатынас дін мен мораль олардың ажырамас өзара әрекеттесу қатынастары болып қала береді. Діни идеялар мен моральдық көзқарастардың өзара әсерінің шындығы айқын көріне отырып діни көзқарастарға сәйкес адамдардың өз әрекеттерінің нәтижелерін моральдық қатынастар саласында өлшей алатыны белгілі.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала» еңбегінің өзінде адамды танымына қарап бастау алатыны, оның істерімен, руханилық өмірлерімен жалғасатын құндылықтар, білімнің түрлеріне көпжақты талдау берген. Ғалымның пікірінше қоғамның берік болуы әрі оның тұрақтылығы мен күштілігі имандылықтан, жаратылғанның құдіреттері туралы адам баласының дұрыс ілімінен бастау алмақ. Барлық ғалам, адам баласы үшін бір ғана мән, бір ғана негіз бар, ол жаратушы. Әл-Фараби ілімінде жаратылыс ақиқат, ақиқат туралы дұрыс білім, адам баласының жаратылыс ақиқатын дұрыс ұғынуы Бірінші Тұлға туралы дұрыс білімінен көрінеді.[5] Ғұламаның айтуынша, адамзатты табиғатына қарап адамға жау деп ұғу да қате екенін айтады. Қайырымдылық ол адамзаттың табиғатында болатын, кездесетін нәрсе. Адам бала-

сынан рухани өмірдің шегі қайырымдылықты, ізгілікті қана талап ететінін көздегісі келген.

Дін мен мораль адамның мінез – құлқына қойылатын талаптар деңгейімен ерекшеленеді. Бұл деңгей дін үшін едәуір жоғары, ол көптеген жағдайларда адамгершілік нормаларын біріктіруден гөрі адамнан көп нәрсені талап етеді. Дін – бұл шексіз моральдық жетілудің талабы және ол христиан діні сияқты әлемдік дінде айқын көрінеді. Бұл христиан дінінің негізгі ұстанымы, оның негізгі аксиомасы болып табылады. Көрнекті орыс философы И.А.Ильин жазғанындай: «Христиандықтың рухы-кемелдікте» яғни кемелдік туралы ойланып қана қоймай, сонымен қатар өзін-өзі жетілдіруге міндеттейді: демек, оның өмір тәжірибесі мен лайықсыз сезімі бар; ол соттайды, айыптайды, тәубеге шақырады және тазартады; әр іс-әрекеті үшін сұралады және кемелденуге өзін шақырады.[7] Христиандықта жауапкершілік, өзін-өзі кінәлау, өкіну рухы, еңбекқорлық рухы, жақсылық пен жамандық сонымен қатар ар-ождан, еңбек, өзін-өзі ұстау, тәртіп догмаларына жатады.

Қорытындылай келе, діни мораль – бұл нормалар мен талаптар, тыйымдар жиынтығы мен өмір ережелері болып есептеледі. Ол адамдардың ақиқатқа қалай қарайтыны туралы емес, қалай әрекет ету керектігі туралы айтады. Бұл сананың құндылық формасы: адамдардың тиісті әрекеттерін бағалайды, оларды дұрыс деп санайды және мақұлдайды, ал оған қайшы келгенді айыптай алады. Діни моральда борыш пен болмыс абсолютті қарама – қайшы көзқарас бар, сондықтан әділеттілік сырттан, тәуелсіз әлемнен енеді. Діни моральдің бір қасиеті моральдық әділеттілік – бұл оның объективті негізін белгілі бір нақты қажеттілікті көрсетудің рухани, субъективті формасы болып келді. Ежелгі философтар айтқандай, әлемдегі барлық нәрсе қажеттіліктен туындайды. Моральдің мәнін аша отырып, негізгі қажеттілігін анықтауға болады. Ол үшін адамның табиғатына, оған тән қажеттіліктерге жүгіну керек. Соңғылары еңсерілмейтін күшке ие және оларды қанағаттандыру үшін әрекет етуге мәжбүр етеді. Олардың негізінде талаптарды қанағаттандыру қажетті жағдайларды білдіретін мүдделерден туындайды. Н. В. Медведев «Адамгершіліктің негізін іздеу» атты мақаласында этикадағы «натурализм» адамдардың та-

биғатына, қажеттіліктеріне сүйене отырып, адамгершілікті түсіндіруге қарсылық білдіреді. «Натурализм» ол автордың пікірінше, моральді кейбір табиғи шындықтың» функциясы. Жалпы менің жеке пікірім бойынша діни мораль – бұл діни нанымдар мен ілімдерден туындайтын нормалар, принциптер мен құндылықтар жүйесі. Ол дін өз ізбасарларына өзін қалай ұстау керектігін, қандай әрекеттерді моральдық тұрғыдан қолайлы немесе қолайсыз деп санауға болатындығын және өзінің өмірін Құдайдың нұсқауларына қарай үйрететін ережелерді қамтиды.

Діни моральдың құндылықтары белгілі бір дін мен дәстүрге байланысты өзгеруі мүмкін. Діни мораль әдетте адалдық, мейірімділік, жанашырлық, төзімділік және тақуалық сияқты ізгіліктердің маңыздылығын көрсетеді. көптеген діни дәстүрлер моральдық мақсаттарға жету тәсілі ретінде басқаларға қызмет етудің және мұқтаж адамдарға көмектесудің жолдарын көрсетеді. Діни моральға көзқарастар әр түрлі діндер арасында, тіпті бір діннің ішінде әр түрлі болуы мүмкін. Діни моральдың құндылықтары мен ілімдерін әр діннің қасиетті мәтіндерінде егжей-тегжейлі сипаттауға болады.

Әдебиеттер:

1. Морозов Е. Ф. Діндер-Нәсілдер-Этностар / Сенім. Этнос. Ұлт. Этникалық сананың діни компоненті / жалпы. ред. м. п. Мчедлова. М.: Мәдени революция, 2007.
2. Нурмуратов С. Е. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік философиялық талдау. – Алматы: ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты, 2000. – 180 б.
3. В. Д. Губин, Е. Н. Некрасова этика негіздері. – М.: Форум-Инфра-М, 2005. – 37 с
4. Осипов Г.в., Тощенко Ж. Т. қазіргі әлем және дін // философия мәселелері. – 2007. – No 6.
5. Әбу Насыр әл-Фараби «Қайырымды қала» – Алматы, RS: Халықаралық Абай клубы, 2015. – 284 б. .
6. Ильин И.А. Основы христианской культуры. – М.: ЭКСМО, 2011.
7. Медведев, Н. В. моральдың негізін іздеуде // Тамбов ун-та газеті. Серия: гуманитарлық ғылымдар. – 6(50). – 2007. – 82-86 б.

**Өмірбекова Ә.Ө., филос.ғ.к., Аликбаева М.Б., филос.ғ.к.,
Бөрібай А.А., магистрант**
*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДАНАЛЫҚ ПЕН ӘДІЛЕТТІЛІК ШАМЫ: ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІНДЕГІ ЭТИКА МЕН ІЗГІЛІК

Әбу Насыр әл-Фараби этика мен моральдық ізгіліктерге терең мән беретін дәстүрдің бастауында тұрған ұлы философ. Оның тағылымдық талдаулары ізгіліктің әділетті және гүлденген қоғамға өзгерістер әкелуінің танымдық құнды көзі болып табылады. IX ғасыр мұсылман әлеміндегі маңызды мәдени, философиялық және діни қозғалыстар кезеңі еді. Тарихтағы бұл кезең моральдық құндылықтардың, әділеттілік көзқарастарының және этикалық ілімдердің дамуымен қатар жүретін ислам өркениетінің өркендеуімен ерекшеленеді. IX ғасырдағы исламдық мораль Құран мен сүннет қағидағтарына негізделді, олар құлшылық жасаушылардың мінез-құлық ережелері мен бір-біріне және қоршаған әлемге қатынасын анықтады. Басты құндылықтардың бірі әділеттілікке, мейірімділікке және көршісіне құрмет көрсету болды. Ислам этикасында төзімділік, жомарттық және адалдық сияқты моральдық қасиеттер басты назарда ұсталды. Ұлы ойшыл Әл-Фараби философия тарихында бағаланбас мұра қалдырды. Оның әділеттілік, білім, даналық және әлеуметтік келісім туралы идеялары қазіргі таңда да өзекті.

Қазіргі әлемде әл-Фарабидің әділеттілік пен келісім туралы идеялары халықаралық және ішкі құқықтық жүйелерде көрініс тапты. Қоғам әділ институттар құруға және Әл-Фараби алға тартқан мұраттар – әлеуметтік теңдік үшін күресуге ұмтылуды жалғастыруда. Қазіргі уақытта Әл-Фарабидің адамгершілік пен ақыл-ойды қалыптастырудағы білімнің маңыздылығы туралы идеяларына сәйкес келетін жан-жақты білім мен жеке тұлғаны дамытуға баса назар аударылады. Мәдениеттер соқтығысатын және өзара әрекеттесетін қазіргі әлемде әл-Фарабидің мәдени әртүрліліктің үйлесімді өмір сүруі туралы идеялары мәдениетаралық түсіністік пен диалог үшін үлкен маңызға ие.

Басқару мен көшбасшылықтың қазіргі тұжырымдамаларында Әл-Фарабидің қоғамдағы дана билеушінің рөлі туралы көзқарастарына сәйкес келетін дана және әділ басшылыққа назар аударылады. Қазіргі ғылым мен философия Әл-Фарабиді қызықтырған мәселелерді – адамның табиғатын, оның қоғамдағы орнын және қоршаған әлеммен қарым-қатынасын зерттеуді жалғастыруда. Әл-Фарабидің идеялары шабыт көзі ғана емес, сонымен қатар қазіргі қоғамдағы адамгершіліктің, даналықтың және білімнің маңыздылығын еске салады. Оның мұрасы қазіргі заманғы зерттеулер мен пікірталастарда өмір сүріп, адами құндылықтар мен мағыналар туралы диалогты байытады.

Әл-Фарабидің философия мен мәдениет тарихындағы мұрасы орасан зор және қазіргі ойлауға әсер етуді жалғастыруда. Оның мұрасының кейбір негізгі аспектілеріне әділеттілік, даналық және тәрбие туралы идеялары жатады. Оның этика мен адамгершілік жөніндегі жұмыстары көптеген философиялық еңбектердің негізі болды. Әл-Фараби ұсынған білім беру тұжырымдамалары мен жеке тұлғаны қалыптастырудағы мұғалімнің рөлі қазіргі білім беру педагогикалық әдістемелеріне шабыт көзін болып сыйлады.

Ислам философиясында Әл-Фараби маңызды орын алады. Оның ислам контекстіндегі Аристотель философиясын түсіндіруі исламдық философиялық дәстүрді дамытудың негізгі элементіне айналды. Музыка мен өнердің адам жанына әсері туралы еңбектері ислам әлеміндегі музыкалық және әдеби теорияның дамуына әсер етті. Әл-Фарабидің саяси философия мен заңнама саласындағы зерттеулері құқықтық жүйелердің құрылымы мен қызметін түсіну үшін өзекті болып қала береді. Оның жұмысы көптеген елдердің мәдени мұрасының бір бөлігіне айналды және ұлттар арасындағы мәдени диалог пен түсіністікті байытуға ықпал етеді.

IX ғасыр Шығыс пен Батыс арасындағы қарқынды мәдени алмасу кезеңі болды. Мәдени калейдоскопта Әл-Фарабидің этикасында адамгершілік пен ізгілік туралы идеялары қалыптасты. Оның ілімі ежелгі философияның, әсіресе Аристотель мен Платонның танымдық трактаттарына негізделіп келе, исламдық контекст аясында жазылды. Әл-Фараби ілімінің негізгі ұғымдарының бірі адам мен қоғамның кемелділігіне адамгершілік қаси-

еттерді дамыту арқылы қол жеткізу болатын. Ол үшін даналық, әділеттілік, батылдық және ұстамдылық секілді адамгершілік қасиеттер адам табиғатының ажырамас элементтері әрі қоғаммен қабыса, үйлесімді өмір сүрудің кілті болып қалыптасты.

Әл-Фарабидің этика туралы негізгі идеяларын келесідей тұжырымдауға болады:

Әділдік және қоғамдық әл-ауқат: Әл-Фараби этикасындағы негізгі тақырыптардың бірі әділеттілік және оның гүлденген қоғам құрудағы рөлі болды. Ол әділеттілік қоғамдағы үйлесімділік пен тұрақтылықтың кілті деп санады. Ол үшін әділеттілік тек заңды ғана емес, сонымен бірге адамның ішкі қасиеттері және ізгіліктерімен байланысты моральдық әділеттілікті де қамтыды.

Білім және тәрбие: Әл-Фараби білім мен тәрбиенің адамгершілік құндылықтарды қалыптастыруда маңызды рөл атқаратынына сенді. Білім адам бойындағы ізгілік пен интеллектуалдық қасиеттердің дамуына ықпал етуі керек деп есептеді. Білімді және моральдық жағынан дамыған адам дана шешімдер қабылдауға және қоғамның әл-ауқатына ықпал етуге қабілетті.

Философиялық ізгіліктер: Әл-Фараби ізгіліктің үш түрін ажыратты: этикалық, практикалық және теориялық. Этикалық қасиеттер моральдық мінез-құлықпен, практикалық – шешім қабылдаудағы даналықпен және іс-әрекеттермен, ал теориялық – ақиқат пен философияны білумен байланысты.

Мемлекет идеалы: Әл-Фараби әділеттілікке негізделген және философиялық билеуші ғалымдар (философ-патшалар) басқаратын идеалды мемлекет туралы өз идеясын ұсынды. Бұл идеалды әлеуметтік жүйеде әділеттілік пен даналық орталық принциптер болып табылады. Әл-Фарабидің этика мен мораль туралы бұл идеялары ислам философиясының дамуына айтарлықтай үлес қосты және ислам әлеміндегі кейінгі философиялық және этикалық ілімдерге әсер етті. Әл-Фараби философиялық өмір туралы трактат жазбағанымен, оның өз өмірбаянында ізгіліктің философиялық мұраттарына сәйкес өмір сүргендігі жазылған: «оның жаны таза әрі кеменгер ақыл-ойы, ежелгі философтардың өмір салтын ұстана отырып, ол аз нәрседен қанағат табады. Сайф әл-Даула оған күн сайын төрт күміс дирхам ғана беретін, бірақ ғұлама

оны тек қажетіне ғана жұмсаған. Ол адамдарды тек сырт келбет, баспанаға қарап бағаламаған, оның өз философиясы болатын...».

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындары» кітабында идеалды қоғам идеясын зерттейді. Ол оларды дана және әділ билеушінің басшылығымен үйлесімділік пен әділеттілікте өмір сүретін адамдар ретінде сипаттайды. Бұл жұмыста ол дана көшбасшының күші мен идеалды қоғам құрудағы әділеттілік, білім және адамгершілік идеясының маңыздылығын атап көрсетеді.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындары» кітабы басқа философтардың еңбектерімен, әсіресе идеалды қоғам мен әділеттілікті талқылау контекстінде параллельдікке ие. Мысалы, оның көзқарастары мен Аристотельдің «Саясат» еңбегіндегі әділеттілік пен идеалды мемлекет туралы идеялары арасындағы ұқсастықтарды көруге болады. Екі философ та әділеттілік ұғымын, билеушінің рөлін және бақытты және тұрақты қоғам құрудағы білімнің маңыздылығын талқылайды. Сондай-ақ, Платонның шығармаларымен, мысалы, оның «Мемлекет» шығармасымен ұқсастықтар бар, онда ол идеалды қала идеясын бейнелейді және әділетті қоғам құрылымын қарастырады. Платон сонымен қатар өзінің философиясында тәрбиеге орталық орын берді. Оның «Мемлекет» жұмысында ол адамгершілік принциптеріне сәйкес ұйымдастырылуы керек идеалды қала идеясын ұсынады. Платон қала қамқоршыларын тәрбиелеу процесін мұқият қарастырып, ақыл-ой мен адамгершілік қасиеттерді теңдестірілген оқыту мен дамытудың маңыздылығын атап өтті. Ол ең жақсы және дана адамдар адамгершілік құндылықтар мен мұраттарды шабыттандыра отырып, қоғамның қамқоршысы және үлгісі болуы керек білім беру жүйесін ұсынды.

Екі философ та адамгершілік пен даналықты қалыптастыру құралы ретінде білімге үлкен мән берді. Екі ғалым да тәрбие процесі әділ және гүлденген қоғамды қалыптастырудың ажырамас бөлігі болуы керек деп есептеді. Алайда олардың осы идеяны жүзеге асыруға деген көзқарастары мен білім беру бағдарламаларының жолы олардың философиялық сенімдері мен өмір сүрген уақыт контекстіне байланысты әр түрлі болуы мүмкін. Әл-Фараби адамгершілік пен даналықты қалыптастыру құралы ретінде тәрбиеге үлкен мән берді. Ол білім жан-жақты болуы керек жә-

не тек ақыл-ойды ғана емес, сонымен бірге адамгершілікті оқыту-ды да қамтуы керек деп есептеді. Әл-Фараби ата-ана тәрбиесі туа біткен жеке қасиеттердің кемшіліктерін толтырып, әділеттілік, толеранттылық және даналық сияқты ізгіліктерді қалыптастыруы керек деп тұжырымдады. Ол сондай-ақ мұғалімнің адамгершілік көшбасшы ретіндегі рөлінің және оқушылар үшін үлгі болуының маңыздылығын атап өтті.

Әл-Фараби философияға, яғни ізгілікке баса назар аударды. Оның Аристотель философиясына кіріспесінде философиялық оқытудың түпкі мақсаты екі жолмен тұжырымдалған: Жаратушыны бір жағынан теориялық білімнің шарықтау шегі ретінде тану және «өз іс-әрекеттерінде Құдайға мүмкіндігінше ұқсау». Моральдық ізгілік сөзсіз философ болудың ажырамас бөлігі болғандықтан, философ ұстанатын этикалық стандарттар қандай? Әл-Фараби этиканың діни, философияға дейінгі және философиялық деңгейлерін сәйкесінше поэтикалық-риторикалық, диалектикалық және демонстрациялық дәлелдер арқылы қолдана отырып, оның әрқайсысын жеке адамдар тобына арнаған. Әл-Фараби әділеттілікті үйлесімді қоғам құрудың кілті деп санады. Ол әділеттілік қоғамдағы тепе-теңдік пен тәртіпті қамтамасыз етеді, қақтығыстардың алдын алады және әл-ауқатқа ықпал етеді деп сенді. Әділеттілікті даналықпен байланыстыра отырып, әділ билеушінің бейнесіне көп мән жүктеді. Әділ билеуші, оның пікірінше, дана және парасатты, қоғамның игілігі үшін әділ және оң шешімдер қабылдауға қабілетті болуы керек. Оның ілімінде философ-патша (немесе дана билеуші) білімі де, моральдық мінсіздігі де бар. Бұл әділеттілік пен даналықтың символы, осылайша идеалды қоғамда патша әділеттілікті қамтамасыз етеді.

Ғұламаның пікірінше, білім қоғамда әділеттілікке жетудің негізі тетігі. Білім беру арқылы адамдар моральдық құндылықтарды, толеранттылық пен парасаттылықты үйренеді, бұл әділеттілік пен тұрақтылыққа ықпал етеді. Ол моральдық және психикалық аспектілерді қамтитын дұрыс тәрбиенің қажеттілігін атап өтті. Дұрыс оқыту моральдық жауапты азаматтарды қалыптастыруға көмектеседі деп сенді. Осылайша, әл-Фарабидің әділеттілік пен әлеуметтік ағартушылық туралы көзқарастары Ислам философиясына және жалпы философияға айтарлықтай әсер етіп, әділ

және үйлесімді қоғам құруда даналықтың, білімнің және әділеттіліктің маңыздылығын атап өтті.

Әл-Фараби білім жеке тұлға мен қоғам дамуының негізгі элементі деп тұжырымдады. Ол оған адамгершілікті, даналықты және әділеттілікті қалыптастыру құралы ретінде жоғары мән берді. Білім берудің мақсаты тек білім беру ғана емес, сонымен бірге адамгершілік және этикалық қасиеттерді тәрбиелеу болды. Ол сондай-ақ білім мен қоғамдағы әділеттілік арасындағы байланысты атап өтіп, білім мемлекетте әділ және дана басқаруды құруда шешуші рөл атқарады деп сендірді.

Әл-Фараби тәрбиеге және оның жеке тұлға мен қоғамның қалыптасуына әсері туралы терең көзқараста болған. Тәрбие адамның моральдық құндылықтарын, ақыл-ой дамуы мен мінезін қалыптастыруда шешуші рөл атқарады деп ойлады. Тәрбие әділеттілік, толеранттылық, даналық және жомарттық сияқты адамгершілік қасиеттерді дамытуға бағытталуы керек деп тұжырымдады. Ол моральдық қасиеттер гүлденген қоғамның негізі деп сенді. Мұғалімнің тәрбиедегі рөлінің маңыздылығын атап өте отырып, ол өз оқушыларына үлгі болатын дана, білімді және адамгершілік көшбасшы болуы тиіс деп есептеген.

Исламдағы адамгершілік туралы еңбектері дәстүрлі исламдық адамгершілік пен ізгілік ілімінің маңызды аспектілерін көрсетеді. Ол үш негізгі адамгершілік қасиеттерді атап өтті: даналық (تمكحال, Хикмах), әділеттілік (فلالاد, Адалах) және ұстамдылық (عبة, Иффа). Даналық моральдық және этикалық мәселелерді ақылға қонымды түсіндіруді қамтиды, ал әділеттілік басқалармен қарым-қатынаста әділ нормалар мен ережелерді сақтаумен байланысты. Ұстамдылық моральдық және физикалық кемшіліктерден, соның ішінде тазалық пен пәктікті басты назарда ұстауды қамтиды. Тәрбие (میلعتال, Тарбиях) моральдық мінсіздікті қалыптастыруда және мінезді дамытуда үлкен үлескер деп есептеді. Ол адамгершілік қасиеттер мен білімге негізделген дұрыс тәрбие Ислам этикасы аясында гүлденген қоғамды қалыптастырудың негізгі көзі деп санады.

Ежелгі грек философы Аристотель өзінің «Никомаховтың этикасы» еңбегінде «бақыт» немесе «рахаттану» деп аударылатын эвдаймония (евдаймония) ұғымын бөліп көрсетті. Ари-

стотель үшін, ізгіліктер батылдық, байсалдылық, даналық және әділеттілік сияқты жеке қасиеттер болды. Аристотельмен салыстырғанда, әл-Фараби моральдық ізгіліктердің ислам қоғамының әлеуметтік-мәдени контекстіндегі нақты нормалармен және өмір сүру салтымен байланысын ерекше атап өтті. Әл-Фараби мен Аристотель өздерінің мәдени және философиялық қорларындағы айырмашылықтарға қарамастан, жеке тұлға мен қоғамның адамгершілігін қалыптастырудағы ізгіліктердің маңыздылығы туралы жалпы түсінікпен бөліседі. Екі философ та моральдық білім мен этикалық құндылықтарға мағына беріп, ізгілік тәжірибесі әл-ауқат пен адамгершілікті жетілдірудің кілті екенін атап өтті. Олардың жұмыстары мәдени және тарихи шекараларды кесіп өтіп, адамгершілік пен этиканың әмбебап принциптерін түсінудің құнды көзін ұсынады.

Әл-Фараби және оның адамгершілік пен ізгілікке деген көзқарасы Ислам философиясының дамуындағы маңызды кезеңді білдіреді. Оның адамгершілік пен тәрбие тұжырымдамасы исламдық этикалық дәстүрдің байлығын һәм адамгершілік пен руханият туралы ойлаудың жалпы контекстіне сәйкес келеді. Оның көзқарасын Аристотель ұсынған тәсілмен салыстыра отырып, ізгіліктің әмбебап құндылықтарының жалпы тақырыптарын бөліп көрсетуге болады. Екі философ та бақытты және гүлденген өмірді қалыптастыруда моральдық жетілдіру мен этикалық нормалардың маңыздылығын алға тартты. Әл-Фараби мен Аристотель әрқайсысы өз контекстінде ізгіліктер тәжірибесі мен оларды күнделікті өмірге енгізу жеке адам деңгейінде де, қоғамда да үйлесімділік пен бақытқа жетудің негізгі факторлары екенін дәлелдеген.

Әл-Фарабидің өмірі мен көзқарастары, IX ғасырдың ұлы ойшылы және философы ретінде, қазіргі ұрпақ үшін сарқылмас шабыт көзі болып табылады. Оның білімге, даналыққа және зерттеуге деген адалдығы оны Исламның алтын ғасыры тарихындағы басты тұлғаға айналдырды. Этика мен мораль бойынша жұмысында ол білім мен тәрбие арқылы үйлесімділік, әділеттілік және рухани кемелдік идеясын алға тартты. Әл-Фараби ежелгі ойшылдардың философиялық ілімдерін ислам мәдениетінің контекстіне қолдана отырып жарқын мұра етіп кеңейтті. Адамгершілік

пен ізгілікке деген көзқарасы ақыл-ойды шабыттандырып, біздің өмірімізде білімге, әділеттілікке және даналыққа ұмтылудың маңыздылығын еске салмақ. Әл-Фараби зерттеулері мен мұралары білім мен адамгершіліктің әділетті және ағартушы қоғамға қалай жол ашатынын еске сала отырып, даналықтың нағыз ұлы көзі болып табылады. Оның ілімдері көптеген кейінгі философиялық мектептер үшін таптырмас іргетасқа айналды және бүгінгі күнге дейін өзекті болып қала бермек. Ойшылдың ұлы жолы өмірімізде шындық пен кемелділік кілтін іздеуге сәулелі жол салып, соқпақ жолымызға шамшырақ болар бірден-бір үлгі.

Әдебиеттер

1. А.Алтаев. Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы/ – Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 37-42 б.
2. А.Фролов. О взаимосвязи религии и философии в творчестве Аль-Фараби / Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 143-148 б.
3. Г.Г.Соловьева, Н.Л.Сейтахметова. Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания/ – Алматы: Комитет науки ; Ин-т философии и политологии, 2011. – 55-61 б.
4. Қ.Бораш. Ұлы Даланың ұлағатты тұлғалары/ – Нұр-Сұлтан: Фолиант, 2020. – 292-294 б.
5. Е.Қошқарбаев. Әл-Фараби мұрасы және тарихи сананың жаңғыруы/ Нұр-Сұлтан: Фолиант, 2020. – 314-318 б.
6. Р.Б.Кеулімжанова. Әл-Фараби даналығы жастар өмірінде/ – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 6-8 б.

*Раев Д.С., ф.ғ.д., Сағындыкова А., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘЛ ФАРАБИ ІЛІМІНДЕГІ АҚИҚАТ МӘСЕЛЕСІ

Әл-Фараби философиясындағы ақиқат мәселесі оның шындық, білім мен хикмет арасындағы байланысты түсінуіне негізделген. Ол ақиқатты шындықты бейнелейтін сакралді нәрсе деп есептеді. Дегенмен, ақиқат біз үшін қолжетімсіз, өйткені біздің біліміміз шектеулі болғандықтан, дүниені түсінуіміз шектеулі. Әл-Фараби шынайы білімге парасатты таным мен саналы өмірге белсенді қатысу арқылы қол жеткізіледі деп тұжырымдаған.

Әл-Фараби де шындықты екіге бөлді: ойлаудағы ақиқат және заттардағы ақиқат. Ол ойлаудағы шындықты білім мен таным объектісі арасындағы сәйкестік, ал заттардағы шындықты білім мен нақты дүние арасындағы сәйкестік деп қарастырды. Ол ақыл-ойды белсенді пайдалану және дұрыс танымдық әдеттерді қалыптастыру арқылы ақиқатқа жетуге болады деп есептеді. [1, 356] Дегенмен, әл-Фараби толық шындыққа адам қолы жетпейтінін де мойындады. Ол біз әлемнің барлық құпиясын ашып, абсолютті ақиқатқа жете алмайтындықтан, шындықты түсінуімізде әрқашан жартылай шектеулі болып қала береміз деп дәлелдеді. Сонымен, әл-Фараби философиясындағы ақиқат мәселесі адам білімінің шектеулілігі және шындықты түсіну процесіне белсенді және саналы қатысу қажеттілігі идеясымен байланысты деп тұжырымдаймыз. Ол адамдарды шындықты тануға ұмтылуға шақырды, бірақ оның жартылай және салыстырмалы болып қалуы мүмкін екенін есте сақтады. Әл-Фараби философиясында ақиқаттың иерархиясы деген ұғым да бар. Ол әртүрлі деңгейлерде ақиқат бар және шындықты білу осы иерархияға біртіндеп жылжу болуы мүмкін деп сенді. Ақиқаттың ең төменгі деңгейінде сезім мен қабылдауға негізделген сезімдік таным жатады. Ақиқаттың бұл деңгейі бұрмалануға және қателікке жиі ұшырайды, өйткені ол субъективті тәжірибеге және біздің сезімдеріміздің шектеулеріне байланысты. Келесі деңгейде талдау мен қорытындыға негізделген логикалық таным. Перипатетика бойынша логиканың мақсаты дұрыс білімге жету. Бұл білім екі жақты: «идея» (тасаввур) және «ақиқаттың анықтығы» (тасдик), екеуі де кейбір априорлық білім негізінде ғана мүмкін. Егер «ақиқатқа сену» дегенді айтатын болсақ, онда мұндай бастапқы білім «ақылдың бастаулары» («уа’ил әл-’ақл) – ақыл ретінде көрсетіледі, ол әл-Фараби жазғандай, Аристотельдің пікірінше, адамның алдын ала зерттеулерсіз, дәлелдемелерсіз немесе дәлелдерсіз «міндетті түрде шынайы жалпы алғышарттарға сену» қабілеті [2, 161 б]. Ақиқаттың бұл деңгейі дүние туралы объективті шындықтарды алу үшін рационалды ойлау мен логикалық заңдарды қолдануды қамтиды. Қалай дегенде де, шынайы білімсіз шынайы ізгілікке жету мүмкін емес. Ал философиялық дайындық логика өнерінен басталады. «Адамға берілген игіліктер кейбіреулері нақтырақ, ал

басқалары азырақ болғандықтан, адам үшін игіліктердің ішіндегі ең ерекшесі – адамның ақыл-ойы, өйткені адам ақыл-ойдың арқасында адам болды, ал бұл өнер қолданатын игілік. Адамның ақыл-ойы болса, онда бұл өнер адамға ең тән пайдаларды қолданады» [2, 161 б]. Келесі деңгей – логикадан асып түсетін және танылатынның шеңберін кеңейтетін философиялық білім. Философия шындықтың, адам мен болмыстың мәнін терең түсінуге ұмтылады. Ақиқаттың ең жоғарғы деңгейіне Әл-Фараби даналық немесе «метафизикалық білімді» қояды. Бұл барлық басқалардан асып түсетін және шынайы шындықтың мәніне енетін білім. Даналық болмысты терең түсінуді және өзін-өзі тануды, сондай-ақ әлемнің әртүрлі аспектілері арасындағы байланыстарды көре білуді қамтиды.

Әл-Фараби өз очеркінде ғылымдарды теориялық және практикалық деп екіге бөлу тұрғысынан да айтады, бірақ ойшыл атап өткендей, олар бір мезгілде теориялық және практикалық болуы мүмкін. Әл-Фараби ғылымның барлық түрлерін қарастыруды оларда дәлелді танымның әдістерінің болуымен немесе жоқтығымен немесе оларды дәлелдеу үшін практикалық ғылымдардан алынған теориялық ғылымдарда жалпы принциптерді қолданумен байланыстырады. Мысалы, медицинада олар қолданатын жаратылыстану ғылымының, ауыл шаруашылығында – астрономия, ал музыкалық тәжірибеде – музыка теориясының алғашқы принциптері.

Әл-Фарабидың көзқарасы бойынша, адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және тәжірибелік тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады [3, 15 б].

Әл-Фараби ақиқатты тек танымдық мәселе ретінде ғана емес, адамгершілік мақсат ретінде де қарастырғанын айта кеткен жөн. Нағыз білім ізгілікпен, имандылықпен қатар жүруі ке-

рек, тек осындай білім ғана үйлесімділік пен қоғамға пайда әкеледі деп есептеді. Жалпы, әл-Фараби философиясындағы ақиқат мәселесі оның білім иерархиясының шектеулерін түсінуіне және ақиқаттың жоғары сатыларына біртіндеп жылжуына негізделген. Ол ақиқатты парасатты білім, даналық, имандылық арқылы жүзеге асатын мақсат деп білді. Әл-Фараби ақиқат иерархиясы концепциясымен қатар себептілік пен шындықтың қайнар көздерін түсінуге де үлес қосты деп айта аламыз. Шынында да, әл-Фараби философияны зерттеу міндетті түрде «нәзік жанның» қасиеттерін тәрбиелеуді, «шынайы ізгілікке» ұмтылуды, яғни адамның мінез-құлқын практикалық, адамгершілікке тәрбиелеуді қамтиды деп есептеді. Мәселен, ол: «Тек осылай ғана қателіктер мен қате пікірлерден сақтайтын ақиқат жолды түсінетін саналы жан тәрбиеленеді. Бұған дәлелдеуге әкелетін дәлелдеу ғылымын қолдану арқылы қол жеткізіледі», [3, 11 б] -деп жазады. Ол себепті байланыстың әртүрлі түрлерін ажыратты: заттық, формалды, әсерлі және қорытынды. Әл-Фараби ақиқатты себептілік арқылы анықтауға болады, ал ақиқатты тану осы себептерді түсінуді қажет етеді деп есептеді. Әл-Фарабидің пікірінше, ақиқат қайнар көздерінің бірі – ақыл. Оның көзқарасында, парасат шындықты қабылдаудың ерекше қабілетіне ие және өз тұжырымдарында объективтілік пен жүйелілікке қол жеткізе алады. Фараби дұрыс пайымдау және шынайы білімге жету үшін ақыл логикалық құралдарды қолдануы керек деп тұжырымдады. Ақиқаттың тағы бір көзі – даналық. Даналық, Әл-Фарабидің танымында, білім мен шындықты пайымдаудың ең жоғарғы парадигмасы. Дана адам шындықты терең түсінеді және оның мәнін көре алады. Даналық адамның жан дүниесін нұрландырып, адамгершілік қасиеттерді бойына сіңіру арқылы жүзеге асады деп есептеді ойшыл. Адамның осы мәңгілік білімге қатысуы жанның ұтымды бөлігін немесе адам жанының өзін мәңгілік, яғни өлмейтін етеді. Бірақ кейбір адамдарға өз болмысынан Ақиқатты өз бетінше түсіну берілген болса, басқаларына тәлімгер керек. Бұл, әрине, адамдардың, ең болмағанда, Мұғалім мен студенттің бірігуін болжайды. Шындықты бірлесіп түсіну бақытқа жетудің қажетті шарты болып табылады, ол бір реттік рәсіммен де, мәңгілік формуламен де, даусыз билікпен де қамтамасыз етілмейді.

Дегенмен, әл-Фараби ақиқат салыстырмалы болуы мүмкін екенін және біздің шындықты түсінуге ақыл мен даналықтың жетелеуіне мүмкіндік беру қабілетімізге байланысты екенін мойындады. Біздің біліміміз бен танымымызда әртүрлі түсіну деңгейлері мен шектеулер болуы мүмкін. Осылайша, Әл-Фараби білім, парасат, даналық және себептілік иерархиясына негізделген ақиқат мәселесі туралы күрделі де терең философиялық ой ұсынды. Ол ақиқатты күш-жігерді және ақыл-ойымыз бен рухымызды үнемі дамытуды талап ететін жоғары мақсат деп санады. Әл-Фараби философиясында ақиқат объективті және әмбебап болуы керек деген ой да бар. Бұл ақиқат біздің субъективті алдын ала түсініктерден тәуелсіз болуы керек дегенді білдіреді. Ол ақиқатқа жету үшін барлық мүмкін болатын дәлелдер мен дәлелдерді талдау мен қарастыруды қажет ететінін алға тартты. Ол шындықты іздеуде ұтымды ойлауды, логиканы, дәлелді тұжырымдарды қолданудың маңыздылығын атап көрсетті. Әл-Фараби ақиқатқа басқа адамдармен диалог, пікір алмасу арқылы жетуге болатынын да атап өткен. Ол біздің шындықты түсінуімізді кеңейтудің қажетті шарттары ретінде қарым-қатынас пен оқуға үлкен мән берді. Сонымен қатар, әл-Фараби ақиқат, ізгілік пен сұлулықтың арақатынасының маңыздылығын атап көрсеткен. Ойшыл бұл ұғымдардың барлығы бір-бірімен байланысты және өмірде бізді шабыттандыратын және бағыттайтын ең жоғары құндылықтарды қамтиды деп сенді. Шексіз пікірталас тудыратын, философиядағы шындықты түсіну көптеген әртүрлі түсіндірулер мен көзқарастарға бағынады және олардың әрқайсысының өз жақтастары мен сыншылары бар. Ақиқат зерттеу объектісі болып қала береді және ол философияның эпицентрі.

Әл-Фараби философияның әртүрлі аспектілерін, соның ішінде ақиқат пен өтірік мәселелерін зерттеген әйгілі ислам философы әрі ғалымы болды. Бұл туралы ойлары оның еңбектерінде көрініс тапты. Әл-Фарабидің пікірінше, ақиқат философиядағы іргелі ұғым және дүниені тану үшін қажет. Ақиқатқа рационалды білім мен объективті зерттеу арқылы жетеді деп есептеді [4, 430 б]. Ол үшін шындық ой мен шындық арасындағы сәйкестікпен байланысты болды. Әл-Фараби білім мен қатені ажыратудың маңыздылығына да назар аударған. Ол білімнің өтірік айтудан ай-

ырмашылығы оның кездейсоқ немесе болжамға емес, дәлелдерге негізделгенін дәлелдеді. Ол үшін ой мен білім ақиқат жолының маңызды құрамдас бөліктері болды. Сонымен қатар, Әл-Фараби де қоғамдық іс-әрекет пен саясатты ақиқат пен өтірік аясында қарастырды. Ол саяси өмірдегі ақиқат әділетті және тиімді басқару нысанын құру арқылы әділеттілікті орнатумен байланысты деп есептеді. Өтірік пен алдау, оның ойынша, қоғамдағы әділдік пен келісімге жетуге кедергі болуы мүмкін. Әрине, бұл Фарабидің ақиқат пен жалғанға қатысты ұстанымдарына қысқаша шолулар ғана және оның бұл мәселелерге толық философиялық көзқарасы оның шығармаларын тереңірек зерттеуді қажет етеді. Дегенмен, Әл-Фарабидің бұл идеялары әлі де назар аударып, әлеуметтік-философиялық пікірталастарды қызықтыруда. Әл-Фарабидің пікірінше, ақиқат идеалды мемлекет және басқару құрылымы идеясымен тығыз байланысты. Мысалы: Басқа біррудің пікірін түсінуге еліктейтін адамдардың үшінші категориясы – бұл ешнәрсеге мүлдем сенбейтін азаматтар, өйткені барлық ұғымдар жалған, өйткені оларда даулы мәселелер бар. Көбінесе ақиқатты жалғанға ауыстыратын немесе одан ауытқып кететін де солар. Олардың өздері теріс жолға түсіп, басқаларды адаушылық жолына салады. Олар ақиқаттың жалған екеніне еш күмәнданбайды, ал ақиқатты білуде және түсінуде олар қателеспейді. Бұл бүгінгі күннің қате түсінігі. «...Мүлдем ақиқат жоқ және өзін ақиқатқа жеттім деп елестететін адам тек өзін-өзі алдаумен ғана айналысады, ал ақиқатқа жетелейді деушілер тек үстемдікке ұмтылған өтірікші және алдамшы ғана.» [4, 430 б], -деп жазады Фараби. Дүниені танитындардың бұл категориясы үшін ақиқат шындық жоқ. Ол шынайы мемлекет білім мен даналыққа негізделуі керек, ал билеуші – білімді, ақиқат негізінде билік жүргізе алатын философ-патша болуы керек деп тұжырымдады. Әл-Фараби ақиқаттың екі түрін ажыратты: логикалық және этикалық. Логикалық ақиқат ойлау мен пайымдаудың дұрыстығымен, ал этикалық ақиқат іс-әрекет пен адамгершілік құндылықтардың кемелдігімен, дұрыстығымен байланысты. Әл-Фараби бойынша логика өнері – өтіріктен ажырата білу діни догмалар мен нанымдарға мүлдем тән болмаған дәлелдер арқылы шындықты ажырата білу. Ол үшін ақиқаттың бұл екі түрі өзара байла-

нысты және ажырамас еді. Әл-Фарабидің саяси салада өтіріктің болу мүмкіндігін қарастырғаны ерекше қызығушылық туғызады. Ол өтірікті билеушілер мен саясаткерлер қоғамды басқару үшін пайдалана алады деп дәлелдеді. Бірақ ол мұндай әрекеттер шындық пен әділдік мұратына қайшы келетінін мойындады.

Әл-Фараби философиясындағы ақиқат мәселесіне қатысты маңызды эпистема білім және мәдениет идеясы болды. Ол білім мен ақыл-ойдың дамуы адамға әлем және өзі туралы шындықтарды ашуға көмектеседі деп есептеді. Ол шынайы білім мен ағартушылыққа жету үшін білім беру жүйесі мен үздіксіз өзін-өзі тәрбиелеудің маңыздылығын атап өтті. Жалпы, Әл-Фараби философиясы білім, даналық, этика және саясат туралы ой толғауларға негізделген ақиқат пен өтірік мәселелерін терең зерттейді. Оның жұмысы назар аударуға тұрарлық және бүгінгі күні философиялық және әлеуметтік пікірталастарды ынталандырады.

Әл-Фарабидің өтірік пен алдаудың табиғаты туралы да ой елегінен өткізгенін алдыңғылардан басқа атап өтуге болады. Ол өтірік айту табиғи емес және адамның шындыққа деген табиғи құштарлығына қайшы келеді деп есептеді. Өтірік пен алдау, оның ойынша, қоғамдағы өзара түсіністікті, сенім мен келісімді бұзады. Әл-Фараби шындық пен өтірік мәселелеріне байланысты этика мен моральға үлкен мән берген. Ол ақиқат пен ізгілік өзара байланысты, адам ақиқатқа тек ойымен ғана емес, іс-әрекетімен де жетуге ұмтылуы керек деп тұжырымдады. Моральдық-этикалық көшбасшылықтың негізі шындық болуы керектігін, тек осындай әрекеттер ғана жақсылық пен әділеттілікке жетелейтінін атап өтті. Әл-Фараби ақиқатқа дін мен сенім контекстінде де қараған. Ол сенімнің ақиқатқа рухани деңгейде сәйкес келетінін және рационалды білімнен тыс мәселелердің өз саласы бар екенін мойындады. Бірақ ол иманның ақылға қайшы келмеуі және ақиқат пен хикметке негізделуі керектігін мойындады.

Қорытындылай келе, әрине, әл-Фараби шындық пен өтірік мәселесін зерттеген көп ойшылдардың бірі ғана. Оның жұмысы осы мәселелер бойынша пікірталасқа елеулі үлес қосты және оның идеялары бүгінгі күні зерттеушілер мен философтар үшін өзекті. Ол шындықтың мұқият және байыпты ойлауды қажет ететін терең және көп қырлы аспектілері бар екенін көр-

сетті. Фарабидің ойынша, адамның кемелденуі, оның ізгі қасиеттерінің дамуы оның бүкіл өміріне созылатын және өліммен аяқталатын үдеріс. Философ темперамент, батылдық, жомарттық, әділдікті адамгершілік қасиеттерге жатқызады. Бірақ Фараби толық кемелдікке парасатты ізгіліктердің болуымен жетуге болады деп тұжырымдайды. Олай болса, ойшыл этикалық пен парасаттылық, адамгершілік пен парасаттылық арасындағы байланысты атап көрсетеді, оны мойындамайтындарды сынға алады. Осы ұғымдардың бір-бірінен ажырамастығын және олардың өзара байланысын негізге ала отырып, ол кемел адам мен ізгі қоғам туралы гуманистік мұраттарды түсіндіреді. Бақытқа жетелейтін шынайы адамгершілік кемелдік пен білімнің көрінісі – Фараби философиясының негізгі идеясы. Әл-Фараби өзінің онтологиясын дамытты. Ол дүниенің құрылымын жүйелі түрде түсінуге ұмтылады. Ол үшін болмыстың бастауы дәстүрлі болып көрінеді – бұл Алла. Ортасы – болмыстың иерархиясы. Адам – әлемді танып, онда әрекет ететін ойлаушы тіршілік иесі. Оның мақсаты – шынайы бақытқа жету. Алладан төмен барлық деңгейлер ақылмен берілген. Өткен дәуірдегі мәдениет қайраткерлерінің мұрасын меңгеру арқылы адам бойындағы адам дамуы жолындағы болашақ, тарих алдындағы жауапкершілігіміздің қаншалықты екенін тереңірек сезінеміз. Бізді Әл-Фараби дәуірінен он ғасырдан астам уақыт бөліп тұр. Осы уақыт ішінде адамзат білімнің барлық саласында орасан зор жетістіктерге жетті, бірақ біз ақиқатқа жол ашқандарды әрқашан есте ұстауымыз керек. Айтқандары бүгінгі күн талабына сай келмесе де, заманауи мәдениет қаланған іргетасқа кірпіш қалаған.

Әдебиеттер

1. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973, – 35 с.
2. Dieterlcl Fr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892, – s. 161.
3. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. О том, что должно предшествовать изучению философии / Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби // Ал-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. – Алма-Ата. 1972. – 1–15 с.
4. 3 Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. : пер. с араб. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.

*Садакбаева Г.Е., ғылыми қызметкер,
Әл-Фараби – Әл-Машани білім орталығы,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ЭТИКАЛЫҚ ІЗГІЛІКТЕР ЖӘНЕ ЖАМАН ҚЫЛЫҚТАР» ҒИБРАТЫНДАҒЫ КІСІЛІК САПА СЫНЫПТАМАСЫ

Әбу Насыр әл-Фараби – дүниежүзілік ғылым мен мәдениет тарихында алатын орнының ерекшелігімен адамзаттың озық ойшылдарын әлі де тамсандырып келеді. Сонау, ортағасырда жазылған трактаттарында терең мағыналы пікір айтпаған, жете зер салмаған, данышпандық болжам жасамаған бір де бір ілім саласы жоқ екеніне, оларды оқып-тану барысында көз жеткіземіз. Он бір ғасыр уақыттан астам заман өтсе де, әл-Фараби мұрасы осы ХХІ-ші ғасырда да өзектілігі қайран қалдырады. Астрономия, геометрия, математика (арифметика), акустика, оптика, механика, химия, минералогия, география-геология, космография, ботаника, медицина, логика, риторика, лингвистика, поэзия, политика, философия, музыка... Фараби ғылымдарының тізбегі осылай келеді. Барлық ғылымдардың негізін қозғаған ғалым, солардың әрқайсысында зор жаңалық із қалдырған адам. «Фарабидің ғылымға тигізген әсері» деген тақырып көп томдық еңбек болар еді. Оның бәрі де кейін айтыла бермек, зерттеле бермек. Оның Шығыстағы ізбасарлары Әбу Әли ибн Сина, Әбу Райхан Беруни, Әбу әл Вафа Бужжани, Омар Хайям, Насриддин Туси, Ұлықбек сияқты адамдар еді. Батыс елін алатын болсақ Бэкондар, Декарт, Да Винчи, Спиноза, Коперник, Кеплер, Галилей, Лейбниц сияқты адамдарды Фарабиден үлгі алған қатарында ауызға алуға болады.

Әл-Фараби, адамдықтың ең асыл қасиеттері – ғылымды қастерлей білу деп, оның адамгершілік пен әділеттілікке, қайырымдылық пен қанағатшылыққа, әсемдік пен парасаттылыққа тәрбиелеуге жетелейтінін нақты айтып кеткен. Ол қандай да бір ғылым саласын, олардың бөлімдерін талдаса, этикамен үйлестіре байланыстырып, оларды таразылап, сапасына сипат беріп қана қоймай, практикадағы қолданысының ұтымдылығына зер салғызады. Этикаға қатысты мәселелерді қозғағанда, оның адам өміріндегі орнын, ықпалы мен маңыздылығын танытатын нақыл сөздері – дайын тәрбие құралы болып табылады.

Әл-Фараби барша Әлемге – «Шығыстың Аристотелі», «Екінші ұстаз», «Екінші Аристотель» деп танылған. «Араб елінің күні бүгінге дейін оны «біздің Платон» деп атайды» деген мәлімет келтірген ҚР Ұлттық ғылым академиясының академигі С.Зиманов: «көзі тірісінде-ақ ұлы бабамызды «екінші Алатон» деп атағаны тегін емес». [1, 358 б.] Ал, әл-Фарабидің өзі, осы екі ұлы ұстазды бір-бірінен бөлектемей, ойлары мен ілімдерінің тұтастығын сақтап, аса зор құрмет көрсеткен. Әл-Фарабидің «Екі философтың – Қасиетті Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы туралы» трактатында: [2, 43-44 с.] «...логиканы зерттеп, **этиканы кемеліне келтіріп меңгерген**, содан кейін физика мен метафизиканы, және екі данышпанның да (Платон мен Аристотельдің) кітаптарын зерттегендер менің айтқанымның дұрыстығын түсінеді, сонымен қатар, ол екеуі де (Платон мен Аристотель) дүниеде бар нәрселер туралы ғылымдарды сипаттауға, оның жай-күйін түсіндіруге ұмтылғанын, ойдан шығаруға, немесе әсірелеуге, қиялдан туғызып, оны көркемдеуге жүгінбей, олардың әрқайсысы – өзінің қабілеті мен мүмкіндігіне қарай өз үлесін қосуға ұмтылған. Осыдан барып, философияның анықтамасының өзі, оның мақсаты – **таным**, адамның қабілеттерінің шама-сына қарай мөлшерленетіндігін айқындайды деп тұжырымдаған.

Әл-Фарабидің «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» [4, 187-294 с.] трактатында – ақыл-парасат, игіліктер, кісілік сапа сияқты адами болмыстың сынын жан-жақты талдап, оның нақты терминдерін, ол терминдер мен анықтамалардың түсініктемелерін беріп отырады. Әл-Фарабидің нақыл сөздері – тәрбие мен білім беруді қатар ұстау керектігіне баса назар аудартады.



870-950

Тәрбие мен білім беруді қатар ұстау керек, ол бақытқа жету жолы, олай болмаған жағдайда қателікке және бақытсыздыққа апаралы. Әл-Фараби

Ақыл-парасат күші – адам ойлауына, шийімдауына, ғылым мен өнерді ұғынуына және жақсы қылық пен жаман қылықты айыруына көмектесетін күш.



Әл-Фараби: «Ізгілікке немесе жамандық істерге жаратылысынан бейім кез келген адам қарама-қарсы бейімділіктен туатын әрекетке қарсы тұра алады және ондай әрекетті жасай алады, алайда, әдет арқылы жеңілдік туғанда, сөйтіп оңай орындалатын болғанға дейін мұны істеу оған қиынға соғады. Әдетке айналғаннан бас тартуға және оған қарама-қарсы әрекет істеуге болады, бірақ жоғарыда айтқанымыздай, мұның өзі адамның әдетіне айналғанға дейін қиынға соғады. Мәселен, жазу өнерінде осылай болады. Біз жазумен (байланысты) әрекеттерді сан рет қайталап, оған дағдылансақ мұнан бізде жазу өнері пайда болып, тұрақтайды, егер қайталау арқылы өзімізге дағдыға айналдырған бұл әрекеттер жаман болып шықса, біз жаман жазып дағдыланамыз, жақсы болып шықса, жақсы жазып дағдыланамыз.»

Халқымыздың даналық қоржынында, надандықтың жетегіне ергендер туралы – «ауыру қалса да, әдет қалмайды» деген мақалынан, әдетке айналған жанның дерті – жаман мінез құлықтардың, тәннің сырқат-дертімен салыстырған. «Жаман әдетті жақсы әдепке алмастыруға ұмтылған, ізгіліктерді жиып теріп және оған дағдыландырған кісіні – парасатты деп атайды. Жақсы игіліктерге дағдылану – еңбек, білім мен ғылым арқылы келеді. Бұл жолда логиканың орны ерекше, себебі ол ғылым қателіктен сақтануға, жақсы мен жаманды тануға баулиды, соның арқасында адам бақытқа жетеді деген әл-Фарабидің айтып кеткен ғибратты тұжырымы қай заман кезеңінде де өзекті. Міне, ата-бабадан қалған осындай нақыл сөздер тәрбие мен білімнің қайнар көзі болып табылады.

Әл-Машани (1906-1996): «Ұзақ өмір бойында менің жиған тергендерім үш бастаудың құйған арнасы деуге болады. Бірінші – табиғат ғылымдарының дәлді табыстары. Екінші – адам баласының табиғат танудағы жолдары (табиғи, тарихи, діни). Үшінші – ана тілінің (қазақ тілінің) қазынасы. Осы үшеуінен де біздің заманымызда мол мәлімет жарыққа шығуда. [7, 4 б.]

Нақыл – «нақыл сөз» – өмір тәжірибесіне, даналық тұжырымға, логикалық қисын мен ғибратты өнегеге негізделген терең ойлы, **түйінді сөз**. Исхақ әл-Фараби «Әдеби жинақ» атты еңбегінде: «Нақыл сөз деп – болмыстағы белгісіз бір жұмбақ нәр-

сенің сыры ашылып, **сөз қауашағына** тұрақтауын айтамыз» дейді. Нақыл сөздерді Ахмет Байтұрсынұлы «**ділмар сөз**» десе, Шәкәрім Құдайбердіұлы «**мәнді сөздер**» деп атаған. Нақылда аз сөзбен ордалы ой беріледі, олар **өлең** түрінде де, **қара сөз** қалпында да кездеседі. Нақылдың алғашқы сөздік түзілімі көп өзгеріске ұшырай бермейді. Мысалы: «Бақпен асқан патшадан, Мимен асқан қара артық. Сақалын сатқан кәріден, Еңбегін сатқан бала артық» (Абай).

Нақыл сөздерді шартты түрде:

- а) Отан мен халыққа, дәуірге қатысты;
- ә) оқу-білім, ғылым-өнерге;
- б) ақыл-парасат, ұлттық мұрат, арман-тілекке;
- в) адамгершілік қасиеттерге;

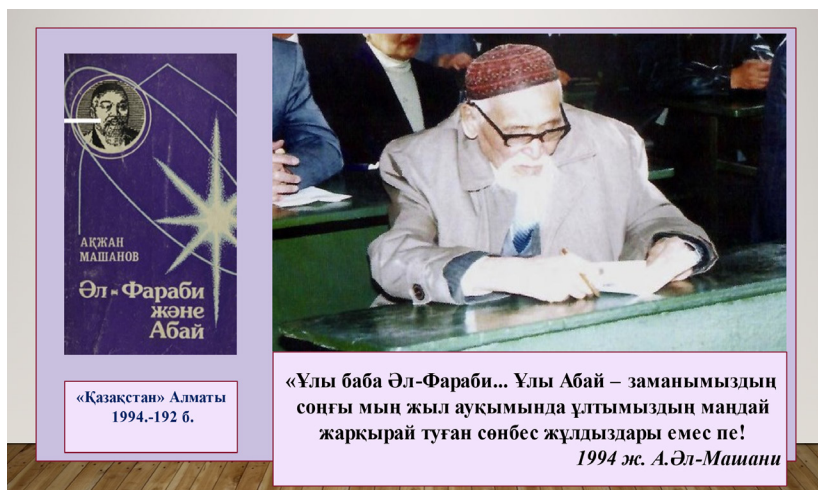
г) достық, махаббат, ұрпақ сабақтастығы, уақытқа, мінез ерекшеліктеріне байланысты бөлуге болады.

Ақжан әл-Машанидің «Әл-Фарабиді алдымен өзіміз толық тануымыз керек, сонан кейін оны басқаларға таныстыру керек» деген пайымы мен пікірі қаншалықты салмақты да абыройлы іс атқару керектігін аңғартады. 1970 жылы Ақжан әл-Машани қаламынан «Әл-Фараби» тарихи-деректі романы жарыққа шықты. Заманында, ІХ-Х ғасыр ғұламасы әл-Фарабиге дән риза болған халық «Аспанды Жерге, ғылымды халыққа жақындатқан – данышпан ұстаз» деп құрмет көрсетсе, әл-Фараби ілімін халыққа жеткізіп, Тұран тарихы – Құран және заманауи ғылым табыстарының тұтастығынан тапқан ғылым жаңалықтарын «Ай арысы» [5], «Тұран қақпасы» [6] еңбектерінде әл-Машани: «Еліміз егемендігін алып, өз туымыздың астына біріккен өмір тарихында талай ауыртпалық пен асуларды, тартыстар мен белестерді басынан кешкен халқымыздың болашағын алға апарар үміт кемесі – білім. Ел егемендігі бізге ой бостандығын да ала келді. Алға жылжу, білім беру жүйесін жаңарту деген бұрыңғы тірнектеп жинағанымызды жою емес, сол өткенге қайта қарау бүгінгі күн биігінен олқылықтардың орнын толтыру» [5, 3 б.] деп айтып кетті. /ескерту: «Ай арысы» еңбегі 21.11.1991 жылы жазылып болып, бес жылдан кейін, 1996 жылы тамыз айында басылым көрді. Автор осы еңбегін қолына ұстап, Қазақстан Республикасы Білім министрлі-

гі Оқу және әдістемелік әдебиеттер жөніндегі республикалық баспа кабинетіне ерекше ілтипатын білдірген еді./

Әл-Фараби: Игіліктер болып табылатын әрекеттер – екі қарама-қарсы шектің арасындағы бірқалыпты істер, ал ол екі шектің екеуі де жаман әрекеттер. Олардың бірі – молшылық, екіншісі – тапшылық. Дәл осы сияқты, ізгілік те екі түрлі күйдің арасындағы рухани күйлер мен қасиеттер, ол екі шеткі күйдің екеуі де теріс жағдай. Біреуі ысырапшылық, екіншісі – тапшылық. Мәселен: Мырзалық – сараңдық пен ысырапшылықтың аралығы. Тапқырлық – бейпіл ауыздықтың, бұзылғандықтың және топастықтың аралығы. Қарапайымдылық қасиет тәкаппарлықтың және ұялшатықтың аралығындағы кісілік қасиет. Ізгілік – мақтаншақтықтың, менмендіктің, атаққұмарлықтың және мүсәпірліктің аралығы. Мейірбандық – шексіз ашу мен (адамның) мүлде еш нәрсеге ашуланбайтын (күйінің) аралығы. Ұялшақтық– ұятсыздықтың және жасқаншақтық пен ұяндықтың аралығы. Достық көңіл – жек көрушілік пен жарамсақтықтың аралығы.» «Дәл өнердегі сияқты мұнда да ізгілікті әрекеттер – қарапайымдылыққа, теріс әрекеттер – жаман қылықтарға бастайды» деген әл-Фарабидің нақыл сөздерін жан-жақты талдап, оны терең танып, тәрбие жұмысында кеңінен қолдана білу ұстаздық пен ата-аналық міндеттің асыл сипаты болып табылады.

Фарабитанымның мақсаты – ұлттық рухани биік, өз халқының тарихын, салт-санасын, дәстүрін, жақсы қасиеттерін бойына сіңірген азамат тәрбиелеу, сонымен қатар, олардың ғылыми-танымдық зерттеулерге және әл-Фарабидің мұрасының мазмұны мен мақсатын білуге деген қызығушылықтарын ояту. Әл-Фарабидің өмірбаянын, оның ғылым мен өнер салаларын анықтау арқылы ғылыми жетістіктері мен негізгі тұжырымдарымен танысу, әл-Фараби мұрасы мен Қазақ халқының рухани сабақтастығын зерттеу арқылы, оқушыларды шығармашылық ізденіске тәрбиелеу.



Надандықтың ең басы – өзін өзі танымаушылық. Соған сәйкес білімнің басы да, алдымен өзінді танудан басталмақ. Бұл арада Абайдың тағы бір сөзін еске алайық: «Жаттың бір тәуір кісісін көрсе, «жарықтық» деп жалбырап қалып, мақтай қалып, өзі елінде сонан артық адам болса да, танымайтұғыны қалай?» (қыркыншы сөз). Ойлап, салыстырып қарайтын болсақ, мұның арғы негізінде жатқан шикілік бар, оның да аты – надандық екен.

Фарабидей дананың халқымыздың барлық өмір саласына тигізетін әсері зор болмақ. Айталық, алдымен адал адам болу. Осы бір зор сыйлықты тану, соны алып бару ісінде Әбу Насыр әл-Фараби нағыз үлгі аларлық ұстаз. Ол тек ғылыми, ғақли қағидаларымен ғана емес, өзінің шындық қасиетпен, өз еңбегімен, адалдық жолымен, дүниеге, атаққа алданбай ұзақ өмір өткерген әулиелік ізімен ұстаз – қандай тамаша үлгі десеңізші. Ол адам тарихында сирек кездесетін оқиға. Осылайша ой толғаған ғылыми фарабитанудың негізін салушы әл-Машаниден үлгі алып, әл-Фарабидің ізгі ісін жалғастыру бүгінгі күннің өзекті мәселесі. Себебі, даналықтың ақиқат мақсаты – таным. Мағжан сөзімен айтсақ: «Кең ақыл, отты қайрат, жүйрік қиял, данышпан, теңіздей терең тұңғыық ой, болат жігер иесі – ер Түрікке Тәңірі берген несібесі ғой.»

Осы жолда, Батыс пен Шығыстың қызыға зерттеп, оны тануды мақсат тұтқан, әлем ғалымдары мен зиялыларын тамсандырған, бізге көмекші құрал болатын еңбектер – Абай, Шоқан, А. Байтұрсынұлы, М.Жұмабаев, Ы.Алтынсарин, Ш.Құдайбердіұлы тағы да басқа қазақ зиялыларының еңбектері біздің асыл мұрамыз, сонымен қатар, қаншама дастан, астарында тарих пен ғылым жатқан аңыз бен ертегілер, нақыл сөздер, мақал-мәтелдер таусылмас қазына – оқу-тәрбие құралы болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Салық Зиманов Әл-Фарабиді қазақ жеріне қайта әкелген ғалым (358-361 беттерде) «Фараби ғибратты ғалым» «Ұлы тұлғалар» – ғылыми-ғұмырнамалық сериясы Алматы, 2006 – 397 б.
2. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля /Аль-Фараби Философские трактаты – «Наука» Алма-Ата, 1970-430 с.
3. Ж.Бекбосынов «Әл-Фараби бабамызды толық танып білдік пе?» мақала, Қостанай таңы газеті, 22тамыз 2000ж.
4. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар «Ғылым» Алматы, 1975-418 б. /Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері трактаты 185-294 б.б./
5. А.әл-Машани «Ай арысы» ғылым жаңалықтары «Республикалық баспа кабинеті» Алматы, 1996-100 б.
6. А.әл-Машани Тұран қақпасы /көп томдық шығармалар жинағының 14-ші томы/ «Алматы-Болашақ» Алматы, 2011-392 б.
7. А.Машанов /Әл-Машани/ Әл-Фараби және Абай «Қазақстан» Алматы, 1994-192 б.

*Шоқай Е.К., «Арабтану» орталығының директоры,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

**ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА ТҰРҒЫНДАРЫНЫҢ
ӘЛЕУМЕТТІК-ЭТИКАЛЫҚ ЖӘНЕ ДІНИ-МОРАЛЬДЫҚ
ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

«Әбу Насыр әл-Фараби (Оған Алланың рақымы болсын!) «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» кітабын жазуды Бағдад қаласында бастап, 331 жылы қазіргі Сирия елінің аста-

насы Дамаск қаласында аяқтайды. Арнайы тарауларға бөліп жазады. Кейіннен кітаптың мазмұнын ашатын «фусул» (бөлімдер) қосады. Бұл бөлімдерді ол 337 жылы Мысырда толығымен тамамдап, қосымша ретінде кіргізеді.

Бұл кітап әл-Фарабидің өте танымал әрі ерекше шығармаларының бірі болып саналады. Еңбек алғаш рет 1895 жылы Лейденде («Бирбил» баспасы) басылып шығып жарық көрді. Бұл баспасын әзірлеген арабтанушы ғалым Фридрих Дитрици (Fridrich Dieterici) (1821-1903 т.қ.ж.) болатын. Ғалым бұл кітапты Британия музейінде сақтаулы тұрған 425/3 нөмірлі (жаңа каталог бойынша – №7518) қолжазба мен Оксфорд университетінің Бодлиан кітапханасы қорындағы №120/3 нұсқасы негізінде шығаруға дайындаған.

Трактаттың қолжазбасы Түркияның Ыстанбұл қаласындағы Сүлеймения кітапханасында 674 инвентарлық нөмірімен сақталған. Қалаж Әби Паша нұсқасы. Қолжазба алпыс бес беттен тұратын (көлемі 11*19 ½ см) жинаққа (мұнда өзге де ойшылдардың еңбектері қамтылған) енген қара сиямен, кейбір жерлері қызыл сиямен хатқа түскен көне нұсқа. Қолжазбаның атауы – «Фусул мәбәди 'әрә' әһл әл-мәдинәти-л фадилати» («Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары негіздерінің бөлімдері») деп жазылған.

Әбу Насыр әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактатының ғылымға өткен ғасырдың соңғы ширегінде (1961 ж.) келіп қосылған бұл бөлімдерінің (фусул) қазіргі заманға сай ең алғашқы нұсқасын әзірлеген араб ғалымы Мұхсин Махди (1924-2007). Көне қолжазба толық өңдеуден өткеннен кейін 1968 жылы Ливанның Бейрут қаласында М.Махдидің басшылығымен тұңғыш рет басылып шықты.

Автордың тұжырымындағы Қайырымды қала тұрғындарының діни-моральдық және әлеуметтік-этикалық ерекшеліктерін жан-жақты қарастыруға болады. Себебі тұтастай қала тұрғындарының өмірлік және рухани ұстанымдары да кешенді сипатта болатыны табиғи жайт. Сондықтан осы діни көзқарастарының және әлеуметтік ұстанымдарының кейбір аспектілерін қамтуға және талдауға әрекет жасалды.

Негізгі бөлім

Әл-Фарабидің көзқарасындағы «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» тікелей Алла тағалаға сену және оның сипаттарын баяндаудан басталады. Автор кітабының алғашқы тарауында «Алғашқы болмыс» яғни Жаратушы туралы түсіндіреді. Оны өзінен басқаның – жаратылыстың пайда болуының бірінші себебі ретінде қарастырады. Демек, ол өзі бар болып тұрып, өзгелерді жоқтан бар қылған. Жаратушы рөлін атқарады. Ғалымның бұл пікірінен Құдайға сену қайырымды қаланың негізгі идеологиялық тұғыры екенін көреміз.

Осы тұста Әл-Фараби тек Жаратушыға сенуді ғана айта қоймай, оның сипаттары мен ерекшеліктеріне тоқталады. Мұнымен қала тұрғындарының сенетін Құдайын танытып білдіруді көздейді. Оның кемшіліксіз, жетіспеушіліксіз екендігін және басқалардың бәрі де кемшілікпен жүретіндігін айтады. Бұл турасында автор «біріншісіне келсек, ол барлық кемшіліктерден ада, сондықтан оның бар болуы ең жақсы болмыс және ең көне болмыс болып табылады. Ешбір болмыс оның болмысынан жақсырақ немесе одан көне бола алмайды. Ол өзінің ең жоғарғы аспектілерінде болмыс қасиетінің және ең жоғары деңгейдегі кемелдігінің бөлігі. Сондықтан оның бар болмысы мен мәнін мүлде жоқтықпен кемсітуге болмайды....» дейді. Осылайша, қайырымды қала тұрғындарының идеологиясының негізгі постулаты – Құдайға сену, оны ұлықтау және кемшіліктен пәктеу үрдісін анықтайды.

Әл-Фараби Құдайдың болмысына қатысты қалыптастыратын қағидасы Құранда айтылатын ақпараттарға сай келеді. Мысалы Алла тағала: Құранда «Көктер мен жердің Жаратушысы! Ол сендерге өздеріңнен жұбайлар жасады әрі түліктерден де жұптар жасады. Сол (жұптастық) арқылы сендерді таратады (көбейтеді). Оған (Аллаға) ұқсас ештеңе жоқ! әрі Ол – естуші һәм көруші!» – дейді (Шура, 11). Осы негізде автор бұл еңбегінде «Оның болмысына ұқсайтын нәрсенің болуы мүлде мүмкін емес, сонымен қатар оның бар болуына немесе мүлікке ие болу қасиетіне тең келетін ештеңе жоқ» делінеді. Яғни бұл ислам дініндегі Жаратушының ешкімге ұқсамайтын абсолюттік мағынадағы қасиеті.

Автор өзінің шығармасында қайырымды қала тұрғындарының негізгі діни сенімі және идеясы ретінде бірқұдайшылықты

арнайы атайды. Бұл мазмұнда Алла Тағалаға серік қосудан бас тарту туралы бөлек тараушада түсіндіреді. Мұнда автор «Өзінің мәнінде Ол барлық нәрселерден бөлек. Ол ешнәрсеге тәуелді және екеу немесе одан көп болуы мүмкін емес. Егер басқа екінші тағы бір сондай болмыс болса, екеуінің арасында бақталастық болуы немесе оның бұдан бұрын болуы қажет болып қалады. Ал олай болуы мүмкін емес» дейді. Ал бұл көзқарас Құрандағы Ықылас сүресінен туындайды деп ойлаймыз. Ол сүре: «(Мұхаммед! Оларға) айт: Ол Алла жалғыз. Алла мұңсыз. (Әр нәрсе оған мұқтаж). Ол тумалы да, туылмады» деп Жаратушыны сипаттайды. Сонымен қатар бұл сүренің мазмұны ислам дінінің негізгі идеясы болып табылады.

Автор алғашқы болмыс яғни Жаратушыны шексіз біліммен сипаттайды. Бұл тұрасында ол «Сол сияқты ол білім иесі. Оған өзінен тыс ештеңенің қажеті жоқ және білу үшін ешнәрсенің көмегін керек етпейді.... ол өзі белгілі және біледі...» дейді. Сондай-ақ оның дана екенін айтып өтеді. Бұл сипатқа анықтама бере келе «даналық – ең жақсы нәрселерді жетік білу. Ал жетік білу дегеніміз – тұрақты білім. Сол арқылы әркімнің өз ақиқатын білуі» дейді. Осылайша Әл-Фараби білім мен даналықты тығыз байланыстырады. Бұл екеуін Жаратушыдағы міндетті қасиеттер ретінде түсіндіреді.

Сол сияқты, автордың көзқарасы бойынша қала тұрғындары Жаратушының тірі және тіршілік иесі екендігіне сенуі міндетті іс болып табылады. Себебі, автор бұл екеуінің бір затты білдіретінін баяндайды. Әл-Фараби алғашқы болмыс – Құдайды жай ғана тіршілікпен сипаттап қоймайды, оны «осы тұрғыдан алғанда мейлінше кәміл тіршілік етуші Бірінші тұлға тірі деген есімге лайық, өйткені бұл есім оған кең мағынада қолданылады...» деген сөздерімен кәміл тіршілік иесі деп айтады. Біз автордың бұл идеясынан Құрандағы Бақара сүресінің мына аятының мазмұнын көреміз: «Алладан басқа еш тәңір жоқ. Ол тірі, толық меңгеріп тұрушы, Ол қалғымайды да ұйықтамайды. Көктердегі және жердегі нәрселер Оған тән» (Бақара, 255-аят). Сонымен қатар қайырымды қала тұрғындарының Бірінші тұлғаны тек кемелдікпен сипаттауға және Оның сондай қасиетіне сенуге шақырады. Бұл жайында: «Сондықтан Бірінші Тұлға болмыстың мейлін-

ше кемелді дәрежесінде болғандықтан, біз оны мейлінше кемелдік дәрежесінде пайымдауға тиіспіз» дейді.

Әл-Фараби Құдайдың кемелдігі мен ұлықтығы жанындағы адам баласының ақыл-ой, парасатының мүмкіндігіне де тоқталады. Бұл тұста автор: «Ол жөнінде біз мынаны білуге тиіспіз: Ол асқан кемелдік дәрежесінде тұрғандықтан оны пайымдау қиын емес, бірақ біздің интеллектіміздің осалдығы, оны материямен және болмыссыздықпен шатастырып алатын болғандықтан, біздің оны түсінуіміз қиын. Оны пайымдауымыз екіталай. Оны шынайы қалпында жете пайымдау үшін біз тым әлсізбіз, өйткені Оның шектен тыс кемелдігі бізді таңдандырады. Сондықтан оны толық пайымдауға дәрменсізбіз...» дейді. Осылайша Құдайдың нағыз затын ұғынуға және елестетуге адам баласының ақылы мен ойына жол жоқ екендігін ескертіп отыр. Ғалымның бұл тұжырымы исламдағы сенім саласы ғұламаларының Алла тағала хақындағы «Санаңа Алла тағала туралы қандай бейне оралса да, Жаратушы оған қайшы жағдайда екенін білгейсің» деген ұстанымымен сай келіп тұрғандай.

Әл-Фараби қайырымды қала тұрғындарының көзқарасындағы періштелер әлемін де тілге тиек етеді. Олардың болмысы мен табиғатын түсіндіреді. Арасындағы олардың өзара мәртебелері мен дәрежелеріне, әрқайсының Жаратушы құзырындағы орны мен рөліне, олардың кемелділігі немен өлшенетіндігіне тоқталады. Сонымен қатар періштелердің әрқайсының аспан әлемі мен жер бетіндегі миссияларын айтады. Әрине мұның барлығы да ислам шариағатындағы Жәбірейілдің пайғамбарларға хабар тасушы, Өзрейілдің жан алушы, Микаилдің ауа райының халін реттеуші міндеттерін орындайтын жағдайын еске салады.

Ғалым көнбістік, бағынушылық туралы айтуға келгенде, «...мынаны хақ деп білуіміз ләзім, дүниені билеуші бір Тәңір бар, діндарлар намаз оқу, мадақтау, тауап ету арқылы тәңірдің даңқын шығаратын әрекеттің бәріне басшылық етеді, жөн сілтейді...» деген сөзімен Жаратушының құдіретін және билеушілік сипатын айта кетеді. Сосын ары қарай жалғастырып «егер адам осыларды орындап, өмірдегі көп қызықшылықтардан бас тартса, осылайша тұрақты болса, өлгеннен кейін оған қарымы беріліп, үлкен жақсылықтармен марапатталады. Осы міндеттердің ешбірін

орындамай, өмірдегі бар қызықты көрсе, өлгеннен кейін ақиретте сол істері үшін азапталып, өте қатты жазаланатын болады» дейді. Бұл жолдармен автор ақиретте адамның мәңгілік өмір сүру, ол жақтағы жақсының жәннәтқа кіріп, жаманның тозақта жазалануын қайырымды қаланың көзқарасы ретінде көрсетуде.

Қайырымды қала тұрғындарының әлеуметтік-этикалық ұстанымдарын және моральдық құндылықтарын ұжымдық топтасуға және өзара қамтамасыз етуге бағытталған қасиеттерден бастап айтады. Адамдардың қоғамда өзара бірлік пен көмекке мұқтаждығын табиғи жайт әрі мұқтаждық ретінде қарастырады. Мұны түсіндіріп ол: «Адам баласының өз жаратылысы мен болмысында ең жоғары кемелдікке жету үшін көп нәрсеге мұқтаж. Ал ол мұны жалғыз жасай алмайды. Керісінше, ол алдына қойған осындай игі мақсатына жету жолында көмегі тиетін өзге адамдарға мұқтаж. Адамдар оған қажетті нәрселердің жалпы жиынтығынан керекті затты тауып беріп отырады. Онымен қоса әрбір адам өзінен басқа екінші адам жөнінде нақ осындай күйге түседі. Міне сондықтан да бір-біріне көмектесіп отыратын, біреуі екіншісінің өмір сүруіне қажетті нәрселердің бір бөлігін тауып беріп отыратын көптеген адамдар бірлестіктері арқылы ғана өзінің жаратылысына сай кемелдік дәрежесіне жете алады» дейді. Ибн Халдун айтатын адам баласының қалалық табиғатын ойшыл ғалым өз тұжырымында да осылайша атап отыр. Халқымыз айтатын «Адамның күні адаммен» принципін негіздеп бергендей. Демек адам баласы өзінің бауырына, көршісіне, досына және тағы өзгелерге күні түседі. Олай болса адам баласы өзгені өзін құрметтенгендей сыйлауы әрі бағалуы тиіс. Себебі, ол өзінің мүддесін өзгенен көруі мүмкін. Қайырымды қала болып өмір сүруінің де негізгі қоғамдық факторы өзара ықпалдасу болып табылады.

Әл-Фараби адамзаттың өзара топтасып өмір сүруін табиғи заңдылыққа балай отырып, жер бетіндегі ұжымдасудың үш түрін келтіреді. Біріншісі – ұлы қоғам, екіншісі – орташа қоғам, үшіншісі – шағын қоғам. Демек фарабише айтар болсақ, адам баласының осы аталған топтардан өзге сипатта өмір сүруі мүмкін емес. Ғалым өз тұжырымын былайша баяндайды: «ұлы қоғам – жер шарын мекендейтін барша адамзат қоғамдарының жиынтығы, орташа қоғам – қандай да болсын бір халық немесе ұлттың негізін-

дегі қоғам, ал шағын қоғам – тұтас халық мекендейтін аймақтың белгілі бір бөлігін алып жатқан қайсыбір қала тұрғындарынан құралған қоғам». Міне осы тұста ғалым қайырымды қала мен қайырымды қоғамға нақты тоқталады. Ол мұны былайша түйіндейді: «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала қайырымды қала болып табылады. Ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам». Демек автордың көзқарасындағы қайырымдылық концепциясының негізгі элементі ол өзара қарайласу, адамдардың өзара ықпалдасуы. Бұл Мәида сүресінің екінші аятындағы *«Ізгілік пен тақуалықта өзара көмектесіңдер...»* деген тәлімге сай келеді. *Келесі кезекте ғалым мұндай қаланы* барлық мүшелері тығыз ынтымақтасатын толық және сау денеге ұқсатады.

Ғалымның тұжырымындағы қала мен оның ізгі тұрғындарының басшысының қасиеттері мен сипаттары үлгі тұтарлық болуы әбден орынды. Себебі соның негізінде тұтастай қоғамның әлеуметтік құндылықтары қалыптасады. Халық өз басшысының әрбір сөзі мен ісіне қарап, соған қарай ыңғайлана өмір сүреді. Міне осы тұрғыдан автор қаланың басшысы мен оның қасиеттеріне кеңінен тоқталады. Сонымен қатар оған қайырымды қаладағы өзге тұрғындарға қарағанда көбірек жауапкершілікті жүктейді. Бірінші кезекте ғалымның көзқарасы бойынша қала басшысының мәртебесі бекітіледі. Бұл тұрасында «қала басшысы өз бойындағы барлық қасиеттері жағынан ең кемелді жан, қала бірлестігінің басқа мүшелерімен қатар оның жеткен дәрежесі ең мәртебелі дәреже, сондықтан ол өзі билейтіндердің бәрінен және өзгелерді билейтіндердің бәрінен жоғары тұрады» делінеді. Осылайша қоғамның бірлік пен ынтымақта өмір сүруіне кепіл болатын қағидалардың бірі – Басшыны құрметтеу және бағыну принципін айқындайды. Қала тұрғындары оған бағынуға міндетті болған басшының қасиеттері мен оған қойылатын талаптарды да күшейтеді.

Ең алдымен басшының бойындағы жеке қасиеттердің тізімін келтіреді. Ғалымның тұжырымындағы ізгі қаланың басшысының дене мүшелері толығымен сау және оған міндеттерін орындауға толық мүмкіндік беруі тиіс. Демек, оның денсаулығы басты талап

болып саналады. Ол айтылған сөзді дұрыс ұғатын және әрбір ахуалды дұрыс бағалай білетін көреген әрі зерек болуы қажет. Сондай-ақ ол өзінің түсінгенін, көргенін, естігенін және қабылдағанын жақсы есте сақтауы керек, ең болмағанда ұмытуы қиынға соғатын адам. Оның зерделеу қабілеті жоғары, бір айғақпен көп жағдайды болжап отырады. Сөзге шеберлігі бөлек, әңгімеге жатық, әрбір ойын еркін жеткізетін шешендігі бар адам. Оның білімге құштарлығы шексіз, еңбектен ешқашан шаршамайтын және пайда мен зиянды жақсы ажырататын қабілеті бар. Нәпсіқұмарлықтан аулақ, ішіп-жеуде шектен шықпайтын тұлға. Адалдықты және адал адамдарын жақсы көріп, жалған мен өтірікшілерді жаратпайды. Кісілігі керемет, намысқой және әрбір ұятқа қалдыратын істен аулақ жүреді. Дирхам, динар және басқа дүние игіліктерін маңызды деп санамайды. Әділдікті және әділ адамдарды жақсы көреді, әділетсіздікті және залымдарды қабылдамайды. Қиындыққа тап болған адамның жанынан табылып, оған көмектесуге ұмтылады. Өзінің ойлаған ісіне батыл кіріседі, қорқақтыққа ешқашан бой алдырмайтын рухы мықты тұлға. Сонымен қатар ол бұрынғылар қалаға жоспарлап қойған заңдарды, дәстүрлерді, салттарды біледі әрі сақтайды. Қаланың және оның тұрғындарының мүддесіне саятын алдыңғы буын ескермеген дүниелерді ұғады. Аталған қасиеттер мен талаптарды зерделейтін болсақ, автор қоғам мен қаланың қайырымды болып өмір сүруін ең бірінші басшыдан талап етеді. Басшының түзелуі толықтай қоғамның сөзі мен ісінің оғалуы ретінде қарастыратынын байқаймыз.

Ғалым басшының бойында табылуға тиісті осындай қасиеттерді атай келе, оған қажетті жерде ақыл қосатын кеңесшінің де рөлін ұмытпайды. Ол «Егер осы басшыға ақылшы етіп қоярлық бір дана табылмаса, қала біраз уақыттан кейін сөзсіз құритын болады» деп ақылдасу мен кеңесудің маңызын баса назар аударып айтады. Біз бұл тұста елдің ісін өзара ақылдасу мен кеңесу арқылы шешудің маңыздылығын көреміз. Сонымен қатар ғалым ескерген бұл принцип Құранда «Олар өзара істерін кеңесу арқылы реттейді...» деп айтылған тәліммен сәйкес келуде. Басшыда болуға тиісті мұндай қасиеттер қаланың ісін жүргізуге және тұрғындардың бүкіл саяси-экономикалық және әлеуметтік-тұрмыстық проблемаларын шешіп отыруға көмектесері сөзсіз.

Әл-Фараби өзінің қайырымыды қала тұжырымымен тек қаланың өзінің ғана бақытты өмір сүруі емес, кейбір қалалардың надандыққа малынған және азғындыққа берілген, ізгі қалаға қарсы ұстанымда болатындығын, сондай-ақ екі тараптың арасында қарама-қайшылықтардың орын алатынын жеткізеді. Бұл тұрастында автор арнайы надан қалалардың жағдайын баяндауға тарауша арнаған.

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша надан қала тұрғындарының бұл өмірдің уақытша алдамшы мүдделеріне ғана қызығатынын айтады. Осы тұрғыда автор «...жұрттың ойынша өмірлік мақсат болып көрінетін нәрселерді ғана біледі. Мәселен, денсаулық, байлық, ләззат, құштарлыққа салыну бостандығы, құрмет пен даңқ – осындай нәрселер. Осы игіліктердің әрқайсысы надан қаланың барлық тұрғындарының пікірінше бақыт болып табылады» дейді. Демек, надан қаланың ең басты проблемасы тұрғындары мәңгілік құндылықтарға емес, уақытша пайдалы дүниелерге ұмтылады және оларға өмірлік мақсат ретінде қарайды. Олардың бұл қасиеті қайырымды қала тұрғындары екеуінің арасындағы басты айырмашылық болып саналады.

Сондай-ақ аталған надан және ізгі қалаға қайшы ұстанымдағы қалаларды бірнеше түрге бөліп қарастырады. Олар:

– Ділгер қаласы. Бұл – сондай қала, оның тұрғындары тек ділгер заттармен ғана, яғни тәннің тіршілік етуіне керекті нәрселермен – тағаммен, сусынмен, киіммен, тұрғын үймен, сұхбаттасумен және осыған жету үшін бір-біріне көмектесумен ғана шектелуге тырысады.

– Алыс-беріс қаласы. Бұл – тұрғындары дәулет пен байлыққа жету үшін бір-біріне көмектеседі. Олар басқа ешнәрседен пайданың көзін көрмейтін және өмірдің мақсаты солар ғана деп түсінетін адамдар.

– Пасықтық пен бақытсыздық қаласы. Бұл – тұрғындары тамақтан, ішімдіктен және жыныстық қатынастан ләззат алуды, жалпы алғанда қиялдан рахаттануды және әр жерде әзіл-қалжыңмен ойнауды жақсы көретін қорлық пен құлдырау қаласы.

– Даңғой қала. Бұл қаланың тұрғындары жұрттың сый-құрметіне бөленіп, мақтау алу үшін, өздері жайында халықтар біліп, айта жүруі үшін, сөзбен де, іспен де мадақтап, дәріптеуі үшін, өз-

дерін не жат көзіне, не бір-біріне сән-салтанымен жарқырата түсу үшін ынтымақтасады.

– Мансапшыл қала. Бұл – халқы басқаларды жаулап алуды мақсат еткен, өзгеге бағынуды қаламайтын және күш-жігерін тек жеңістен ләззат алуға ғана жұмсайтын қала.

– Ұжымдық қала. Бұл – тұрғындары еркін болғысы келетін, олардың әрқайсысы өз нәпсінің қалауынша іс-қимыл жасайтын, еш нәрседе өздерін тежемейтін қала.

– Пасық қала. Бұл қаланың тұрғындарының көзқарастары мен пікірлері игі және Алла тағаланы мойындай тұра, өздері на-дан қала тұрғындарының істерін жасайды.

– Құбылмалы қала. Бұл – бұрын көзқарастары мен істері із-гі қаланың тұрғындарының әрекеттеріне ұқсаса да, кейіннен өзге идеялар ұялап іс-әрекеті мүлде өзгеріп кеткен қала.

– Адасқан қала. Бұл қаланың Алла тағалаға да, жаратылысқа да қатысты көзқарастары бұзылған. Басшысы іс жүзінде олай болмаса да, өзін Тәңір көктен жебеген адам етіп көрсетіп, осы мақсатпен қиянат жасап, өтірік айтып және тәкаппарлық танытады.

Жоғарыда тізілген мына қалалардың санаттарының қайсыбірі болса да иедологиялық принциптерден тайып, этикалық қағидалардан тыс, моральдық тұғырдан шығып кетуі әбден ықтимал. Ғалымның тұжырымындағы адамдардың бақытты өмір сүруіне кепіл болатын қайырымыды қала ұғымына мүлде қарама-қайшы. Ізгі қаланың моральдық-этикалық ерекшеліктерінің маңызын арттыру үшін надан қаланың санаттары мен олардың анықтамаларына осылайша кеңінен тоқталған. Керағар қалалар мен қоғамдардың жағдайын кеңінен баяндауға тырысқан. Осылайша мұның барлығы да қайырымды қала тұрғындарының бойында болуға тиіс еместігін ескерткен деп санаймыз.

Қорытынды

Ғалымның бұл трактатты жазудағы және қайырымды қала концепциясын ұсынудағы негізгі мақсаты адамзат баласының бақытты өмір сүруіне кепіл болатын қағидаларды қалыптастыру болғанын байқаймыз. Қала тұрғындарының ізгі көзқарасы, дұрыс діни сенімі және моральдық-этикалық қасиеттері тұтастай қоғам-

ның игі өміріне кепіл болатын факторлар екенін баса айтады. Сол сияқты автор надан қалалардың санаттары мен олардың тұрғындарының нашар қасиеттерін баяндау арқылы қоғам өмірін қолайсыздыққа апаратын, адам баласын бақытсыздыққа душар ететін себептерді де айтып өтеді. Осылайша автор адамзат баласына мәңгілікке мұра әрі мақсат болатын құндылықтарды және қоғам өмірінің жағымды үлгісін ұсынады. Осы құндылықтарды діни және моральдық тұрғыдан түсіндіріп аша түсу және оны қазіргі заман үлгісінде насихаттау бабамыздың мұрасын жаңғырту әрі оны бүгінгі қоғамның өміріне сіндіруге жасалған еңбек болмақ.

Әдебиеттер

1. А.Хаван., әл-Фараби: Ізгілікті (қайырымды) қала тұрғындарының көзқарастары – <https://egemen.kz/article/208908-al-farabi-izgilikti-qayuyumdy-qala-turghyndarynyh-kozqarastary>;
2. Ибн Әби Усайба, ‘Уйуну-л әнбә ’фи табақати-л атиба’ – Каир, 1882 ж.
3. Әл-Фараби Ә., Қайырымды қала – Алматы: «Мазмұндама» қоғамдық қоры, 2022 – 220 б.
4. Ықылас Олжайұлы, Қайырымды қала тұрғындары» трактатының философиялық мәні – <https://e-history.kz/kz/news/show/338978>;
5. Құран Кәрім. – Мекка: Екі Харамның қызметкері Фаһд патшаның Құран Шариф басым комбинаты, 1990. – 604 б.
6. Әл-Фараби Ә., Әра әһл әл-мәдина әл-фадила уә мударатуһа – Британия: Муәссәсәту һиндәуи, 2016. – 108 б.
7. Сүлейменов П.М., Сандықбаева У.Д., әл-Фараби «Қайырымды қала» концепциясының саяси философиялық негіздері – ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. №1 (59). 2017.

4-СЕКЦИЯ

ДӘСТҮРЛЕР МЕН ӘЛЕУМЕТТИК ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫ САҚТАУДАҒЫ МОРАЛЬДЫҢ РӨЛІ: ЖАҒАНДЫҚ ӘЛЕМДЕГІ ДӘСТҮР МЕН ДІН САБАҚТАСТЫҒЫ

СЕКЦИЯ 4

РОЛЬ МОРАЛИ В СОХРАНЕНИИ ТРАДИЦИЙ И СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИЙ И РЕЛИГИИ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

SECTION 4

THE ROLE OF MORALITY IN THE MAINTENANCE OF TRADITIONS AND SOCIAL VALUES: CONTINUITY OF TRADITION AND RELIGION IN A GLOBAL WORLD

*Аманқұл Т.О., PhD, Ерімбет Р.Е., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДӘСТҮР МЕН ДІН САБАҚТАСТЫҒЫ

Қоғамның рухани жағдайына елеулі әсер ете отырып, рухани-ят пен адамгершілік қоғамдағы рухани іс-әрекеттің әдістері мен мақсаттарында, қоғам қажеттіліктерін қанағаттандыру сипатында, қоғамдық болмыстың дүниетанымының біртұтас көрінісінде өз көрінісін табады [1]. Олар тарала отырып, әлеуметтік институттар арқылы, қоғамның рухани саласында орнығады [2].

Дүниетанымдағы парадигмалардың ауысуы жағдайында рухани-адамгершілік дәстүрлерді, олардың жеке тұлғаның құндылық бағдарларына ықпалын сақтау және заманауи қабылдау мәселесі ерекше өзекті болып табылады. Қоғамның рухани-адамгершілік және әлеуметтік-мәдени кеңістігінде болып жатқан оқиғалар қазіргі уақытта қоғамда ежелден ұлт өмірі мен дамуының ажырамас бөлігі болып табылатын рухани-адамгершілік дәстүрлі құндылықтарды бағаламаудың айтарлықтай байқалып отырғанын аңғартады.

Жаңа рухани парадигманы дамыту қажеттілігі күнделікті санадағы абстрактілікпен және теориялық-философиялық деңгейде жалпы қабылданған концепцияның жоқтығымен сипатталатын руханилық құбылысының өзін концептуалды нақтылауды талап етеді [10]. Дәстүрлі рухани-адамгершілік құндылықтар философия категорияларының арасында басты орынды иеленді және алып қала береді. Дәл адамның рухани-адамгершілік өмірінің құбылыстары төңірегінде ой-пікірдің қалыптасуы негізінен біздің заманымыздағы философияның даму бағытын анықтай отырып жүзеге асырылды. Әлеуметтік-мәдени кеңістікте әрбір адамға және жалпы қоғамға деструктивті әсер ететін көптеген қауіпті процестер мен құбылыстардың орын алуына қарамастан, жаңарған қоғамдағы дәстүрлі рухани-адамгершілік құндылықтардың орны даусыз орталық болуы керек [1]. Қазіргі материалдық мәдениет өз ішінде ежелгі рухани-адамгершілік құндылықтардың сыртқы көрінісі ғана болып табылатын рухани және дәстүрлі емес

құрылымдарды жасайды, бірақ мәні бойынша жеке адамның шынайы дәстүрді сезіну процесінде дұрыс емес бағыт болып табылады. Мұндай құрылымдық формациялар бүкіл өркениеттік мәдениеттің дамуы үшін аса қауіпті [11].

Руханият феноменін түсінудегі мораль көбінесе, шын мәнінде, рухани жаңғыру экономикалық, құқықтық және қоғамдық-саяси тұрақтылықтың мүмкін болатын іргетасы ретінде моральдық жаңғыруды білдіретіндігімен анықталады. Рухани-адамгершілік құндылықтарды қалыптастыру және сіңіру – адам қоғамының дамуын анықтайтын қарым-қатынастардың әлеуметтік сипатымен анықталатын процесс. Қоғамдағы әлеуметтік өзара әрекеттестік негіздерінің бірі – адамгершілік құндылықтарды сіңіру. Белгілі бір рухани-адамгершілік құндылықтарды меңгеру кезінде адам осындай жетістікке жетудің өзінен бұрынғылар пайдаланған және оның сабақтастығы дәстүрмен қамтамасыз етілген дәстүрлі жолдарды ұстануы керек. Тұлғаның рухани жетілдірілуінің осы сәті қазіргі қоғамдағы жеке тұлғаның құндылық бағдарларының басты шарты ғасырлар бойы қалыптасқан рухани-адамгершілік дәстүрлерді сақтау болуы керек деп тұжырымдауға мүмкіндік береді [14].

Дәстүрді әлеуметтік-философиялық түсіну оның құрылымындағы бірқатар ерекше қасиеттерді анықтауға мүмкіндік береді, олардың ішінде ең маңыздылары дәстүрге өзінің көп ғасырлық тәжірибені сақтаудың негізгі қызметін жүзеге асыруға мүмкіндік беретін сабақтастық пен сабақтастық сипаттамалары болып табылады. Қоғамдағы әлеуметтік тұрақтылықты жеткізудің ең маңызды факторы ретінде өмір сүреді.

Дәстүр құбылысы органикалық түрде өткеннен тамыр тартады және оның қайта жаңғыруы күнделікті өмірде орын алып, қазіргі шындыққа сүйене отырып, адамның болашақтағы іс-әрекеті мен іс-әрекетінің ақиқаттығын анықтайды [2]. Сондай-ақ қоғамдағы дәстүрлердің қазіргі шындыққа бейімделуі олардың қоғамның материалдық және рухани өмірінің барлық салаларында мәдени көрініс табуының арқасында ғана жүзеге асатыны анық [5].

Қоғамдағы материалдық және рухани бірлік факторы қоғам дамуының тұрақтылығы мен сабақтастығының пайда болуы мен

сақталуының сипатын түсінуде ең бастысы болып табылады және бұл жерде күш болып табылатын халықтың руханилығы туралы айтуға болады. бұл адамдарды өз түріндегі қауымдастыққа біріктіріп қана қоймайды, сонымен қатар жеке адамның психикалық және физикалық күштерінің бірлігін қамтамасыз етеді.

Руханият адамның өмірлік болмысынан бөлінбейтін, өткенмен шартталған және қазіргі шындық процестеріне негізделген, адам өміріне мән беретін, белгілі бір жолға бағыттайтын ерекше құбылыс ретінде және бұл жерде ең маңызды рөлді дәстүр, қоғам дамуының сабақтастығы мен сабақтастығын қамтамасыз ету. Рухани тазалық, дәстүрдің арқасында өзгеріссіз сақталған барлық моральдық қағидалар мен талаптарды орындауға талпыныс руханилықтан алынған «адамгершілік» категориясымен қамтамасыз етіледі.

Адамгершілік – руханилықтың көрінісі. Әлеуметтік-философиялық аспектідегі руханилық пен мораль негізінен ұқсас категориялар болып табылады, өйткені олардың көрінісі әрқашан дерлік жеке қабылдауға және дәстүр маңызды рөл атқаратын қоғамдағы кейінгі жаңғыртуға негізделген.

Дәстүр қазіргі қоғамның позитивті өмір сүруі мен дамуының маңызды шарты болып табылады және қоғамда ата-бабаларымыздан қалған және қазіргі әлеуметтік-мәдени кеңістікте қалыптасқан өмірлік мінез-құлық үлгілері мен стереотиптерінің, халықтың рухани-адамгершілік тәжірибесінің күрделі жүйесі арқылы көрінеді. баға жетпес рухани-адамгершілік тәжірибе ретінде [6].

Руханилық пен адамгершілік – адамның құндылық бағдарының негізі. Құндылықтар адамның материалдық дүниесінде де, рухани дүниесінде де бар. Дәстүр феноменінің материалдық құрамдас бөлігі адамның өзі ойлап тапқан сол немесе басқа рәміздер өз ішінде құбылыстың рухани астарын білдіретіндей, жеке адамның ерекше адамгершілік әлемін, рухани принципті бейнелеу құралы болып табылады. осы таңба арқылы жүзеге асады.

Адамгершілік тәрбиесі ұғымы өте мағыналы. Ол адам өмірінің барлық салаларына енеді. Қазіргі таңда жас ұрпақ негізінен бүгінгі күннің шындығымен тәрбиеленуде. Балаларымыздың ертеңгі өмірінде қандай болатыны адам үшін ең үлкен құндылық ретінде отбасына қамқорлық жасауды үйрете ме, соған байланысты.

Отбасылық құндылықтарды қалыптастыру – бұл барлық отбасы мүшелерінен ұзақ уақыт бойы үлкен шығындарды талап ететін өте маңызды және күрделі процесс. Әрбір отбасы бірегей және қайталанбас, бірақ өзара түсіністік, отбасы мен достарға деген ілтипатпен қарау, отбасы мүшелері арасындағы сенімді және сыйластық қарым-қатынас, көмектесуге және қолдау көрсетуге дайын болу сияқты әрқашан өзгермейтін бірқатар отбасылық құндылықтар бар. , және отбасылық дәстүрлерді сақтау.

Жастар арасында отбасылық рухани-адамгершілік құндылықтарды қалыптастыру отбасылық өмірге және жауапты ата-ана болуға (ана немесе әке болу), заманауи инновациялық қоғамға кірігуді қалыптастырудың негізгі негізі болып табылады, бұл әлеуметтік мәселелерді шешуге ықпал етеді. демографиялық дағдарыс, әлеуметтік жетімдік, балалар мен жастардың қоғамға жат мінез-құлқы, отбасының бұзылуы.

Қазіргі қоғамда отбасылық мәселелер баршаға аян. Олар отбасы ішілік болуды тоқтатып, мемлекеттік ауқымдағы әлеуметтік-психологиялық, экономикалық, демографиялық, педагогикалық және құқықтық апат сипатына ие болды. Отбасы кеңістігіне маскүнемдік, нашақорлық, агрессия, қатыгездік күшейіп, жанұя өмірін іштен бүлдіріп, қоғамды әлеуметтік дертке душар етуде.

Осы маңызды міндеттерді шешудің құралдық негізі отбасы институтын нығайтуға, бала туу деңгейін арттыруға және елдің демографиялық қауіпсіздігін қамтамасыз етуге бағытталған әлеуметтік-демографиялық технологиялар кешені болып табылады. Бұл стратегияның негізгі негізі балалар мен жастарда отбасылық рухани-адамгершілік құндылықтарды қалыптастыру болып табылады.

Қоғамның рухани жағдайына елеулі әсер ете отырып, руханият пен адамгершілік қоғамдағы рухани іс-әрекеттің әдістері мен мақсаттарында, қоғам қажеттіліктерін қанағаттандыру сипатында, қоғамдық болмыстың дүниетанымының біртұтас көрінісінде өз көрінісін табады [3.]. Олар тарала отырып, әлеуметтік институттар арқылы, қоғамның рухани саласында орнығады [9]. Дүниетанымдағы парадигмалардың ауысуы жағдайында рухани-адамгершілік дәстүрлерді, олардың жеке тұлғаның құндылық бағдарларына ықпалын сақтау және заманауи қа-

былдау мәселесі ерекше өзекті болып табылады. Қоғамның рухани-адамгершілік және әлеуметтік-мәдени кеңістігінде болып жатқан оқиғалар қазіргі уақытта қоғамда ежелден ұлт өмірі мен дамуының ажырамас бөлігі болып табылатын рухани-адамгершілік дәстүрлі құндылықтарды бағаламаудың айтарлықтай байқалып отырғанын аңғартады. Жаңа рухани парадигманы дамыту қажеттілігі күнделікті санадағы абстрактілікпен және теориялық-философиялық деңгейде жалпы қабылданған концепцияның жоқтығымен сипатталатын руханилық құбылысының өзін концептуалды нақтылауды талап етеді [10]. Дәстүрлі рухани-адамгершілік құндылықтар философия категорияларының арасында басты орынды иеленді және алып қала береді. Дәл адамның рухани-адамгершілік өмірінің құбылыстары төңірегінде орыс ойпікірінің қалыптасуы негізінен біздің заманымыздағы философияның даму бағытын анықтай отырып жүзеге асырылды. Әлеуметтік-мәдени кеңістікте әрбір адамға және жалпы қоғамға деструктивті әсер ететін көптеген қауіпті процестер мен құбылыстардың орын алуына қарамастан, жаңарған қоғамдағы дәстүрлі рухани-адамгершілік құндылықтардың орны даусыз орталық болуы керек [1]. Қазіргі материалдық мәдениет өз ішінде ежелгі рухани-адамгершілік құндылықтардың сыртқы көрінісі ғана болып табылатын рухани және дәстүрлі емес құрылымдарды жасайды, бірақ мәні бойынша жеке адамның шынайы дәстүрді сезіну процесінде дұрыс емес бағыт болып табылады. Мұндай құрылымдық формациялар бүкіл өркениеттік мәдениеттің дамуы үшін аса қауіпті [11]. Руханият феноменін түсінудегі мораль көбінесе, шын мәнінде, рухани жаңғыру экономикалық, құқықтық және қоғамдық-саяси тұрақтылықтың мүмкін болатын іргетасы ретінде моральдық жаңғыруды білдіретіндігімен анықталады. Рухани-адамгершілік құндылықтарды қалыптастыру және сіңіру – адам қоғамының дамуын анықтайтын қарым-қатынастардың әлеуметтік сипатымен анықталатын процесс. Қоғамдағы әлеуметтік өзара әрекеттестік негіздерінің бірі – адамгершілік құндылықтарды сіңіру. Белгілі бір рухани-адамгершілік құндылықтарды меңгеру кезінде адам осындай жетістікке жетудің өзінен бұрынғылар пайдаланған және оның сабақтастығы дәстүрмен қамтамасыз етілген дәстүрлі жолдарды ұстануы керек. Тұлғаның рухани жетілдірілуінің осы

сәті қазіргі қоғамдағы жеке тұлғаның құндылық бағдарларының басты шарты ғасырлар бойы қалыптасқан рухани-адамгершілік дәстүрлерді сақтау болуы керек деп тұжырымдауға мүмкіндік береді [14]. Дәстүрді әлеуметтік-философиялық түсіну оның құрылымындағы бірқатар ерекше қасиеттерді анықтауға мүмкіндік береді, олардың ішінде ең маңыздылары дәстүрге өзінің көп ғасырлық тәжірибені сақтаудың негізгі қызметін жүзеге асыруға мүмкіндік беретін сабақтастық пен сабақтастық сипаттамалары болып табылады. қоғамдағы әлеуметтік тұрақтылықты жеткізудің ең маңызды факторы ретінде өмір сүреді. Дәстүр құбылысы органикалық түрде өткеннен тамыр тартады және оның қайта жаңғыруы күнделікті өмірде орын алып, қазіргі шындыққа сүйене отырып, адамның болашақтағы іс-әрекеті мен іс-әрекетінің ақиқаттығын анықтайды [2]. Сондай-ақ қоғамдағы дәстүрлердің қазіргі шындыққа бейімделуі олардың қоғамның материалдық және рухани өмірінің барлық салаларында мәдени көрініс табуының арқасында ғана жүзеге асатыны анық [5].

Қоғамдағы материалдық және рухани бірлік факторы қоғам дамуының тұрақтылығы мен сабақтастығының пайда болуы мен сақталуының сипатын түсінуде ең бастысы болып табылады және бұл жерде күш болып табылатын халықтың руханилығы туралы айтуға болады. бұл адамдарды өз түріндегі қауымдастыққа біріктіріп қана қоймайды, сонымен қатар жеке адамның рухани және тән күшінің бірлігін қамтамасыз етеді. Руханият адамның күнделікті болмысынан бөлінбейтін, өткенмен шартталған және қазіргі шындық процестеріне негізделген, адам өміріне мән-мағыналық беретін, оны белгілі бір жолға бағыттайтын ерекше құбылыс ретінде және бұл жерде ең маңызды рөлді дәстүр, қоғам дамуының сабақтастығы мен үздіксіздігін қамтамасыз ету. Рухани тазалық, дәстүрдің арқасында өзгермейтін барлық моральдық қағидалар мен талаптарды орындауға деген талпыныс руханилықтан алынған «адамгершілік» категориясымен қамтамасыз етіледі. Адамгершілік – руханилықтың көрінісі. Әлеуметтік-философиялық аспектідегі руханилық пен мораль негізінен ұқсас категориялар болып табылады, өйткені олардың көрінісі әрқашан дерлік жеке қабылдауға және дәстүр маңызды рөл атқаратын қоғамдағы кейінгі жаңғыртуға негізделген. Дәстүр қазіргі

қоғамның позитивті өмір сүруі мен дамуының ажырамас шарты болып табылады және қоғамда ата-бабаларымыздан мұра болып қалған және қазіргі қоғамда қалыптасқан өмірлік мінез-құлық үлгілері мен стереотиптерінің, халықтың рухани-адамгершілік тәжірибесінің күрделі жүйесі арқылы көрінеді. мәдени кеңістік баға жетпес рухани-адамгершілік тәжірибе ретінде [6]. Руханилық пен адамгершілік – адамның құндылық бағдарының негізі. Құндылықтар адамның материалдық дүниесінде де, рухани дүниесінде де бар. Дәстүр феноменінің материалдық құрамдас бөлігі адамның өзі ойлап тапқан сол немесе басқа рәміздер өз ішінде құбылыстың рухани астарын білдіретіндей, жеке адамның ерекше адамгершілік әлемін, рухани принципті бейнелеу құралы болып табылады. осы таңба арқылы жүзеге асады. Егер дәстүр қоғамда оның пайда болуының нақты рухани алғы шарты болмаса, оны жасанды түрде материалдандырған сәйкес ұрпақ немесе жеке адаммен бірге мезгіл-мезгіл жойылып кетуге мәжбүр болар еді. Дегенмен, дәстүрлерді өзгертуге, оларды белгілі бір жаңалықтармен толықтыруға, тіпті өзектілігін ескере отырып, жойылып кетуге итермелейтін құрал ретінде өмір сүретін нақты адам әлемі, оның тұрақты проблемалары бар материалдық болмысы.

Дәстүрлер құндылықтарды тудырады және олардың өзі жеке адам мен қоғам үшін құндылық болып табылады, яғни дәстүрдің мәнін зерттегенде оның рухани және материалдық құрамдастарының шеңберіндегі өзара әрекеттесу, олардың табиғаттағы құбылыс ретіндегі тығыз байланысы туралы айту керек. қазіргі қоғам мен жеке адамның өмірі [12]. Жеке тұлғаның болмысының мәні қоғамдағы тұлға өмірінің рухани-құндылық ортасын құрайды. Тұлға әрқашан қоғамдағы құндылық қатынастардың дамуына ықпал етеді. Руханият пен имандылық қазіргі қоғамның негізгі басымдықтарын анықтай отырып, оның өмір сүруінің тұрақтылығы мен тұрақтылығын нығайтуға ықпал етеді, әлеуметтік мәдени жаңғырту мен одан әрі дамуды бастайды [7]. Тұлғаны қалыптастыра отырып, олар қоғамдық өмір дамитын қоғамдық санаға негізделген қажетті рухани-адамгершілік өзекті құруда басым болды және солай болып қала береді. Сол немесе басқа рухани-адамгершілік жүйенің құрылысы қоғамның қазіргі даму процестерінің негізінде жүзеге асады, бірақ оның негізі, сол немесе

басқа, негізгі конструктивті рөл атқаратын өткеннің түпкі дәстүрі болып табылады. Дәстүрдің дәстүрге қайшы келмейтін, кейде толық сәйкес келетін кейбір жаңалықтарды бойына сіңіру арқылы рухани байыта алуы жаңа әлеуметтік байланыстардың пайда болу процесі, қоғамды жаңғыртудың шарты ретінде қарастырылуы керек. Бай рухани-адамгершілік мұрасына қарамастан, бұл немесе басқа этнос көп уақыт бойы ақпараттық және мәдени әсердің ықпалында болды. Рухани саланың қалыптасуы мемлекет, қоғам, адамдар іштен ыдыраған кезде жеке адамның санасына жат псевдомәдениеттерді проекциялау арқылы жүзеге асады [8]. Мұндай жағдайда дәстүрлі рухани құндылықтар жүйесіндегі өзгерістер неғұрлым нақты айқындала бастады, дәстүрдің адам өміріндегі ең маңызды рөлі және оның бүкіл қоғам өмірінің рухани-адамгершілік саласындағы жағдайға әсері айқын бола бастады. Әсіресе байқалады. Қазіргі қоғам техникалық прогрестің жетістіктеріне негізделген, бірақ адам болмысының феномені ретінде рухани мәдениеттің мәніне әсер етпейтін бұқаралық мәдениеттің нақты үстемдігінің ықпалында болады [13]. Бұқаралық мәдениет рухани-адамгершілік дәстүрді модернизациялау құралы ретінде әрекет етуге тырысады, шын мәнінде оның мәнін толығымен өзгертеді, бұл руханилық пен мораль ұғымдарының бастапқы мағынасын ауыстыру қаупін тудырады, әлеуметтік процесті іс жүзінде жүзеге асырады. даму.

Дәстүрлі рухани-адамгершілік құндылықтары жан-жақты. Рухани-адамгершілік дәстүр қоғамның мәдени жетістіктерін мұра етудің нақты құралы ретінде қоғамдағы «әлеуметтік жадыны» немесе «мәдени сабақтастық» деп аталатын көптеген ұрпақтар арасындағы ерекше рухани байланысты сақтауға ықпал етуге арналған. адамдар. Рухани-адамгершілік дәстүрдің бұл қасиеті де соңғы кездері күшейе түсу тенденциясы байқала бастаған әлемдік жаһандану процестерінің өсіп келе жатқан ықпалына қарсы тұрудың қажетті шарты болып табылады. Қоғамның әлеуметтік-мәдени кеңістігіндегі рухани-адамгершілік дәстүрлердің заманауи орны сөзсіз орталық болуы керек, бірақ олардың қоғамдағы рөлі жеке тұлғаны өзінше жойып жіберетін көптеген қауіпті процестермен құбылыстарға ұшырайды. 21 ғасырда қоғамға бағыт-бағдар беретін рухани бағдарларды іздеу, көптеген зерттеушілердің

пікірінше, жүйе ретінде рухани-адамгершілік дәстүрлердің ерекше орны мен рөлін әлеуметтік болмыс үдерісі шеңберінде әрбір жеке тұлғаның талдау мен нақты түсінуін талап етеді. – құндылықтарды қалыптастыру. Дүниежүзілік тарихи тәжірибе діннің қоғам мен жеке адамның өмір сүруінің құрылымдық негізіне, негізгі ұйымдастырушы күшіне жиі айналатынын айтуға мүмкіндік береді. Қазіргі қоғамның мәдени кеңістігінде дәстүрлі діндердің қайта жаңғыру үдерісі барған сайын маңызды болып келеді [4]. Қазіргі уақытта дінге деген қызығушылық оның жеке тұлғаның жоғары сезімдері мен ұмтылыстарына бағыт-бағдар беруімен, шын мәніндегі адамгершілік мінез-құлқының дәстүрлі үлгісін көрсетуімен байланысты. Христиан діні туралы айтатын болсақ, ол қайтадан әлеуметтік-философиялық ойдың элементі болды, адамгершілік пен руханияттың жалпы адамзаттық құндылықтарының тасымалдаушысы болды деп айтуға болады. Қоғам ерекше әлеуметтік-философиялық дүниетаным арқылы діни дүниетаныммен органикалық байланыста болады [16]. Христиандық және, атап айтқанда, православиелік рухани-адамгершілік мәдениет адам болмысының өте терең және алуан түрлі жүйесі ретінде тұлғаны өзінің діни түсінігінде ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік-философиялық түсінігінде де қалыптастырады. Мұндай жағдайда жеке адам христиан дінінің іргелі моральдық-этикалық принциптерінің көмегімен өзінің рухын үнемі жетілдіру процесінде болады.

Қоғамның рухани жағдайын қалыптастыру жағдайында рухани-адамгершілік құндылықтарды қалыптастыру саласында ойластырылған және мақсатты мемлекеттік саясат өте қажет. Бұл саясат қоғам өміріндегі өзгерістердің, оның ішінде мәдениет, білім және тәрбие саласындағы оң әлеуметтік өзгерістердің біртұтас стратегиясының бөлігі болуы керек.

Әдебиеттер

1. Бакланов И.С. Тенденции социальной динамики и когнитивные процессы: на пути к обществу ультрамодерна // Вестник Северо-Кавказского федерального университета. – 2008. – № 4. – С. 67–73.
2. Бакланов И.С., Душина Т.В., Микеева О.А. Человек этнический: проблема этнической идентичности // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. 4. – С. 396-408.

3. Бакланова О.А., Душина Т.В. Методологические основания современных концепций общественного развития // Вестник Северо-Кавказского государственного технического университета. – 2011. – № 2. – С. 152–154.
4. Ерохин А.М. Культурологический аспект формирования религиозного сознания // European Social Science Journal. – 2013. – № 11–1 (38). – С. 15–19.
5. Ерохин А.М., Ерохин Д.А. Проблема «профессиональная культура ученого» в контексте социологического знания // Вестник Ставропольского государственного университета. – 2011. – № 5–1. – С. 167–176.
6. Говердовская Е.В. Культурно-образовательное пространство Северного Кавказа: ориентиры, проблемы, решения // Гуманитарные и социальные науки. – 2011. – № 6. – С. 218–227.
7. Говердовская Е.В. О стратегии развития высшего профессионального образования в поликультурном регионе // Профессиональное образование. Столица. – 2008. – № 12. – С. 29–31.
8. Камалова О.Н. Проблема интуитивного познания в иррациональной философии // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4. – С. 68–71.
9. Колосова О.Ю. Духовная сфера: универсализм и самобытность // European Social Science Journal. – 2012. – № 11-2 (27). – С. 6–12.
10. Колосова О.Ю. Духовно-экологическая детерминация современного цивилизационного развития // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2009. – № 14. – С. 104–109.
11. Колосова О.Ю. Эколого-гуманистические ценности в современной культуре // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2009. – № 2. – С. 108–114.
12. Лобейко Ю.А. Паритет здоровьесберегающего профессионального образования будущих педагогов в контексте антропологического подхода // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2012. – № 4. – С. 33–40.
13. Матяш Т.П., Матяш Д.В., Несмеянов Е.Е. Актуальны ли мысли Аристотеля о «хорошем обществе»? // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2012. – № 3. – С. 11–18.
14. Несмеянов Е.Е. Проблема преподавания религиоведения и духовно-нравственной культуры в поликонфессиональном регионе // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 3. – С. 94–95.
15. Редько Л.Л., Асадуллин Р.М., Галустов А.Р., Перязев Н.А. Педагогические вузы должны измениться // Аккредитация в образовании. – 2013. – № 6 (66). – С. 65–68.
16. Шефф Г.А., Камалова О.Н. Некоторые аспекты проблемы гносеологического статуса религии в русской религиозной философии: С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2013. – № 4. – С. 31–34.

Багичева Н. В.

*кандидат филологических наук, доцент
Уральский государственный педагогический университет
г. Екатеринбург, Россия,*

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ОБРАЗОВАНИИ: «СЛЕДОВАНИЕ ПУТЁМ ДОБРА»

В современном быстро меняющемся мире система образования является «важнейшим интеграционным механизмом, институтом социального развития, приобщающим индивидов к принятым в обществе социальным нормам и культурным ценностям на основе единых стандартов социализации» [Хорошилова 2010]. В настоящее время образование предполагает не только получение новых знаний, но и приобщение обучающихся к культурным ценностям, так как школьный возраст – это возраст инкультурации. Осваивая окружающий мир, человек решает для себя, какие его элементы важны для жизни, а какие не имеют значения, что для него является важным, а что несущественным, без чего он может обойтись, а без чего нет. В результате этого у него формируется ценностное отношение к миру, в соответствии с которым все предметы и явления рассматриваются им по критерию важности и значимости для его жизни.

Культурологический подход определяется как «конкретно-научная методология познания и преобразования педагогической реальности, имеющая своим основанием аксиологию, учение о ценностях и ценностной структуре мира; видение образования сквозь призму понятия культуры, то есть его понимание как культурного процесса, осуществляющегося в культуросообразной образовательной среде, все компоненты которой наполнены человеческими смыслами и служат человеку, свободно проявляющему свою индивидуальность, способность к культурному саморазвитию и. самоопределению в мире культурных ценностей» [Хорошилова 2010].

У каждого народа складывается собственная система отношений к природе, к людям своей и чужой общности, к идеям, вещам и т.д. на основе этих отношений формируется система ценностей этого народа и культура.

Определение культурологического подхода напрямую зависит от выбора определения культуры как таковой. Все известные определения культуры содержат три составляющие: материальную, духовную и интеракционную. В образовании важны все аспекты. Интеракционная составляющая культуры представляет собой «совокупность способов организации взаимодействия, имеющего целью производство материального и/или духовного» [Гришаева 2006: 11].

В образовательном процессе субъектами взаимодействия являются обучающиеся, их родители (законные представители) и учителя. Названные субъекты взаимодействуют напрямую или косвенно друг с другом и с обществом. Говоря о культурологическом подходе в образовании, мы должны иметь в виду, что культура – многоаспектное понятие. В культурологии существует несколько определений культуры. Все исследователи отмечают, что культура – это продукт совместной деятельности людей; это универсальное явление человеческой жизни, поскольку не существует ни одного человеческого сообщества без присущей им культуры. При этом культура выражается в нормах, правилах, традициях и обычаях. Однако не менее важен тот факт, что культура функционирует в качестве основания для самоидентификации и социализации человека, различения «своих» и «чужих» во взаимодействии с другими культурами и народами. В настоящее время, когда стремительно меняется этнический состав населения, когда в миграционных потоках сталкиваются мировоззрения представителей разных культур, школа представляет собой уменьшенную модель сосуществования на небольшом пространстве различных культур. По сути в школе осуществляется взаимодействие культур и приобретаются первые навыки диалога культур. В воспитательном аспекте для нас является значимым тот факт, что культура не наследуется человеком, а усваивается посредством обучения.

Действительно, в образовательном процессе совпали необходимость и возможность изучения других культур. Необходимость культурологического подхода в образовании становится очевидной. Культурологический подход актуален для любого этапа обучения. Использование культурологической информации способ-

ствуует усваиванию школьниками родной культуры, повышению познавательной активности обучаемых, созданию у них положительной мотивации. В то же время мы должны отметить, что содержание работы по этому направлению существенно изменилось.

Традиционный культурологический подход предполагает знакомство обучающихся с достижениями культуры своего народа. В многонациональных государствах, какими являются Россия и Казахстан, школьники и студенты знакомятся с культурой народов их стран и регионов. Так, например, Свердловская область является одним из наиболее многонациональных регионов России, где проживает порядка 160 народов, объединившиеся в более чем 4 млн. жителей: русские и татары, башкиры и марийцы, азербайджанцы и немцы, белорусы и армяне, чуваша и киргизы, мордва, удмурты, евреи и представители множества других национальностей. Здесь тесно сплетены культуры десятков и даже сотен народов, поэтому в 2002 году был создан Консультативный совет по делам национальностей при губернаторе Свердловской области, действует ассоциация национально-культурных объединений региона, члены которой базируются в Доме народов Урала. Также утверждена и реализуется комплексная программа «Укрепление единства нации и этнокультурное развитие народов России, проживающих в Свердловской области». Ежегодно в Свердловской области проводятся значимые мероприятия, направленные на поддержку, развитие и сохранение культуры народов Среднего Урала, такие как областной праздник «День народов Среднего Урала», спартакиада народов Урала, областной конкурс национальных культур «Венок дружбы», межрегиональный конкурс детского творчества «Салават купере», областной фестиваль народа мари «Ага-Пайрем», областной национальный культурно-спортивный праздник «Сабантуй», межрегиональный конкурс исполнителей на национальных инструментах «Уйнагыз, гармуннар», областной фестиваль культуры финно-угорских народов «Уральская финно-угория» и многие другие.

Однако мы должны заметить, что в настоящее время в коллективах образовательных учреждений всех уровней образования вместе с русскоговорящими обучающимися проходят обучение и

обучающиеся-инофоны, русский язык для которых не является родным. Поскольку язык является носителем и выразителем культуры, то вместе с чужим языком такие дети должны постигать и чужую для них культуру. В отдельных классах уральских школ обучается до 40% детей мигрантов. В школах №50, №147 и №149 города Екатеринбурга данный показатель достигает от 30 % до 80-90 %, здесь обучаются дети – представители около 30-ти национальностей [Багичева 2022]. В Уральском государственном педагогическом университете обучаются 213 иностранных обучающихся из 14 стран. Это Азербайджан, Болгария, Иран, Казахстан, Камерун, Китай, Монголия, Намибия, Пакистан, Сенегал, Сирия, Таджикистан. В соответствии со статьёй 62 Конституции Российской Федерации «иностранцы граждане и лица без гражданства наделены в Российской Федерации правами и обязанностями наравне с гражданами России» [6]. Статья 78 закона «Об образовании в Российской Федерации» даёт иностранным гражданам и лицам без гражданства право на получение образования [9].

Следовательно, современный подход к образованию предполагает не только приобретение новых знаний по предмету, но и развитие у учащихся умения пользоваться средствами общения, а также передачу обучающемуся внеязыковой информации, необходимой для адекватного общения и взаимодействия; развитие таких качеств, как толерантность, терпимость, способность к сопереживанию, которые позволяют ему осуществлять непосредственное и опосредованное общение с представителями иных культур.

Реализация этих задач возможна только в том случае, если процесс обучения будет осуществляться в контексте «диалога культур», в котором ведущая роль отводится знанию своей культуры и родного языка как средства познания не только своей, но и чужой культуры.

Содержание культурологического подхода в образовании, таким образом, обогащается принятием принципов эффективной межкультурной коммуникации и диалога культур, а именно:

– любая культура представляет собой совокупность неповторимых и незаменимых ценностей, благодаря которым каждый народ может существовать в мире и взаимодействовать с другими народами;

– все народы составляют единое целое в общем культурном наследии человечества, а культурная самобытность народов обнаруживается и обогащается в результате культурных контактов с традициями и ценностями других народов;

– ни одна культура не может претендовать на право быть универсальной для всех народов, каждый из которых сохраняет свою самобытность;

– культурные особенности каждого отдельного народа не противоречат единству всеобщих человеческих ценностей, которые объединяют человечество и делают его жизнедеятельность плодотворной и прогрессивной.

Заметим, что названные принципы в полной мере относятся и к языку, так как язык является транслятором культуры.

В рамках культурологического подхода строится образовательный процесс и воспитательная работа с обучающимися-инофонами. Учитель, работающий с полиэтническим классом, должен понимать и учитывать в процессе обучения психологические и лингвистические особенности учащихся таких классов. К настоящему времени универсальной методики обучения русскому языку в полиэтническом классе, методики, «которая позволяла бы органично вписать инофонов в преобладающую русскоязычную аудиторию на уроке», нет [Борисенко].

На современном этапе обучения языкам предполагается усиление воспитательной, образовательной и развивающей направленности содержания обучения за счет использования лингвокультурологического подхода к отбору и организации учебного материала. Язык должен усваиваться в тесной связи с историей и культурой страны изучаемого языка. Это означает, что в процессе изучения другого языка происходит приобщение к чужой культуре. Обучающийся при этом использует познавательные средства своей культуры для осознания средств чужой культуры; новые знания о чужой культуре, сформированные в процессе её познания; новые знания о своей культуре, созданные при познании чужой культуры. Следовательно, культурологический подход в образовании основывается на понимании образования как культурообразующего процесса на благо и во имя человека с его самобытной национальной культурой.

Выдающийся учёный В. Гумбольдт утверждал: «Границы языка моей нации означают границы моего мировоззрения». Язык не только отражает реальность, но интерпретирует ее, создавая особую реальность, в которой живет человек. При этом трансформируется особым образом языковая и культурная картины мира человека.

Культурная картина мира – это совокупность рациональных знаний и представлений о ценностях, нормах, нравах, менталитете собственной культуры и культур других народов. Изучая язык, обучающийся овладевает вербально-семантическим кодом изучаемого языка – «языковой картины мира» носителей этого языка, другими словами, самим языком как средством общения, а также «глобальной» картиной мира, которая позволяет человеку понять новую для него социальную действительность, новую культуру.

Для школьника-инофона это обозначает понимание чужого образа жизни и поведения; употребление языка в аутентичных ситуациях межкультурного общения; расширение индивидуальной картины мира за счёт приобщения к языковой картине мира носителей изучаемого языка. Важная задача преподавателя – способствовать формированию в сознании учащихся образа сверстника, представителя страны другого языка; понимания его отношения к миру, образа мыслей, системы ценностных ориентаций и стереотипов поведения в разных жизненных ситуациях.

Таким образом, культурологический подход в образовании приобретает все новые черты. В настоящее время, повторим, важно, чтобы обучающиеся в период обучения и воспитания в дошкольном образовательном учреждении, школе, вузе получили навыки диалогического межкультурного взаимодействия, выработали толерантность, приняли как свою, так и чужую культуру.

Образование направлено на избежание конфликтных ситуаций и разногласий. Это может быть критика чужой культуры за ее «недостатки» и «неправильность», ее «непохожесть» на собственную. Может произойти обратная ситуация, когда родная культура будет отвергаться ребенком по признаку ее неактуальности и «устарелости». Нелегкая задача образования и воспитания в том, чтобы обе культуры в сознании инофона наделялись равными правами на существование.

Длительность времени достижения результата зависит от готовности принять чужую культуру и язык, от мотивации, решающую роль в этом будут играть взрослые члены семьи, которые и устанавливают баланс обретения новой и/или сохранения своей этнической идентичности не только для себя, но и, в первую очередь, для детей. Ребенок, следуя за своими родителями в чужую страну, переживает стресс, зачастую усиливающийся «культурным шоком». У ребенка в родной стране остаются друзья, привычный уклад жизни, возможность свободно общаться со всеми без исключения людьми, понимать их и быть понятым без особых усилий.

Успешность овладения новой культурой и языком связана с языковой, психологической и социокультурной адаптацией инофонов. Одним из первых психологических факторов являются специфические национальные характеристики, влияющие на восприятие и усвоение информации. Всем известно, что представители определенных этносов имеют различные представления об образе учителя, что влияет на восприятие информации, транслируемой русским учителем, от которого требуется учет подобных специфических национальных характеристик в процессе обучения русскому языку в полиэтнических классах.

Второй психологический фактор – это этнопедагогические особенности воспитания, которые есть в каждой культуре и которые основываются на системе ценностей, авторитетов и жизненных ориентиров. Безусловно, традиции воспитания обеспечивают не только мотивацию обучения, но и оценку восприятия новых знаний и явлений новой для них культуры.

Немаловажным является непрерывно происходящий в сознании ребенка выбор культуры, сравнений своей и чужой, расстановка приоритетов, определение значимости и актуальности.

Неуспешность адаптации влечет за собой ряд нежелательных последствий: обострение межэтнических конфликтов из-за недоброжелательного, зачастую агрессивного отношения мигрантов к коренному населению места жительства; обострение, как следствие, криминогенной обстановки в месте поселения мигрантов.

Школьные учителя Екатеринбурга накопили большой практический опыт взаимодействия, обучения и воспитания в условиях

полиэтнических классов: в школах проводятся дополнительные занятия по предметам, внеклассные занятия, назначаются тьюторы, часто – добровольные, из числа одноклассников, чтобы помочь ребятам с овладением русским языком. «Ученики 149-й школы, как правило, билингвы: они могут свободно общаться на своем родном языке и на приличном уровне осваивают русский, особенно те дети, которые приехали совсем маленькими или родились уже в России» [7]. В школе №59 г. Екатеринбурга открыт центр языковой адаптации. С целью снятия неприятия детей-мигрантов и предупреждения буллинга проводится большая работа с родителями. Пропагандируются идеи мультикультурности, толерантности, взаимоуважения, необходимости воспитания детей-мигрантов в общем для жителей нашей страны культурном коде [5].

Рассмотренный материал убедительно, на наш взгляд, показывает, во-первых, необходимость культурологического подхода в образовании; во-вторых, трансформации данного подхода, обогащения его содержания за счет возникших проблем в обучении детей-мигрантов.

Данный вывод дополним следующим соображением: для человека, попавшего в чужую страну, получающего образование на чужом для него языке, гораздо важнее другая сторона культуры – культура человеческих отношений, социального взаимодействия и поведения.

Примечательно то, что культурологический подход в образовании (как и во взаимоотношениях людей вообще) приближает нас к представлению о идеальном мироустройстве, в котором идеальны, прежде всего взаимоотношения людей. К тому, о чем говорил в XX веке Д.С. Лихачев: «Следование путем добра – путь самый приемлемый и единственный для человека». К тому, о чем говорил в IX веке философ Аль-Фараби: «Человек должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей, и, более того, он должен быть сдержанным и стойким в процессе овладения [науками], должен по природе своей любить истину и её поборников, ... соблюдать гордость в том, что порицается людьми, быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благородием» [цит. по: Хазиева 2016: 190].

Литература

1. Багичева, Н. В. Русский язык в полиэтнической среде: обучение детей-мигрантов / Н. В. Багичева // Филологическое образование в период детства. – 2022. – № 29. – С. 35-43. – EDN YXDUDI.
2. Бегматов Э. А., Исламов У. Х. Аль-Фараби о языке и культуре речи // Вестник ЧелГУ. 2012. №12 (266). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/al-farabi-o-yazyke-i-kulture-rechi> (дата обращения: 17.10.2023).
3. Борисенко И.В. Русский язык как неродной в русскоязычной начальной школе // Ярославский педагогический вестник. 2013. №4. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkiy-yazyk-kak-nerodnoy-v-russkoazychnoy-nachalnoy-shkole> (дата обращения: 04.05.2022).
4. Гришаева Л. И. Введение в теорию межкультурной коммуникации: учеб, пособие / Л. И. Гришаева, Л. В. Цурикова. – 3-е изд., исправ. – М.: ИЦ «Академия», 2006.
5. Как мигранты вытесняют коренное население России из школ. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/kak_migranti_vitesnyayut_korennoe_naselenie_rossii_iz_shkol (дата обращения: 08.04.2022).
6. Конституция Российской Федерации с изменениями от 01.07.2020. Ст. 62. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.zakonrf.info/konstitucia/62/> (дата обращения: 30.04.2022).
7. Репортаж из школы №149 на Новой Сортировке. [Электронный ресурс] URL: <https://www.e1.ru/text/education/2020/03/23/69038692/5-detej-migrantov-iz-centralnoj-azii/> (дата обращения: 08.04.2022).
8. Столбова Я.Е. Проблемы преподавания русского языка в классах полиэтнического состава // Ярославский педагогический вестник. 2014. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-prepodavaniya-russkogo-yazyka-v-klassah-polietnicheskogo-sostava> (дата обращения: 18.10.2023).
9. Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 16.04.2022) «Об образовании в Российской Федерации». Статья 78. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.consultant.ru/> (дата обращения: 30.04.2022).
10. Хазиева Е.В. Аль-Фараби о моральных дорогах человека к счастью // Социально-гуманитарные знания. 2016. №10. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/al-farabi-o-moralnyh-dorogah-cheloveka-k-schastyu> (дата обращения: 17.10.2023).
11. Хорошилова Н.В. Культурологический подход как методологическая основа реализации развивающей функции образования // Вестник ВятГУ. 2010. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kulturologicheskiy-podhod-kak-metodologicheskaya-osnova-realizatsii-razvivayuschey-funksii-obrazovaniya> (дата обращения: 18.10.2023).

*Байтенова Н.Ж., ф.э.д., профессор, Олжахан Ш.Н., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДЕСТРУКТИВТІ ДІНИ АҒЫМДАРДЫҢ ПСИХОЛОГИЯҒА ӘСЕРІ

«Деструктивті культ – бұл өзінің жақтаушыларына толық бақылау орната алатын әмірлі түрде бір адам немесе шағын адамдар тобымен басқарылатын топ. Деструктивті культтердің негізгі ерекшелігі олар адамның еркін бұзып тастап, оны топқа тәуелді етіп қою үшін алдауға және сананы бақылау әдістерін қолдануында» (У.Мартин)

Діннің тұтастығы – елдің тұтастығы: діни алауыздық ұлттық алауыздыққа апарып соқтырады. Адамның ішкі жан дүниесі мен әрекеттері аясында діни қасиетке ие әрбір әрекеттері аясында діни қасиетке ие әрбір әрекетті өзінің негізгі зерттеу нысанасына алады. Дін адамның жан дүниесіне көп ықпал ететін ерекшелікке ие. Адамның дінге бет бұруы оны жан дүниесіне бағыттап, біртіндеп адамдық қабілетіне икемдеуі тұрғысынан дін психологиясы адамдық болмыстың барлық жағын қамтиды. Тұлғаның психологиялық жүйесі де дінмен тығыз байланыста. Кейде тұлға психологиясын асырасілтеушілікпен пайдалануға тырысып, өздерінің қатарына қосуға тырысады. Әсіресе жаңа діни ағымдар мен деструктивті діни ағымдар тұзағына түсіруге атсалысады.

Деструктивті діни ағым, кейде оны экстремистік діни идеология деп те атайды, бұл зорлық-зомбылыққа, терроризмге, экстремизмге немесе заңның бұзылуының басқа түрлеріне шақыратын діни нанымдардың түсіндірмесі. Деструктивті діни ағымдар сенімді зорлық-зомбылық үшін ақтау ретінде қолдана алады және қоғамға да, сенушілерге де қауіп төндіруі мүмкін. Критериалды базаға әртүрлі көзқарастарды талдай отырып деструктивтілік, мысалы: конституциялық жүйе мен мемлекеттіліктің нышандарына, дәстүр этномәдениет, қоғамның адамгершілігі және халықтың менталитеті, дәстүрлі діндерге теріс көзқарас танытады. [4.196]. Деструктивті діни ағымдардың мысалдары ретінде белгілі бір радикалды исламдық топтар, жаппай суицидке шақыра-

тын секталар немесе діни мәтіндерді бұрмаланған түсіндіруге және жеккөрушілікті насихаттауға негізделген басқа ұйымдар болуы мүмкін. Деструктивті діни ағымдар көбінесе көптеген діндер ұсынған мораль мен этиканың негізгі нормаларын бұзады және сенушілер үшін де, жалпы қоғам үшін де ауыр зардаптарға әкелуі мүмкін. Деструктивті діни ағымдар өз қатарын мейлінше көп адаммен толықтыруға асығады. Сол үшін мұндай ұйымдардың өкілдері арбау жұмыстарында өтірік айту, мәліметті бұрмалап жеткізу, арнайы психологиялық айла-тәсілдер қолдану секілді жолдармен неофиттердің санасына ықпал етеді. Теріс пиғылды ұйымдар қоғамға өздерін діни, емдік, сауықтыру, мәдени, саяси немесе білім беру орталықтары ретінде көрсетуге әрекеттеніп, жақтастарының санын көбейтуге тырысады. Деструктивті діни ағым дінді өмірдегі кездесетін қиындықтардан құтқаратын жол деп көрсете алады. Психологияға кене сияқты әсер етеді. Бір жағынан ол күшті қысым жасайды, екінші жағынан күйзеліс, уайымдар көп әкеледі. Мысалы: топтық қатынастар шегі әрбір секта мүшесінің ұстануыннан талап ететін шарттары бар және ол шарттарды орындау күйзеліс тудырады. Өмірде топтасып өмір сүрсе эмоцияналдық жетістіктерге жетуге мүмкіндік бар деп сендіреді, тек шынайы болсаң күйзелістен оңай шығамыз деп сендіреді. Деструктивті діни ағымдағы мүшелерін тәрбиелі де тәртіпті топ мүшесіне айналдырады. Топтан алшақтаған сайын күйзеліс күшейіп, өздерін бақытсыздар санатына қосып, сол топсыз өмір сүре алмайтындай жағдайға жеткізеді.

Жалпы адам психологиясын басқару және манипуляциялау саясатта, маркетингте, дінде және қазіргі қоғамның басқа аспектілерінде ерекше орынға ие болды. Қазіргі таңда адамның психологиясын арбауда көптеген профилактикаларды қолданады. Бүгінгі күнде өзекті мәселеге айналған мәселелердің бірі – деструктивті діни идеологиялардың таралуы. Деструктивті діни ағымдар адамдардың құқықтарын бұзып, оларға психологиялық әдіс-тәсілдерді қолдана отырып, зиянын тигізетін діни ағымдар. Көп жағдайда олар мемлекеттік стандарттар мен нормаларға, дәстүрлі дінге қарсы, оларды мойындамайды. Сондықтан да олар қоғам үшін қауіпті және деструктивті ағымдарда жасырын психологиялық зорлық қолданылады. Деструктивті діни ағымдар

олардың ізбасарларының психологиясы мен мінез-құлқына, сондай-ақ жалпы қоғамға айтарлықтай әсер етеді. Бұл әсерді көрсетудің бірнеше жолын қарастырсақ:

1. Индоктринация: деструктивті діни ағымдар көбінесе өз мүшелерін радикалды нанымдарды сақтау және зорлық-зомбылық немесе экстремистік әрекеттерді сақтау қажеттілігіне сендіру үшін индоктринация әдістерін қолданады. Бұл жеке адамдардың сенімдері мен құндылықтарының өзгеруіне әкелуі мүмкін.

2. Манипуляция: деструктивті діни топтардың жетекшілері мүшелерді манипуляциялау және бақылау әдістерін қолдана алады, бұл психологиялық тәуелділікке әкелуі мүмкін. Бұл ақпаратты бақылауды, сыртқы әлемнен оқшаулауды және қорқыныш немесе қауіп сезімін тудыруды қамтиды.

3. Сыни ойлауды басу: деструктивті діни топтар көбінесе өз мүшелерінің сыни ойлауы мен тәуелсіздігін басады. Бұл адамдардың сұрақ қоюды тоқтатуына және ақпаратты тек топ жетекшілерінің мақұлдауымен қабылдауға әкелуі мүмкін.

4. Экстремистік идеология: деструктивті діни ағымдардың мүшелері зорлық-зомбылық пен терроризмді ақтайтын экстремистік идеологияны қабылдай алады. Бұл дүниетаным мен мінез-құлықтың түбегейлі өзгеруіне, сондай-ақ радикалды идеяларды ұстануға әкелуі мүмкін.

5. Психологиялық салдары: деструктивті діни топтарға қатысу олардың мүшелерінде мазасыздық, депрессия, кінә және психикалық азап сияқты ауыр психологиялық зардаптарды тудыруы мүмкін. Бұл салдар күшейе түсуі мүмкін, әсіресе топ мүшелері зорлық-зомбылыққа қатысуға мәжбүр болса.

6. Қоғамнан алшақтау: деструктивті діни ағымдардың ізбасарлары отбасы мен қоғамнан алшақтыққа тап болуы мүмкін, өйткені олардың жаңа сенімдері мен мінез-құлқы жалпы қабылданған нормаларға қайшы келуі мүмкін.

Барлық діни топтар деструктивті емес екенін және сенушілердің көпшілігі бейбіт және асыл мақсаттарды көздейтінін түсіну маңызды. Деструктивті діни ағымдар өз мүшелерінің психологиясы мен мінез-құлқына қатты әсер етуі мүмкін және олардың қызметі көбінесе қоғамның қауіпсіздігіне қауіп төндіреді. Деструктивті дағдарыстар әсіресе ер адамдар психикасына қат-

ты әсер етуі мүмкін. Бұл әсер әр түрлі болуы мүмкін және ол мына аспектілерді қамтиды:

Бастапқыда айтып өткендей *индоктринация және сенім әдісі*: деструктивті билік топтары өз еркектерінде кінә, қорқыныш немесе агрессия сезімін тудыруы мүмкін радикалды нанымдарды насихаттай алады. Бұл нанымдар психологияға қысым көрсетіп, қабылданған құндылықтар мен моральмен қақтығыстарға әкелуі мүмкін.

Манипуляция және бақылау әдісі: манипуляция адам өмірінің барлық салаларында болады және көптеген ғалымдар пікірінше ол адам құқықтарын бұзатын қарым-қатынастың қолайсыз түрі ретінде қарастырылады [5.246]. Деструктивті топтардың жетекшілері өз мүшелерінің жеке басын басу үшін манипуляция және бақылау әдістерін қолдана алады. Бұл психологиялық тәуелділік және сезімтал дәрменсіздікке әкелуі мүмкін.

Оқшаулау әдісі: топтың деструктивті мүмкіндіктері отбасымен және достарымен байланысын шектеу арқылы өз мүшелерін сыртқы әлемнен оқшаулай алады. Бұл жалғыздық сезімі мен сәтсіздікке әкелуі мүмкін, бұл психикалық денсаулыққа зиянды.

Қорқыныш пен үрей әдісі: деструктивті топтардың мүшелері ақырзаманнан, Құдайдың жазасынан немесе басқа да қорқынышты оқиғалардан үнемі қорқып өмір сүреді, бұл алаңдаушылық пен қорқынышты үрей тудырып, психикаға шартты түрде әсер етеді.

Депрессия әдісі: деструктивті топтарға қатысу жеке басын жоғалту, сәтсіздік және өз ойлары мен сезімдерін ашық айта алмау сезіміне байланысты депрессияны тудыруы мүмкін.

Деструктивті әсерлер барлық топтарға тән емес екенін түсіну маңызды, ең алдымен ұйымдардың көпшілігі әскер мен манипуляцияны тартпай-ақ өз сарбаздарының рухани және моральдық қысымын басшылыққа алады. Бірақ қазіргі деструктивті топтарда тұратындар үшін олардың психикасының салдары ауыр болуы мүмкін және әлеуметтік қызметтер мен психологтардың қолдауы мен көмегін қажет етеді. Негізінен деструктивті діни ағымдардың ықпалына психологиялық күйзеліске ұшыраған адамдар түседі. Психология тұрғысынан фрустрация – бұл адамның өз-өзіне көңілі толмаған кездегі психологиялық ыңғайсыз-

дық жағдайы. Ең алдымен, бұл адамда мотивтер күресі болған кезде тұлғашілік қақтығыс жағдайына ұшырайды. Мұндай шекаралық күйде болған кезде оның төзімділігі, ерікті өзін-өзі реттеуі төмендейді, субъективтілігі, ұсынысы артады. Сондықтан деструктивті діни ағымдардың миссионерлері осындай психологиялық күйзеліске ұшыраған адамдарды таңдайды, бұл бірінші санат. Адамдардың екінші санаты – неофиттер санаты, олар діни сауатсыздығына байланысты миссионерлердің тұзағына түседі, өйткені миссионерлер әртүрлі әдістерді қолданады, соның ішінде литерализмді қолданады. Яғни, олар контекстен қасиетті діни кітаптардан кейбір ақпаратты алып тастайды және оларға қажет интерпретацияда ұсынады. Көбінесе олар ұғымдарды ауыстыруды немесе басқаша айтқанда анықтамаларды ауыстыруды қолданады және адамдар өздерінің діни сауатсыздығына байланысты тұзаққа түседі. Үшінші санатқа деструктивті діни ағымға жиі түсетін, бұл біздің-жастар. Көбінесе жастар, белгілі бір дәрежеде өмірлік жағдайлардың немесе психикалық жарақат алуы мүмкін деструктивті ұйымдардың әдептерінің мүдделері саласына және белгілі бір жағдайларда экстремистік ұйымдарға кіріп кетуге бейім болады [3.486]. Мінез-құлқының психологиялық ерекшеліктері бойынша эмоционалды тұрақсыз, жасөспірімдік максимализмнің көріністері, бостандық пен тәуелсіздікке деген ұмтылыс, нигилизм, өздерінің дүниетанымдарының, құндылық бағдарларының ақиқатын іздеуде өздерінің «менін» табуға тырысатын адамдар. Осылайша, жастар жоғарыда аталған басым қажеттіліктерді қанағаттандыруға тырысқанда, сол кезде олар моральдық-психологиялық және материалдық көмек көрсете отырып, осы басым қажеттіліктердің барлығын жүзеге асыруға уәде беретін миссионерлерге жете алады. Яғни, олар өздеріне толық психологиялық тәуелділікті қалыптастырады және жастар өздерінің автоматты түрде бейсаналық деңгейде деструктивті діни ағымдардың миссионерлерінде қалып қойғанын түсінбейді [2.17 б].

Деструктивті ағымдар қолданатын психологиялық әдістердің ішінен, ең алдымен, психологиялық байланыс орнату әдісін бөліп көрсетуге болады, мысалы, «интерактивтілік әдісі», ол өзі туралы жағымды әсер қалыптастыру үшін қолданылады. Егер сізде қандай да бір көзқарастар немесе белгілі бір қызығушылықтар бол-

са, олар сізге бейімделуге тырысады. Егер сіз жануарларды ұна- тасыз делік, олар сізбен жануарлар туралы сөйлеседі немесе сізге техника ұнаса, олар сізбен техника туралы сөйлеседі. Осылайша, олар өте жылы, өте жақын сенімді, тұлғааралық қатынастарды қалыптастырады. Осылайша, жалдаушылар «өздеріне» айнала- ды және жалдаушылар оларға сене бастайды. Мысалы, жұмысқа қабылданушылар анықтамалық топқа шақырылған кезде, кейбір жасырын жиналыстарға, жиындарға немесе кездесулерге, әдетте, сіз өзіңізді қалай көргіңіз келсе, сол жерде «махаббатпен жаулау» күшті психологиялық техникасы қолданылады. Яғни, сізді ком- плименттер, қамқорлық, назар, сүйіспеншілік қоршайды. Яғни, әдетте, қазіргі қоғамның шындығында көптеген адамдарда осы қажеттіліктер жетіспейді және адамдар «комплиментарлы транс» деп аталатын күйде болады, егер адам өзіне « Мен мұнда өте ыңғайлымын, мен мұнда өте жақсымын, олар мені осында күтеді, мені осында жақсы көреді, мені отбасында түсінбейді, жақында- рым түсінбейді, достар, менің жақын туыстарым, бірақ мен осы топта өзімді өте жайлы сезінемін». Діни деструктивті ағымдар- да психологиялық тәуелділіктің қалыптасуы осылай басталады. Сондай-ақ, ағымды таратушылар жаңа адепке оның таңдалға- нын, ол шын мәнінде осы өмірде белгілі бір жоғары миссияны жүзеге асыру үшін құрылған адам екенін, яғни адамның өзін-өзі бағалауын өзіне, содан кейін басқа адамдардың көз алдында көте- ретінін анықтайды. Әрине, нейролингвистикалық бағдарламалау- дың әртүрлі транс әдістері қолданылады [2.19 б].

Психологиялық проблемалар адамның жалпы бақылауының әсерінен көрінуі мүмкін. Ол осындай деструктивті діни ұйымға кіргенде, біріншіден, оның ойлауына, мінез-құлқына, санасы- на, тіпті ақпарат алуға, яғни алынған ақпаратты қабылдауды то- лық бақылауға, адам өздігінен шешім қабылдай алмаған кезде, ол үнемі белгілі бір топтың қоғамдық пікіріне назар аударуы ке- рек деструктивті діни сананың белгілері бар. Көбінесе адам кей- іннен өзінің терең қателескенін түсіне бастайды, бірақ радикалды көзқарастардың осындай белгілері бар осы анықтамалық топтан шығу өте қиын. Деструктивті діни ағымға түскен де адам өзін тәу- екелге бел буу сынды қасиеттен айырады, оған қарапайым адамға сияқты өмірдің қуаныш сезімдері тән емес. Ол дәстүрлі емес дін-

дер адамды невротикке айналдырып, оның өмірін шектеу, кедейлендіреді, оны толықтығынан айырады. Деструктивті діни ағымдарда мұндай ықпалға ұшыраған адам кінәлі, мазасыз, топқа тәуелді, нәресте сияқты дәрменсіз болып көрінеді. Қауымдастықтың жаңа мүшесі тәуелсіздігін, өз бетінше шешім қабылдау және сын айту, өз көзқарасын білдіру қабілетін толығымен жоғалтады. Сонымен қатар, мұндай тәуелділіктегі адам өзін-өзі өлтіру және зорлық-зомбылық сияқты психологиялық ауытқуларға бейім. Мұндай психикалық әсер ету немесе адамды мәңгүрткке айналдыру, бағдарлау, адамдардың миының айналуы, қоғамдық сананы басқару – бұл дін ретінде жасырылған жаңа діни ұйымды басқару тәсілі және ұйымға билік ету тәсілі. Көңілсіздікті, үмітсіздікті, мазасыздықты сезінетін кез-келген адам деструктивті діни ағымның құрбаны бола алады. Жоғалған адамдар деструктивті діни ағымдарда күнделікті өмірде жоғалтқан нәрселерін тапқысы келеді: жақындарының түсінігі мен қолдауы, сенімділікке ие болу және олардың көзқарастарының анықтығын білу, сондай-ақ тәуелділік пен қорқыныш сезімін, сондай-ақ секта мүшелері сезінетін жауапкершілік пен кінәні жою.[1.76.]

Деструктивті тұрақсыздық олардың мүшелерінің психикасы мен психикалық денсаулығына ауыр және ұзақ мерзімді әсер етуі мүмкін. Бұл әсерді келесідей қарастырсақ болады:

Психологиялық тәуелділік: деструктивті топтардың мүшелері өздерінің көшбасшылары мен сенім топтарына психологиялық тәуелді бола алады. Бұл топсыз олар өмірдің мәнін жоғалтады және топтан шығудан қорқады деген сезіммен байланысты болуы.

Оқшаулау: деструктивті топтардың мүшелері сыртқы әлемнен оқшаулануы мүмкін. Оқшаулау объективті көзқарастарды қолдана алмай, ерекшелік сезімін тудыруы және олардың заманауи идеялары мен идеологияларына кедергі келтіруі мүмкін.

Психологиялық қабылдау: деструктивті топтардың жетекшілері өздерінің ізбасарларын бақылау үшін психологиялық қабылдауды қолдана алады. Бұған қоқан-лоққылар, қорлайтын сөздер, кінә мен қорқыныш сезімдерін танытуы кіреді.

Шындықты бұрмалау: деструктивті топтардың мүшелерін олардың көшбасшылары ақпаратты басқарып, оларға әлем ту-

ралы ойдан шығарылған немесе біржақты түсініктер берген кезде шындықтың өзгеруімен салыстыруға болады. Бұл топ шындықтың жалғыз көзі деген елес тудыруы мүмкін.

Тәуелсіздікті жоғалту: деструктивті көшбасшылар тобында тәуелсіз шешім қабылдау мүмкін болмауы мүмкін. Бұл дәрменсіздік сезімін тудыруы мүмкін және сіздің өміріңізді бақылауды жоғалтуы мүмкін.

Психологиялық салдары: деструктивті салдарға қатысу депрессия, мазасыздық, жарақаттан кейінгі стресс, тұлғаның бұзылуы және басқа психикалық бұзылулар сияқты психологиялық проблемаларды тудыруы мүмкін.[2.196]

Өзімізді және жақындарымызды қорғау үшін біз бала кезімізден балаларымызда ассертивтілік сияқты психологиялық тұжырымдаманы қалыптастыруымыз керек. Біздің жағдайда ассертивтілік «жоқ» деп айту қабілетінде көрінеді. Сонымен қатар, адамның психикалық іс-әрекетінің осындай параметрлерін ойлаудың сыни сипаты ретінде дамыту қажет, яғни адам адамдарды, ақпаратты сүзгіден өткізгенде, адам бастапқыда осы топпен немесе адаммен байланыс не әкелуі мүмкін екенін ойластырып, «егер Мен осы топтарға барсам құпия жиналыстар, бұл құпия кездесулерге мені не әкелуі мүмкін?». Осыған байланысты осы топтың не екенін зерделеу керек, не қазір Қазақстанның барлық облыс орталықтарында бар Діндерді зерттеу орталықтарына қоңырау шалу керек.

Әдебиеттер

1. <https://bulletin-religious.kaznu.kz/index.php/relig/article/view/196/182>
2. <https://www.idpublications.org/wp-content/uploads/2020/11/Full-Paper-INDOCTRINATION-AS-A-MECHANISM-OF-PSYCHOLOGICAL-MANIPULATION-IN-THE-PROCESS.pdf>
3. Грачёв Г, Мельник И. Манипулирование личностью. М., 2003.
4. Петрова Н.В. Социальный контроль деструктивной деятельности новых религиозных организаций: автореф. дис.канд. социол. наук. Уфа, 2006. 28 с.
5. Key W.B. The age of manipulation: The con in confidence, the sin in sincere. N. Y.: Holt, Cop.,1989. 296 p.

*Балтымова М.Р., филол.ғ.к., қауымд. профессор,
Еркебұланұлы Р., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ТАХАУИ АҚИДА МӘТІНІНЕ БАБИРТИ ТҮСІНДІРМЕСІ БАРЫСЫНДА ҚОЛДАНЫЛҒАН ЛОГИКАЛЫҚ ДӘЛЕЛДЕР

Кіріспе. Діни мәселелерді түсіну барысында адам баласы үшін кей жағдайда күнделікті логикалық өлшемдеріне сай келмейтін көптеген ақпараттар мен мәселелер кездесіп жатады. Кейбір діндерді жоққа шығару үшін осы логикасына сай келмеген мәселелерді мысал етіп, дінді әлсіз көрсетуге тырысатындар аз емес. Олардың осы мәселелердегі айтқан сөздері арқылы діндегі логиканы жоққа шығару мүмкін емес. Ислам діні діни мәселелердің жүйесін реттеп, дұрыс түсіну арнайы «мантық» ғылымын да қолданысқа енгізген. Сол сияқты исламның негізгі қайнаркөздері де көптеген ғылыми, айқын дәлелдерді ұсына отырып, адам баласына дінді үйретеді. Бұл мәселе ислам дінінің сенім мәселелері қозғалатын кітаптарда өте кеңінен қолданылған. Яғни ислам ақидасы тек құрғақ дәлелдермен ғана емес, логикалық әдістермен де дұрыстығын дәлелдеп, көрсете алады. Бұл мәселеде зерттеулер жүргізіліп жатыр. Ислам әлемінде өте маңызды орыны бар «Тахауи ақида» мәтініне түсініктеме жазған Бабиртидің еңбегі бұл мәселеде талдауға өте ыңғайлы, ықшам және маңызды мәліметтерді қамтыған еңбек.

Негізгі бөлім. Адамзаттың діни қайнаркөздерді логикаға келмейтін күйде елестетуі қазіргі уақытта өзекті мәселеге айналып келеді. Яғни белгілі діни догмаларды логикаға келмейтін күйде қарастыру арқылы дінді миф ретінде қабылдап келеді. Оған бірнеше үлкен себептер бар екенін ескере кету керек. Басты себептердің бірегейі діни білім мен ақпараттың дұрыс емес қайнаркөздерден немесе дұрыс емес жолдармен қабылдануы. Мысалы, белгілі бір адам дін маманы болмаған өзге бір адамнан кейбір дін жайлы қате ақпараттар алуы немесе дұрыс діни маңызды ақпаратты өзі оқып, діни ақпараттарды өңдеуге салуға үйренбеген ой-

лауына салып, талдауын айтуға болады. Өңдеуге салуға үйренбеген ойлауы дегеніміз діни ілімдерді түсіну үшін керекті жағдаяттар мен шарттардан өтпеген, қажет мәліметтерді игермеген ойлаудың көрінісі.

Сол үшін де осындай заманауи олқылыққа қарсы жауап ретінде діндегі логика мен ақыл таразының қолданылуына Құранда көптеген дәлелдер бар. «Ақыл иелері» деген атаумен адамның болмысынан ақылын ерекшелеп айтуы арқылы да Құран адамның болмысындағы басты артықшылығы ақыл екенін ескертеді. Оған дәлел ретінде Құранда: «Егер Біз осынау (қасиетті де айбатты) Құранды тауға түсіргенімізде, оның (алыптығына қарамастан) Аллаға деген ерекше құрметі мен қорқынышынан бас иіп, құлпаршасы шыққанын көрер едің. Біз адамдар үшін жүйелі түрде ойланып, ғибрат алсын деп, осындай мысалдар келтірудеміз» («Хашр» сүресі, 21-аят) [1, 65-б.], – делінген. Яғни аспан мен жер әлемнің адам баласы ақылы арқылы түсінуі керек болған ақиқатты түсінуге мүмкіндік беретін құралдар ретінде сипатталады.

Осы секілді өте көп аяттар тізбегіне назар аударатырып, исламның басты қайнаркөздері ақылды қолдана отырып, дінді түсінуге болатынына меңзейтінін көреміз. Бұдан шығатын қорытынды бойынша дін белгілі бір түрде логикаға сай, түсінуге қолжетімді. Одан кейінгі назар аудару керек тақырып, логиканы қалай немесе қашан қолдану жайлы. Яғни бүкіл діни мәселелердің жауабына логикамен жетуге болатынына немесе болмайтындығына қатысты болмақ. Логика – барлығымыз білетіндей ақыл қабылдай алатын белгілі өлшемдер мен қағидаларды біріктіреді. Яғни ойлану нәтижесінде кереғар, бұрыс нәтижеге жолығып қалмауды қамтамасыз ету функциясын атқарады. Ал діндегі логикаға келер болсақ, діннің догмалары мен логикамен жету мүмкін емес мәселелерден басқа мәселелерде салыстырмалы түрде қарауда ешқандай айып жоқ.

Тіпті салыстырмалы түрде қарау адамзатқа пайда берсе, оған жақсылықтар жазылып, зерттеушінің абыройы көтеріледі. Жалпы зерттеу барысында ислами қайнаркөздер мен пәндердің барлығын логикалық тұрғыдан зерттеп шығу өте ауқымды жұмыс болғандықтан, діннің негізі болып саналатын ақида саласы бойынша жазылған еңбектердің танымалы және ықшамы болып та-

былатын Матуриди ақидасының мәтініне жазылған Мухаммад ибн Мухаммад әл-Бабиртидың еңбегіндегі логикалық дәлелдерді алып келуіне талдау жасаймыз.

Ең алдымен, Алланы тану мәселесінде ғалым Алланы адамдар ойлану, айналасын анализден өткізу арқылы және дәлелдер келтіру арқылы жететініне өте ғалымдар бірауыздан келіскендігін жеткізеді. Өйткені, адамдар жаратушының бар екенін саналы түрде ақылымен мойындамаса, ол адамға басқа дін үкімдерін жүктеудің мәні жоқ. Дін үкімдерін жүктеу адам Жаратушыны ақылымен танып, мойындап, сенуінің нәтиесінде болатын жағдай. Діни негіздерді мойындамайтын адамға, сол негіздерден дәлелдер көрсету логикалық тұрғыдан қисынға келмейді. Сондықтан исламмен байланысы болмаған адамды исламмен таныстырған сәтте, міндетті түрде ақылды пайдалана отырып, пікір алмасқан жөн. Әлемге назар салып, ойлану арқылы Жаратушыны тану процесінде басты назарда «әлемнің немесе қоршаған ортаның» тұру себебі, әлем сөзі араб тіліндегі «عالم» (аламат) сөзінен шыққандағы айтылады. Бұл сөз араб тілінде белгіні білдіретіндіктен, осы түбірден құралған «әлем» сөзі де Жаратушыдан хабар беретін белгі болып саналады[2, 366]. Әлемнен Жаратушыны іздеу мен тану мәселесінде Ибраһим пайғамбардың оқиғасы мысал болады. Оның елі түрлі табиғи заттарға және мүсіндерге табынып, олардан керектерін сұрап дұға жасап, расімдерімен байланыстырған еді. Солармен бірге Ибраһим де өз құдайын тауып, ғибадат ету мақсатында ізденіс жасайды. Алайда Ибраһим қауымы сияқты соқыр ермей, барлығын жіті бақылап, ойланып, ақылмен әрекет етеді. Қиссада айтылғандай, ол алдымен жұлдыздарға қарайды, сосын олардың күндіз жоғалып кеткендігін көріп, олардың Құдай болуы мүмкін еместігін ескереді. Содан кейін ай, содан кейін күнге де солай бақылау жасайды. Оқиғаның соңында маңызды қағида ретінде уақытша нәрселердің құдай болуы мүмкін еместігін ескертіп өтеді. Яғни белгілі бір нәрседе кемістіктер болса, оның құдай болуы мүмкін еместігін кесімді түрде келтіреді. Болмыстың басты білуі керек нәрсе, ол жоқ болып, бірақ кейін пайда болды, баршаға мәлім қағида әрбір пайда болған нәрсені жасаушы бар. Себебі, болмыстың ең ұсақ бөлшектен бастап құралуы өте күрделі процесстердің жиынтығынан тұрады.

Оны құраушы Жаратушыға белгілі деңгейдегі мұқтаждық ғылыми тұрғыдан да мойындалып отыр. Сол үшін де Құдай мәселесінде ой жүгірту адамзат үшін әрдайым өзекті. Табиғат құбылыстарына қарасақ та, олардың мезгілдермен кезеңдермен өзгеріп отыруы секілді табиғи құбылыстардың барлығы үнемі өзгеріске ұшырап отыруға мәжбүр. Бір ғана құбылыс шексіз уақыт тұрып қалуы мүмкін емес. Бұл тағы да оның кейіннен пайда болғандығына меңзейді. Енді логикалық тұрғыдан түсінікті, яғни осы кез келген біз білетін құбылыс жаралған. Ал құбылыстың жаралғандығы секілді, оның болып жатқан аумағы да жаралған. Егер құбылысты жасаушының өзі басқа болмыстан пайда болған болса, онда шексіз жалғасымды пайда болуларға алып келеді. Ол мүмкін емес, себебі кез келген жаралған нәрсе белгілі бір жерден бастау алып, белгілі бір межеде болмысын тоқтатады. Бұл исламдағы Жаратушының бар екендігіне ақылмен жетудің ең қарапайым, нақты жолы. Заманауи технологиялар мен ақпараттық дамулар ең жоғарғы деңгейге жетсе де, осындай зерттеулерде олар белгілі бір жерде тоқтаып, тығырыққа тірелуге мәжбүр. Осы жерде бірнеше гипотезалар ұсына отырып, шешім айтуға ұмтылғанымен, адамзат тарихында белгілі болғандай Құдайға қатыстысынан басқа барлығы белгілі бір зерттеулер нәтижелерінен соң болжамға ауысады. Сол үшін исламда Құдайдың жаратушы екендігіне көз жеткізу мақсатында әлемге ізденулер мен зерттеулер жасауға рұқсат. Бірақ құдайдың болмысына қатысты зерттеулер мен ойларға тиым салынады. Белгілі бір деңгейде ол тиым да өте орынды. Себебі, адам баласы әртүрлі ойланып, ежелде әртүрлі құдайларды елестетіп, соларға ғибадат еткен болатын. Бүкіл әлем мен әлемдік заңдылықтарды Жаратушы күштің адам баласы логикасы арқылы бейнесін мүмкін емес. Жай ғана кішігірім ақпараттар ақпараттық өлшемдерге сыймай, адамзат баласы үшін оны сақтау қиын болып жатады. Ал, бүкіл әлемді жаратушы жайлы ақпаратқа қол жеткізе алмауы заңдылық.

Атақты ғалым Стивен Хокинс өзінің «үлкен сұрақтарға қысқаша жауаптар» («Brief answers to the big questions») атты еңбегінде өзінің Құдай теориясына қарсы емес екендігін, бірақ оның мақсаты әлемнің барлық күрделі құбылыстарын рационалды түрде шешуге ұмтылу екендігін жеткізеді. Әрине С. Хокинс көптеген

дұрыс ғылыми зерттеулер арқылы Құдайға адамзат пен табиғат арасындағы құбылыстарға қатысы жоқ деген ұстанымға келді [3, 44-б.]. Алайда, одан өзге ғалымдардың бар екендігі, олардың да зерттеу жасайтындығы анық болғандықтан, тек оған ғана сүйенбейміз. Кез келген табиғат құбылыстарының болуы заңды болғанымен, ол заңдылықтардың пайда болуы жайлы мәселеде көп сөз қозғала бермейді. Адамдар арасында осы мәселеде ғылыми зерттеулер жасамастан таласу исламда қате әрекет болып саналады. Оған дәлел ретінде: «Адамдар арасында ешқандай ілімге, нақты дәлелге яки жүрек пен ақыл-ойды нұрға бөлейтін иләһи Кітапқа сүйенбестен Аллаһ жайында таласып-тартысатындар бар» мағынасын беретін Хадж сүресінің 8-аятын [1] айтуға болады. Яғни адамдар ғылыми зерттеулер мен дәлелдерге сүйенбей таласа беруі оларға ешқандай пайда мен жақсылық бермейді. Ғылыми фактілерге сүйенген пікірталас дінде құпталған, мақталған. «Әли Имран» сүресінің 190-аяты, «Нұр» сүресінің 44-аяты секілді әлем жайлы ой жүгіртіп зерттеу жасайтындарды мақтап, оларды ерекшелеп айтқан аяттар өте көп. Керісінше біреудің артына еріп, айтқан сөздерімен жүру немесе мүлде ой жүгіртпеу жайлы ескертулер келген. Және Имам Әбу Ханифаға қарсы шығып жүрген белгілі дінсіздермен болған оқиғада, Әбу Ханифа судың ортасында өздігінен құралып кетіп бара жататын қайықтың болуы мүмкін еместігі сияқты, Жаратушысыз әлемнің болуы мүмкін еместігін дәлелдеп, олармен пікірталасты тоқтатады. Ал имам Шафиғиден Жаратушыға қандай дәлел бар екендігін сұрағанда ол жібек құрты пайдаланатын тұт ағашын мысалға келтіреді. Оны құрт жеп, жібек, сиыр жеп, сүт, ара жеп бал шығаратындығын айтады. Алайда бұның барлығының бастауы тұт ағашы екендігі белгілі. Ахмад ибн Ханбал бұл мәселеде жұмыртқаны мысал етіп көрсеткен болатын. Яғни оның тегіс болуын, ішінде жаңа тіршілікті, яғни балапанды сақтау қабілетін. Харун Рашид осы жайлы сұралған кезде ол дауыстардың әртүрлі болуы мен тілдердің сан алуандығын мысал ретінде келтірген. Яғни біз көріп, біле алатын әрбір жаратылысқа ой жүгіртсек, біз жаратушының бар екендігіне көз жеткізе аламыз.

Жаратушының бар екендігіне көп дәлелдер келтіргеннен кейін, оның жалғыз екендігін де бірнеше логикалық дәлелдермен то-

лықтырып өтеді. Ежелгі грек мифологиясында келгендей құдай бейнесіндегі кейіпкерлер арасында келіспеушілік болғаны сияқты, бүкіл әлемді жаратқан екі жаратушы болатын болса, арасында түрлі қайшылықтар орын алу мүмкін. Мысалы, бір жаратушы белгілі бір адамның өмір сүруін қалайды, ал екіншісі оған қарсы. Осы жерде олардың арасында қайшылық басталады. Ал осы жерде біреуінің дәрежесі төмен, екіншісі жоғары болса, ол біреуі құдай емес дегенге алып келеді. Керісінше екеуі де өз қалағанын істей алмаса, олардың әлсіздігі мәлім болады. Ал Жаратушының әлсіздігі оны құдай атауынан шеттетеді. Бұл нәрсе терминологияда «тамануғ» деп аталады. Яғни бір-біріне тосқауыл жасау. «Әнбия» сүресінің 22-аятында Алладан басқа екі жаратушы болса, екеуі де құрдымға кетіп, цикл бұзылатындығы жайлы айтады. Яғни Құранның өзі логикалық дәлелдерге толы екендігіне көз жеткіземіз. Жаратушының бастауы мен соңы жоқ екендігіне қатысты ғалымның дәлелі, Жаратушы жаралған болса, ол басқа Жаратушыға мұқтаж болатындығын айтады. Яғни өз күшімен жарала алмаған зат, өз Жаратушысына қандай жағдай болса да мұқтаж. Бұл мәселеде тағы да тізбек секілді бірінен соң бірі пайда болатын жаратылыс тізбегінің орын алуы мүмкін емес. Әрине әрбір жаратылушы оны Жаратушыға мұқтаж.

Жаратушының бастауы жоқ екендігін логикалық тұрғыдан дәлелдеп алғаннан кейін, адамның ойына оның соңы жайлы мәселе келері анық. Бұл сұрақтың жауабы, бастауы жоқ кез келген нәрсеге оның соңы да жоқ деген анықтаманы бекітеді. Себебі бастауы бар нәрседен соңы болады. Ал Жаратушының бастауы болмағаны себепті соңы да болмайды. Жаратушы уақыт кеңістігіне тәуелді емес. Ал басталу мен аяқталу уақыт кеңістігінің өлшемдері мен ерекшеліктері. Уақытты жасайтын Жаратушы уақытпен өлшенуі оның жаратушы сипатына тағылған кемшілік емес пе?

Жаратушының жаратуында барлық нәрсені өз қалауымен жарататындығы оның сипатында бекітілетін келесі логикалық және бекітілген мәселе. Себебі бүкіл әлемді жарататын ең құдіретті құдай өз қалауын орындай алмауы, оның әлсіздігін бекітеді. Ал, әлсіздік абсолютті билік иесі болған Құдай үшін, оның құдай есімін жоққа шығарушы фактор. Жаратушының сипаттарын іздену барысында адам үшін маңызды қағиданы Құран бекітеді:

«оған ешқандай ұқсас нәрсе жоқ» («Шура» сүресі, 11-аят) [1, 65-б.]. Яғни адам баласы Жаратушыны ешбір жаратылысқа ұқсата алмайды. Жаратылысқа ұқсату адамдардың әртүрлі қиялдарына салу арқылы ежелгі өркениеттердің пұтқа табыну секілді салт дәстүрлеріне апарушы фактор болып табылады. Яғни айтылып жатқан мәселелерде Жаратушыны оймен таба алу мәселелерімен бірге оның сипаттарын түсіне алу мәселесі де кіреді. Оған мысал ретінде агностицизм өкілдерінің қатарында болып, кейін христиандықты қабылдаған Честертонды келтіруге болады. Оның айтуы бойынша адам баласы белгілі бір нәрсені дәлдігін көру үшін оны сырттан өлшемей, киіп көрсе, бәрі айқындалады. Сол сияқты жаратушы мәселесінде теорияларды салыстырып көргенде, Жаратушының бар екендігіне қатысты теория атеизмнен қарағанда әлдеқайда дұрысырақ. Честертонды мысал келтіру себебі, ол христиандық әлемге жақын адам болғандықтан, Жаратушыны ойлап табу мәселесінде практикалық түрде жүзеге асырған адам. Бұл мәселеде Карл Саганның сөзі мәселені әлдеқайда ашықтай түседі. «Егер адам алма жаратуды қаласа өз қолыңмен, онда оған әлемді басынан жаратуға тура келеді» [4, 74-б.]. Бұл мәселеде К. Саган күрделі процестердің арасындағы өзара байланыстың бар екендігін, олардың әрқайсысында өмірлік өзіндік қызмет бар екендігі және олардың өзі ғана пайда болып тұра алмайтындығына меңзейді.

Ғылымның белгілі бір деңгейде болжамдар ұсынып, оларды дәлелдей алатын орындары және дәлелдей алмайтын орындары бар. Мысалы, үлкен жарылыстың алдындағы құбылыс жайлы ешкім нақтылықпен ештеңе айта алмайды. Тіпті ұсынылған болжамдардың өздері біршама сұрақ белгілерді қамтиды. Яғни ол мәселеде логикамен Жаратушыны тапқаннан кейін, Жаратушымен байланыстыра отырып, ақиқатқа ең жақын болған жауаптарды алуға болатындығын көреміз. Жаратушы мәселесінде неге дәлелдеуді талап ететін мәселе екендігі жайлы адамдар арасында шексіз сұрақтар да туындап жатады. Мысалы, жаратушы неге өз бейнесін көрсетпейді немесе бар екендігіне айқын дәлел көрсетпейді. Себебі Жаратушы өзін көрсетсе, оған қарсы шығудың мағынасы қалмайды, барлық әлем Жаратушыға бірауыздан бағынып, қорқып өмір сүреді. Бұл өз орнында өмірдің мәнінің

жоғалуының басты себептерінің бірі. Жаратушы жайлы ойлану мен оның бар екендігін дәлелдеп, сену адам баласы үшін үміт беруші фактор. Адам баласының өмірі белгілі бірнеше түрлі мотивация түрлеріне мұқтаж. Сол мотивациялардың өзектісі діндегі жаман амалдарға жаза мен жақсы амалдарға сый берілу мәселесі. Егер адам жамандығы үшін жазаланатынын білмесе, қалауына сай нәрселерді орындау арқылы үлкен қоғамдық құрдымға кетуге себеп болады. Яғни бұл мәселеде Жаратушыны ақыл арқылы түсіну адам баласының бірнеше өмірлік қызметтерінің мәнін түсініп, өмір сүру циклін реттеуге себеп болады.

Қорытынды. Ғалым Бабиртидің түсіндірме жасау барысындағы дәлелдері Құран мен сүннеттен мысал келтіруінің аясында орын алды. Себебі Құран – логикалық дәлелдермен жаратушыны тануға меңзейтін басты кітап. Өте көптеген дәлелдерді көрсету арқылы адам баласына ойланып, жаратушыны табу мен тану міндетін қалдырады. Басты мәселе жаратушыны табу болғандықтан, бұл мәселедегі адам баласының логикасының маңыздылығын әрбір жаңа келтірген дәлелге ақыл иелеріне қатысты болған үндеу арқылы ақылды қолдануға бағыттайды. Біз білетіндей қиял-ғажайып әлемінде логика мен ақыл болмайды. Нақтырақ айтқанда, егер жаратушы мәселесі мен дін логикаға қайшы болғанда, ол жерде ақыл жайлы үндеулер мүлде болмас еді. Үндеулер ғана емес, ақылды қолдануға дәлелдер де келтірмейтін еді. Дәлелдердің келуі дін жайлы кереғар пікірді жоққа шығарушы болып бекітіледі.

Әдебиеттер:

1. Анарбаев Н. Әкімханов А. Құран Кәрімнің қазақша аудармасы және мағынасы. – Алматы, 2019. – 624 бет
2. Шарху әл ақидату әт Тахауи лил Бабирти. – Дамаск: Мәктабату дарид даққак, 2020.
3. Стивен Х. Кратчайшая история времени /ауд.: Л. Млодинов. – Санкт-Петербург: Амфора, 2011. – 97 бет.
4. Макрат А. Кто избрел вселенную /ауд. А. Бородацкая. – Москва: Издательство АСТ, 2016.

*Бегалинова К.К., ф.э.д., профессор,
Қабылбаева Н.Қ., докторант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

СОПЫЛЫҚ ІЛІМНІҢ ТАРИХИ ДАМУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ МЕН ОНЫҢ ҚАЗАҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНЫҢ НЕГІЗІНЕ АЙНАЛУЫ

Сопылық немесе тасаууф – исламдағы арнайы мистикалық, иррационалдық бағыт, ол зерттеу әдебиеттерінде әртүрлі: ілім, өмір салты, рухани тәжірибе, аскетизм және т.б., оның мақсаты адамның рухани және ақыл-ойын жетілдіру болып табылады. Демек, суфизмде гносеологиялық мәселелер маңызды орын алады. Діни-философиялық білімнің бір бөлімі ретінде сопылық гносеология адам мен Құдайдың, ғылым мен діннің арақатынасы, рационалды және иррационалдық таным, интуитивтік, мистикалық таным, адамның танымдық, танымдық мүмкіндіктерінің тарих жолындағы мәселелерін зерттейді.

Сопылық ілімнің гносеологиялық аспектілерінің қалыптасуы мен дамуы тікелей әлеуметтік-тарихи контекст аясында жүреді. Е.Е. Бертельс атап өткендей: «Мұсылман әлемінде сопылық сияқты күрделі құбылыстың пайда болу себептерін түсіну үшін, ең алдымен, ол пайда болған қоғамның жағдайы туралы түсінік қалыптастыру қажет» [1]. Сопылық танымының қалыптасу процесіне әсер еткен сопылық ілімнің дамуының кейбір тарихи ерекшеліктеріне және оның деректанулық негізіне ғана тоқталамыз.

Ғылыми зерттеу әдебиеттерінде сопылық тарихы маңызды үш кезеңге бөлінеді: зухда (VII-VIII ғасырлар), тасаввуф (VIII-IX ғғ.) және тариқа (XII-XIV ғғ.), (соңғы классикалық және қазіргі кезеңдері де болуы мүмкін), олардың әрқайсысының гносеологиялық және когнитивті мәселелерді шешуге өзіндік спецификалық тәсілдері бар.

Зухд кезеңінде суфизмнің өмір салты, бірегей рухани тәжірибе ретінде қалыптасуы, оның бастауы Мұхаммед пайғамбар мен алғашқы әділ халифалар дәуірінен, ислам дінінің негізі қаланған 7 ғасырдан бастап дін қалыптасты.

«Зухд термині араб тіліндегі «тарық», «бас тарту» дегенді білдіреді, ал бір түбірден жасалған «заһид» (көпше зуххад, захи-дуна) жіктік жалғауы тыйылу, бас тарту дегенді білдіреді».

Орыс тілінде зухд көбінесе аскетизм, ал захид сәйкесінше аскет деп аударылады» [2, 148 б.]. «Аскетизм (грек тілінен аударғанда σκητής – жаттығушы, аскеттік) – адамның тәндік және психикалық импульстарын реттеу арқылы өзін-өзі моральдық тұрғыдан жетілдіру және рухани көтеру әдісі» [3, 42 б.].

Аскетизм идеялары «дүниені жокқа шығару» және жердегі, ертедегі исламның өзінде-ақ материалдық болмысқа менсінбеушілік басым болды. «Сендер осы дүниенің шымылдығын иемденуге ұмтыласыңдар; Алла ақыретті қалайды» (8:68). Аскетизм ислам үмбетінің жоғарғы жағының шектен тыс баюына, әлеуметтік теңсіздікке қарсы әлеуметтік наразылықтың бір түрі ретінде әрекет етті. «Сопылықтың алғашқы өкілдері сән-салтанат пен байлықтан, адамдармен араласудан аулақ болып, таза аскеттік өмір салтын ұстанды. Осы негізде көптеген сопылық зерттеушілер бірауыздан суфизмнің алғашқы дәуіріндегі негізгі және айқындаушы элементі аскетизм – зухд (тыйымдық, ермитаж) болды деген пікірде.

Алғашқы сопылар – Басралық Хасан (642-728 ж.), Молики Динор (748 ж.), Карандық Увайс (644 ж.), Иброхим Адхар (782 ж.) және тағы басқалары нағыз аскетиктер болды, ал олардың өмір сүру салты аскеттік элементтер болды. Олардың көпшілігі дүниеден аулақ болғаны соншалық, оңаша өмір сүре отырып, олар мүмкіндігінше аз адамдармен кездесуге тырысып, толығымен Құдайға арқа сүйеді. Сонымен, жоғарыда аталған Карандық Увайс қандай болды деген сұраққа оны білетін адамдар былай деп жауап берді: «Әй (Увайс – А.М.) адамнан қашатын, Арна алқабында түйе баққан, түнде құрғақ нанға қанағаттанатын, адамдармен араласудан қашатын, ешкіммен сөйлеспейтін, жегенін жемейтін, жейтінін жемейтін бір жынды бар. қайғы мен мұңды біл, адамдар күлсе – жылайды, жыласа – күледі» [4, 10 б.]. Айта кету керек, «кедейлік деп мистик өзін толықтай бас тартуды, материалдық та, материалдық емес байлықтан да бас тартуды, барлық шекті нәрселерден толық алшақтауды түсінеді» [5, 14 б.].

Пайғамбарлық қызметтің алғашқы жылдарындағы аскеттік бейімділік Мұхаммед пайғамбарға да тән болды. Ислам де-

реkkөздeрiнде айтылғандай, «Мұхаммед пайғамбарға жоғарыдан келген алғашқы уахилардың алдында «дүниеден алыстау» (зухд) кезеңі болған: ол Мекке маңында оңашада көп уақыт өткізген. Оның пайғамбарлық миссиясының басталуына дейін тікелей өмірінен сопылық дәстүрде «дүниеліктен бас тарту» (зухд) эмпирикалықтан жоғары «ақиқаттарды» алудың құралы бола алады деген тұжырым түрінде тиісті түсіндірме алды. Сопылардың Мұхаммед пайғамбарға жатқызған апокрифтік сөзінде (хадуса) былай делінген: «Кімде-кім дүниелік нәрселерден (дүниеден) қырық күн бойы тыйылса, Алла оның жүрегіне хикмет көздерін (хикмет) орнатып, тілін осы хикметпен сөйлетеді» [3, 56 б.]. Немесе: «Сендердің ең жақсыларың – көктегі нәрселер үшін жердегі нәрселерге немқұрайлы қарағандарың да, керісінше істегендерің де емес; Сендердің ең жақсыларың – екеуінен де алғандарың», – деген Мұхаммед пайғамбар [6, 131 б.]. Пайғамбардың мүміндер ұстанған осы және басқа да ұсыныстарына сүйене отырып, аскетизм алғашқы ислам үмбетінің одан әрі қызметінде жетекші бағытқа айналған жоқ. Ол нақты рухани-адамгершілік ілімге айналды. «Алғашқы Меккелік уағыздардың аскеттік үні моральдық элемент ретінде көрінеді... Бірақ ақиқат жас исламдық жамағатты пайғамбар өз қызметінің басында ұстанған және өзінің адал діндарларына ұстануға бұйырған жолдан мүлде басқа жолға бағыттады» [6, 126-127 б.]. Мұхаммед пайғамбардың тірі кезінде-ақ «дүниені жоққа шығару» ұраны «дүниені жаулап алу» ұранымен алмастырылды. Ислам өз үстемдігін сөздің, уағыздың күшімен ғана емес, қылыштың күшімен, қарудың күшімен де орнатуға тиіс болды. «Оған қосылған арабтардың басым көпшілігін алдағы нақты игіліктердің болашағы ғана қызықтырып, сақтап қалуы мүмкін», – деп жазады И.Голдцигер. – Исламның көне тарихы айтылатын адамдардың бәрі курра (мұтқа табынушылар) және баккаундар (жоқтаушылар, тәубе етушілер) болған жоқ. Күтілетін олжалар, әрине, исламның жақтастарын тарту қабілетінің маңызды факторы болды. Мұны пайғамбардың өзі түсінген» [6, 126 б.].

Мұсылмандар арасында бірте-бірте мүліктік жіктелу пайда болады, пайда мен ашкөздікке құмарлыққа бағып, исламның таралуын сылтауратып, жаулап алу соғыстарын жалғастыруды талап ететін бай, ауқатты мұсылмандар қабаты күшейеді. «Кең

ауқымды жаулап алулар және орасан зор әскери олжаны басып алу «сенім үшін соғысқа» қатысқаны үшін сый ретінде баюды этикалық негіздеу туралы ойларды тудырды», – деп дұрыс атап өтті И.П. Петрушевский. – Әрине, байлықты діни негіздеу идеясын ең алдымен үстем тап – феодалданушы араб дворяндары қорғады, бірақ қарапайым «сенім үшін күресушілер» арасында заңды және қасиетті Құранмен (VIII сүре) байытуға үміт артты. Бұған жауап ретінде аскеттік ойлы мұсылмандар «жердегі сараңдық үшін» жиһадқа қатысқандарды емес, «болашақ өмірі үшін» жиһадқа барғандарды Алла разы ететінін мәлімдеген [7, 316 б.].

Аскеттік идеялар ислам қоғамының барлық саңылауларына ене бастады, әсіресе халықтың кедей топтары бұл идеяларды жұқтырды. Солардың ішінде әртүрлі сопылық теоретиктердің зухд туралы тұжырымдары танымал болды, мысалы, Әби Бәкір әл-Уэррак: «Кімде-кім «дүниеліктен» (зухдтан) ажырамай, теологиямен (кәләммен) қанағаттанса, ол атеист (зиндик) болады. Кімде-кім кәләмсіз және фикһсіз «дүниеден алыстаумен» (зухдпен) қанағаттанса, дінге «бидғат» (бидғат) енгізеді. Кімде-кім «дүниеліктен алыстамай» (зухд) және «халал» және «харам» (харам) арасын ажыратуда ұқыптылықсыз фикһқа қанағаттанса, ол залым болады. Ал кім осы істердің бәрінде шебер болса, құтылады» [3, 65 б.].

Зухд, дервишшілік қарапайым халық арасында ғана емес, ауқаттылар арасында да танымал құбылысқа айналып барады. Дервиштердің қатарына тек рухани кемелденуге ұмтылған таза жандар ғана емес, сонымен бірге өздеріне белгілі бір пайда табуға ұмтылатын әртүрлі азғын субъектілері де кіреді, өйткені аскеттер мен дервиштер әлі де қоғамның әртүрлі топтары арасында беделге, құрметке және қолдауға ие болды. И.Голдцигер жазғандай, «Дервиштер – өз өмірінде сопылардың бағытымен айналысатындар. Бірақ Аллаға деген сүйіспеншілік пен экстаздық ой толғаудың байсалды жақтаушыларынан, зікірге берілген қиыншылықпен өмір сүруге, жан дүниесін жақсартуға тырысатындардан, сопылықты өздерінің байланыссыз, қайыршы өмірінде қолданатын кезбе дервиштерді ажырату керек. Олардың бос жүрістерін ақтау үшін және бұқараны алдау үшін – немесе бейкам өмір сүруге және тәуелсіз ұстанымға жету үшін сопылардың

сыртқы өмір сүру формаларын теріс пайдаланатын бос монахтарды. Ал олардың аузынан Аллаға деген сүйіспеншілік туралы сөз тіркестерін естиміз және олар «жолда жүреді» дейді, бірақ байсалды сопылардың олармен бірдей болғысы келмеуі екіталай» [6, 154 б.]. Жалған дервиштер сопылықтың ерекше түрі ретінде әрекет ететін аскетизм қозғалысының өзін, сондай-ақ халифаттың мүліктік жіктелуіне қарсы әлеуметтік наразылықты ымыраға алды. Нағыз аскеттік өзінің барлық мінез-құлқымен және рухымен аскетизмге шынайы берілгендігін көрсетті; Сопылық таным жолына түсу үшін мүрид 10-12 жыл бойы аскетизммен айналысып, тәні мен рухын жаттықтыруы керек еді, оған жалған аскеттердің төзе алмайтыны, тек сырттай ғана аскеттік өмір салтын ұстануы. «Нағыз дервиш қаңғыбас қайыршы, паразит емес. Бірақ бұл қаңғыбас діни және тарихи тұрғыдан бізді қызықтыратын этикалық дүниетанымның кейбір ерекшеліктерін де ашады. Осы тұрғыдан алғанда біз бұл жерде еркін дервиштердің бір ғана категориясын атап өтеміз. Бұлар маламатихжа деп аталатын, сөзбе-сөз «Кінәлі адамдар» деп аталады, бұл атау тек қаңғыбас дервиштерде ғана емес, сонымен қатар олардың өмір сүру ерекшеліктеріне сәйкес байсалды, отырықшы сопыларды белгілеу үшін де қолданылады. Киниктермен дұрыс салыстырылатын бұл адамдардың басты ерекшелігі – олардың сыртқы келбетіне тым немқұрайлылығы. Олар шынымен де өздерінің мінез-құлқымен тітіркенуді тудыруға тырысады және адамдардың наразылығын тудырады.

XII ғасырдан бастап сопылық праксеология институттандырылған теориялық және практикалық ұйымды білдіретін бұйрықтардың қызметімен тікелей байланысты болды, оның негізгі мақсаты мүридтерді «Аллаға қызмет ету» рухында тәрбиелеу және оны тарату болды. Сопылық таным. Бұл бұйрықтардың шығу тегі «басшылардың қиянатына төзе алмау және ресми исламның қатал келісімдері мен қалыптасқан қоғамдық қатынастарға қанағаттанбау» ретінде пайда болған ерте ислам дәуірінен басталады [8, б. 99].

Олар ең ұятсыз әрекеттерге барады, тек өздерінің «*spernere sperni*» принципін жүзеге асыру үшін – менсінбеу; олар іс жүзінде бұлай болмаған жағдайда да заң бұзушы ретінде қаралғы-

сы келеді; олар өз үкіміне немқұрайлылық таныту үшін ғана адамдардың менсінбеуін оятуға ұмтылады» [6, 154-155 б.]. Және бұл жағдайда аскеттік қозғалысты теориялық тұрғыдан да, рецептілік-практикалық тұрғыдан да қайта бағалау қажет болды.

Көріп отырғанымыздай, сопылық аскеттік қозғалыстардан басталып, тариха кезеңіне дейінгі күрделі, тікенді даму жолынан өтті. Аскетизм, зухд уақыт өте келе, әсіресе сопылық теория мен практиканың дамуының алғашқы кезеңдерінде танымдық көзқарас элементтері бар рухани және практикалық қызметтің маңызды кезеңіне өзгертілді. Әртүрлі ілімдердің, дәстүрлердің, әдет-ғұрыптардың, әртүрлі тәртіпте болған ережелердің, тариханың, жалпы сопылық ілімнің мызғымас рухани өзегін сақтап қалды, бұл туралы Б.Нақшбанд былай деген: «Қоғамдағы оңашалық, Отанда қыдырып, сырты адамдармен, іштей Құдаймен». Түрлі сопылық мектептерде, бұйрықтар мен тарикаттарда осы рухани өзекті іс жүзінде жүзеге асырудың көптеген түрлері болды. Осыған қарамастан, сопылықты ислам қоғамы дамуының белгілі бір кезеңінде табиғи түрде пайда болған біртұтас, тұтас ілім ретінде сипаттауға мүмкіндік беретін біріктіруші, ортақ белгілер көп.

Ұлы далада, Исламдану кезеңінің бір ыңғай қалыптасуында, дала халқының жаңа мәдени – әлуметтік, діни – рухани баспалдаққа көтерілуінде, тек қана бұл салаларда ғана емес, жалпы халықтық өркениеттің дамуында сопылық ілімінің орны ерекше. Ғасырлар жалғасында халықтың және қоғамның рухани нәр алатын көзі ретінде сопылық тағлымы ардақтанып, қастерленіп келінді. Қазақ елінің тарихы мен әдебиетінде, салт – дәстүрінде, күнделікті тұрмыс-тіршілігінде сопылықтың әсерлерін байқауға болады. Ауыз әдебиетіміз бен жазба әдебиетімізде сопылық сарын басым болды. Мысалы Құтты Білік кітабы, Ақыт хажы Үлімжіұлы, Алпамыс батыр жыры, Қыз жібек, Ахмет Игүнекей, Ахмет Ясауи, Хәкім ата Бақырғани, Шәді төре, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп т.б. «Сопылық – күллі жақсы мінездерді пайдаланып, барлық нашар мінездерді тәрк ету» – десе тағы бір ережеде – «Нәпсіге еруден бас тарту, бүкіл іс әрекетте Алланың ризалығын көздеу, шынайы ықыласпен ғибадат жасау, дүниеқұмарлықты жүрекпен тәрк ету» – денілген. Сопылық ілімі бұл – адам баласы нәпсіні тәрбиелеу мен Жаратушыны тану, көркем мінез құлық иесі болу, ішкі

жан дүниесімен рухани кемелдікке жету болып табылады. Сонмен қатар білімді болуға, ғылым мен терең философиялық мағналарды ұғуға шақырады. Сопылық жолының мақсаты – адамның рухы мен нәпсісінің үйлесім табуы, жүрегін тазартуы, әдептілігі мен мінез-құлқын көркейтуі, ақыл-парасатын кеңейтуі арқылы «кемел адама» дәрежесіне жету. Яғни сопылық жолын ұстанған адам айналасындағы қоғамға көркем мінез танытады, әрі Құдайды тану арқылы оған жақындай түседі. Осы аталған жалпы адамзаттық құндылықтар, негізінде Ұлы дала халқының дүние танымында болғандықтан, қазақ даласында Ислам діні сопылық жолы арқылы тараған. Сонымен бірге, дала халқы әрі сопылықты келешек ұрпаққа тасымалдауда көпір болғаныдай, сопылық ілмін меңгерумен жаңа дамыс пен өркениетке бет бұрды. Сопылық – әдеп пен көркем мінезді болуға, ішкі жан дүниеге – руханиятқа мән береді. Сол себепті сопылық ұғымы қалыптасқан қоғамда, кең дүние таным мен терең ойшылдық өріс алады. Тарихқа назар аударатын болсақ, хандар мен сұлтандар, би – ақындар, жалпы көпшілік сопылық іліміне жүгіне келген. Осылайша ел-жұрытты аман сақтап, өркениет жолына бастаған. Сопылық – шарифат аясында кемелденген, адамзат тарихында өзіндік орны бар ерекше ілім. Қазақ даласында, түркі топырағында сан ғасырлық тарихы бар сопылық ілімді Қазақ даласына жат жұрттан келген түрлі деструктивті ағымдармен бір санатқа жатқызуға болмайды. Сопылық – қазақ дүниетанымының, ұлт менталитетінің негізіне айналған, қазақы болмыспен біте қайнасқан ілім [9].

Сопылық туралы әртүрлі оқу құралдарында айтылған кедергілерді қорытындылайтын болсақ, онда олар мыналар болмақ: қалаулар – орынсыз нәпсіге қарсы ем – аскетизм; бөлу немесе бифуркация – қарсылық шынайылық; екіжүзділік – оны кішіпейілділік, мойынсұну, кедейлікпен жеңуге болады; мақтау мен сүйіспеншілікке ұмтылу – өзін-өзі менсінбеудің антитезасы; сараңдық пен көп нәрсеге құштарлық – аскетизм мен тақуалықтың көмегімен жеңеді; сараңдық пен сараңдық – сенім күшінің әсерінен жойылады; жауапсыздық – шыдамдылық арқылы жеңу, т.б. «Жүректің барлық кінәлі күйлері, – деп жазады ол, – тәкаппарлық, нарциссизм және сол сияқтылар осы үш бұзушыдан туындайды. Оларды алып тастау – анық парыз» [10, б. 92].

Әдебиеттер

1. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М., 1965.
2. Петросян А.Р. О термине зухд.// Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. — М. : Наука, ГРВЛ, 1991. 148 б.
3. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). — М.: Языки славянских культур, 2009. 552 б.
4. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма.— Душанбе: Дониш, 1990, 10 б.
5. Джон А. Субхан. Суфизм. Его святые и святыни. /Пер. с англ. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2005. – 14 б.
6. Гольцигер И. Лекции об исламе.(Перевод с немецкого А.Н.Черновой). – Санкт-Петербург: Брокгауз – Ефронь, 1912. – б.
7. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII – XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966.
8. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 99 б.
9. Дін мен дәстүр. 2020 ж.
10. Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – М.: ГРВЛ, 1980. – 92 б.

*Бегалинова К.К., ф.э.д., профессор,
Оразбаев Ә.Т., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ОРТА АЗИЯ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ӨМІРІНДЕГІ ИСЛАМ

Тарихи қысқа мерзімде ислам діні жер шарына тарады. 7 ғасырдың екінші жартысында-ақ ислам діні араб түбегі – туған жер – Орта Азияға дейінгі орасан зор қашықтықты қамтып, бірте-бірте аймақ халықтарының ет-қанына сіңіп, кең тарады. Бұл аймаққа Самарқанд, Бұхара, Шаш (қазіргі Ташкент), Термез, Насаф (қазіргі Қарши), Кеш (қазіргі Шахрисабз), Хорезм, Мерв, Ходжент, Өзген, Исфижоб (қазіргі Сайрам) және т.б.

Бұл аймақта ислам дінінің орнығуы Мұхаммед Кусам ибн Аббастың немере ағасы Сейд ибн Усман (шахи Зинда жерленген, парсы тілінен аударғанда «Тірі патша» деген мағынаны білдіреді, сәулет өнерінің айбынды аты) сияқты көрнекті қайраткерлердің есімімен тығыз байланысты. Самарқандтағы ансамбль), Мұхам-

мед Бурайд ибн Хусайб пен эл-Қайс ибн Асимнің серіктері. Халифа Уәлид ибн Абд эл-Мәлік ибн Маруан тұсында араб қолбасшысы Құтайба ибн Муслим Мауаранаһрға жіберіліп, соның арқасында осы кең аймақта ислам діні тарады. 717 жылы Бұхарда собор мешітін салды.

Ислам діні дүниеге келген алғашқы кезеңде мешіт өзінің негізгі құлшылық үйі қызметін атқарумен қатар, білім беру орталығы мен исламдық шақырудың дағуаты қызметін де атқарды, яғни мектеп – мектеп қызметін де және медресе қызметін де атқарды. Сол күндері Орталық Азияның ірі ғалымдары бүкіл ислам әлемінің ең беделді рухани, зияткерлік, білім және мәдени орталығы Бұхараға сапар шегуді және сол жерде минбар – бөлімшені басқару мүмкіндігін алуды абырой санады. Ұлы имам Ахмад ибн Хафс Әбу Хафс Кабир Бұхари Хазрати бастаған Бұхара ғалымдары жүргізген Құран тәпсірлері бойынша ғалымдардың атақты еңбектерінің Ислам философиясы мен этикасының тереңдігін ғылыми-теориялық тұрғыдан негіздеуге қосқан үлесі және оның шәкірттері Имам Исмаил эл-Бұхари мен ат-Термезидің үлкен болғаны сонша, қалаға Бұхари Шариф – Асыл Бұхара деп аталды. Мұсылман әлемінде парсы тілінен аударғанда «Ислам күмбезі» деген мағынаны білдіретін «Гумбази Ислам» эпитеті Бұхараның артында берік орныққан. Шығыстың кеменгер ақыны Саади бұл ойды өзінің әйгілі өлеңінде әдемі жеткізген:

Самарканд сайкалирузиаминасы,

Бухоро кувватиисломи динас.

Парсы тілінен аударғанда былай естіледі:

Самарканд – дүние сұлулығының көрінісі,

Бұхара – исламның күдіретті күші.

Исламның қарқынды таралуы осы аймақты мекендеген халықтардың өмірін өзгертіп, әлемдік өркениеттің дамуына белсенді қатысуға мүмкіндік берді. Адамзат өркениетінің ажырамас бөлігіне айналған мұсылман мәдениеті ислам дінін ұстана бастаған көптеген халықтардың күш-жігері мен кеменгерлігі арқылы дамыды. Салыстырмалы түрде қысқа тарихи кезеңде исламға қатысты теологиялық ғылымдар ғана өркендеп қана қоймай, сонымен бірге адамзат білімінің барлық гуманитарлық және табиғи салалары – логика, грамматика, лексикология, поэзия, фи-

лософия, математика, геометрия, медицина, астрономия, география, тарих өркендеді.

IX ғасырға қарай Шығыста кең тараған ислам әлемдік дінге айналды. Негізінен діни доктрина бола отырып, Ислам Араб халифатының билігіне бағынатын сол кездегі қоғамдардың бүкіл әлемін ұйымдастыратын жүйеге айналды. Бұл олардың әлеуметтік құрылымы мен имандылығын айқындайтын заң болды, оның негізі мұсылмандардың басты қасиетті кітабы Құранда жатыр. Жоғарыда атап өткеніміздей, осынау шын мәнінде жан-жақты үдерістің орбитасына Орталық Азия да қосылды, онда ислам діні үстем дүниетанымға айналды, қоғамдық өмірдің барлық аспектілеріне, ең алдымен руханиятқа шешуші әсер етті. Мұсылмандардың алдыңғы қатардағы топтары кез келген елге кіргенде, Мұхаммедтің сахабалары оған мешіт салып, ішінара сол жерде қалатын немесе исламның жергілікті негіздерін үйрету үшін және ең алдымен Құран оқу және Сүннетті түсіну үшін өздерінің адал ізбасарларын қалдырды. Исламның тез және кең таралуы канондық діни ғылымдарды дамытудың шұғыл қажеттілігін тудырды және көп ұзамай әртүрлі жерлерде көптеген орталықтар қалыптаса бастады. Мұның салдары 8-14 ғасырлардағы елеулі даму болды. Исламның діни жүйе ретіндегі саласындағы зерттеулері және бүкіл мұсылман әлемінде мойындалған теологтардың тұтас галктикасының пайда болуы.

Кең байтақ Хорасан мен Мауараннаһр аймағы ең алдымен Мұхаммедтің Бурайда ибн Хусайб ар-Аслами, әл-Хакам ибн Амр әл-Гифари, Абдаллах ибн Хазим (Найсабурда жерленген), Кусам ибн Аббас (Самарқандта жерленген) сияқты серіктерімен танымал болды. Сондай-ақ бұл жерден көптеген аса көрнекті және беделді хадис ғалымдары шыққан. Олар әлемге әйгілі Әбу Абдалла Мұхаммед ибн Исмаил әл-Бухари, Иса ибн Мұса Ганжар, Ахмад ибн Хафс әл-Факих, Мұхаммед ибн Салам әл-Пайканди, Абдаллах ибн Мухаммад ас-Синди және т.б. Самарқандық ғалымдар Әбу Мұхаммед ибн Абдаллах ибн Абдурахман ад-Дарими, «Сунан» кітабының авторы, Мұхаммед ибн Наср әл-Марвази, Ташкент тұрғындары әл-Хасан ибн әл-Хаджиб, әл-Хайсам ибн Кулайб, Иса Мұхаммед ибн Иса ат-Термези, Мұхаммед ибн Әли әл-Хакам ат-Термези. Фараб ғалымдары жемісті еңбек ет-

ті. Олардың ішінде ең танымалдары Мұхаммед ибн Юсуф әл-Фараби – имам әс-Сауридің замандасы, Қазы Жағфар Мұхаммед әл-Фараби, көптеген еңбектердің авторы. Өлкенің дін қызметкерлері арасынан көрнекті теологтар мен ислам дінін уағыздаушылар пайда болды.

Ислам тарихында 9 ғасыр хадистер жинақтарының (Мұхаммед пайғамбардың істері мен сөздері) жасалу кезеңі болып саналады. Хадис – көптеген құқықтық, этикалық және теологиялық мәселелерді қамтитын Исламдағы ілімнің Құраннан кейінгі екінші қайнар көзі. Олар адамның күнделікті мінез-құлқына бағытталған нұсқаулардың ерекшелігімен және мұсылман үшін міндетті болып табылатын рухани-адамгершілік канонды дамытумен ерекшеленеді. 7 ғасырдың ортасында хадистердің тақырыптық жинақтары мен хадистер жинақтары құрастырылып, хадистерді бір жеткізушіден біріктірді. Өмірдің діни-құқықтық және моральдық аспектілеріне қатысты хадистермен қатар Мұхаммед пайғамбардың өмірбаяны – сүреге негіз болған тарихи хадистер де болды. 9 ғасырдағы Ислам әлемінде барлық хадистер сыни талдаудан өтіп, шынайы, сенімділері анықталып, күмәнділері алынып тасталды. Хадистерді жүйелеу және жинақтаумен мухаддистер (құрастырушылар) айналысты. Бұлар ең білімді және беделді теологтар болды. Олар Исламның алғашқы ғасырларындағы ғұламалардың елеулі бөлігін құрады. Ортағасырлық мұсылман мәдениетінің маңызды белгісі болған білім іздеп жасалған көптеген саяхаттардың негізгі мақсаты хадис жинағы болды. Хадистер бастапқыда ауызекі дәстүрде болған және бірден қағазға түспегендіктен, ерте кезеңде-ақ оларды жинау, жүйелеу, ең бастысы, шынайы, сенімді хадистерді анықтау үшін мұқият тексеру қажеттілігі туындады. Хадис ғылымы әсіресе 9 ғасырда қарқынды дамыды. Бұл тынымсыз еңбекпен 400-ден астам ғалымдар айналысты.

Бірақ қазірдің өзінде 10 ғасырда еңбектері бүкіл мұсылман әлемінде жалпыға бірдей және даусыз мойындалған 6 мухаддис тізімі әзірленуде. Айта кету керек, олардың көпшілігі Орталық Азиядан шыққан Имам әл-Бухари мен Мұхаммед ат-Термезиді ерекше атап өтейік. Екі мухаддистің де – әл-Бұхари мен ат-Термезидің еңбектері бүгінгі таңда исламды зерттейтіндер үшін баға жетпес дереккөз болып табылады.

Исламның таралуымен тәпсір ғылымы дамыды. «Тәфсир» сөзі лексикалық тұрғыдан «түсіндіру», «аян» және «нақтылау» дегенді білдіреді. Бірақ ғұламалардың терминологиясында мынадай анықтама берілген: «Тәфсир – адам өзінің мүмкіндігіне қарай Құран Кәрімде Алланың қалауын зерттейтін ғылым.» Бұл ғылым Пайғамбардың кезінде пайда болды. Мұхаммед, өйткені ол өзінің сүннеті арқылы адамдарға Құран Кәрімнің мағынасын түсіндірді және Құран аяттарының мағыналары туралы сахабаларының сұрақтарына жауап берді. Тәпсір ғылымын оның сахабалары мұра еткен. Құран тәпсіршілері муфассир деп аталды. Бірақ олардың бұл ғылымды түсіну деңгейі әртүрлі болды. Сондықтан да олардың қай-қайсысы да жеке аяттардың мағынасын түсінуге мұқтаж болса одан хабардар сахабалардан сұрайтын. Біздің өлкемізден ғылымның барлық саласында дүние жүзіне атақ-даңққа ие болған ұлы ғалымдар шыққанын күллі ислам әлемі жақсы біледі. Оларға хадис ілімі, таухид (бірқұдайшылық), араб грамматикасы, ислам құқығы және тағы басқа ғылымдар жатады.

Басқа конфессиялар сияқты ислам дінінде де түрлі ағымдар, діни-мистикалық және рационалистік ағымдар пайда болды. Олардың ішінде ең кең тарағаны сопылық болды. Ол 8 ғасырдың аяғында Иракта пайда болды және алғашқы сопылар бағдалықтар ас-Сари, ас-Сакати және Хасан Тонухи болды. Бұл ілімнің мәні табиғаттағы барлық нәрсе Тәңірдің жаратылысы, бәрі Оның рухына қанық екенін растау болды. Адам – Алла Тағаланың соңғы, ең кемел жаратылысы, сондықтан ол Жанды Хақпен біріктіруге ұмтылуы керек (ал Ақиқат – Құдай).

Сопылық қоғамдағы ашкөздік, жауыздық, алаяқтықты айыптаудан туындады. Онда аскетизм талаптары, арғы дүниеде жақсылық үшін гермиттік өмір салтын ұстану, тек өз еңбегімен өмір сүруге ұмтылу, барлық нәрседі таза және адал болу. Сопылықта сан алуан идеялар мен қозғалыстар бар. Олардың әрқайсысының уағызшылары өздерінің жеке мектебін құрды.

Сопылық (эт-тасаууф) – исламдағы мистикалық-аскеттік ағым. Оның негізгі мақсаты – Құдайды діни және моральдық жетілдіру арқылы түсіну және сайып келгенде, адамның жеке қасиеттерін жойып, оларды илаһи қасиеттермен алмастыру немесе илаһи «ақиқатпен» тікелей байланыстыру. Сопылықтың негіз-

гі құрамдас бөліктері аскетизм (барлық игіліктерден бас тарту, тыю), аскетизм және мистицизм болып саналады.

Соңғы мақсатқа жету үшін сопы рухани жетілудің бірнеше сатысынан өтуі керек.

Әр түрлі мектептерде кезеңдердің саны әртүрлі, бірақ, әдетте, төртке бөлінеді:

1) шарифат – «заң», яғни Мұсылман дінінің барлық діндарларға ортақ парыздарына сәйкес «тақуалық» өмір сүру;

2) тарика – ерікті кедейліктен, дүниеден және өз еркінен бас тартудан тұратын «мистикалық жол»;

3) марифат – «білім», осы кезеңде нәпсіқұмарлықтан бас тартқан сопы белгілі бір сәттерде уақытша байланысқа – «бір» Құдаймен байланысқа жетуге қабілетті деп танылды;

4) хақиқат – «ақиқат», бұл жеке ерік-жігерін, дүниелік қалаулары мен адамдық қасиеттерін басып, сезімдік дүниеден босаған аз ғана сопылардың ғана қол жеткізген «бірмен» тұрақты жеке қарым-қатынас кезеңі, кемелдікке жету. Сопы ақиқатты мистикалық танудың бұл жолында рөлі өте зор тәлімгердің басшылығымен ғана жүре алады. Рухани кемелдену сатыларына әдетте тауба («тәубе»), тәфаккур («ақыл құлшылығы», іштей ойлау), халуа («жалғыздық»), саум («ораз») кіретін арнайы жаттығулар мен рәсімдерді орындау арқылы ғана мүмкін болды. Бірақ ең үлкен мән зікір рәсіміне берілді – Алланың есімін еске алу, дәріптеу. Сопылықтың икемділігі мен ашықтығы оны өте біртектес қозғалысқа айналдырды.

Орта Азияда 11 ғасырдың екінші жартысы мен 12 ғасырдың басында сопылық ілім кең тарады. Сопылықтың көрнекті өкілдері Ю.Хамадани, А.Гидждуани, А.Ясауи, М.Газзали, Н.Куброның көзқарастары халықтың рухани өмірінде маңызды рөл атқарды. Сопылық – адам жанын Аллаға жақындату үшін оны жетілдіру туралы ілім. Бахауддин Нақшбанд 14 ғасырда өзінен бұрынғылардың еңбектерін қайта түсіндіре отырып, сопылық ілімнің неғұрлым жетілген мектебін құрады. Бұл қозғалыстың негізін салушы ойшыл Юсуф Хамадани болды. Ол Мерв пен Бұхарада бірнеше мектеп, медреселер салып, онда өз көзқарасын насихаттады. Юсуф Хамаданидің екі шәкірті болды:

1) Гиждувани халық арасында сопылық ілімді таратты. Ол өз еңбектерінде Хамадани ілімінің, хажаған сопылық мектебінің мәнін ашты.

2) Қожа Ахмет Йассауи – сопы ақын, түркі тілдес елдердегі алғашқы сопылық мистиктердің бірі. Олар түркі текті болып саналады.

Кезінде ол қоғамдық ойдың, әдебиет пен өнердің дамуында прогрессивті рөл атқарды. Бұл ілім мұсылман аскеттерінің – деуиштердің қауымдарын дүниеге әкелді. Исламда көптеген әулиелердің культтері мен олардың қабірлері үлкен рөл атқара бастады. Меккеге қажылық (қажылық) көптеген мұсылмандар үшін өмірлік мақсатқа айналады.

Өлкеде сопылық ағымның таралуында атақты сопы ойшылы, сопылық туралы 80-нен астам еңбектің, соның ішінде «Хатм әл-Әулие» («Әулиелер мөрі») авторы Әл-Хақим Ат-Термезидің рөлі орасан. Бұл кітапта ол әлемді әулиелер билейді деген ілімді дамытты.

12-14 ғасырларда Орталық Азияда сопылықтың үш негізгі бағыты дамыды: «Яссауия» – Түркістанда (12ғ.), «Кубравия» – Хорезмде (12 ғ. аяғы) және «Нақшбадия» – Бұхарада (14 ғ.). Яссауи ілімінің негізін салушы Юсуф әл-Хамаданидің шәкірттерінің бірі Қожа Ахмад Яссауи (1103-1166) болды. Ол өзінің «Диван-и-хикмат» («Даналық кітабы») діни-философиялық трактатында адамның этикалық өмірінің негізгі нормаларын белгіледі. Тәңірге құлшылық етіп, асқан шыдамдылықпен ғана мәңгілік тыныштыққа жетуге болады – бұл сопылық уағыздаушының философиялық пайымдауының негізгі кредосы.

Ахмад Йассауи Алла Тағаланы ұлықтаған өлеңдер жазған. Оның ең танымал шығармасы – адамдарды адамгершілікке тәрбиелеуде маңызды рөл атқарған және атқарып келе жатқан «Хикматтар» («Өмір хикметі»). Ясауия ілімі сан ғасырлар бойы руханияттың қайнар көзі болған бірегей аскетизмнің тұтас мектебін жасады.

Хиуа қаласында дүниеге келген Наджмиддин Куброньың барлық іс-әрекетінде исламның рухани құндылықтарын зерттеу мен тарату да өзек болды. Рухани білім іздеп Мысырға барып, көрнекті ғалымдардан сопылық ілім негіздерін меңгереді. Табризде және басқа қалаларда өмір сүрген. Хорезмге оралып, ол «Кубрауия» деп аталатын өз мектебін құрады. Бұл ілім хадистер мен шарифат заңдарына негізделіп, бір кездері Хорасанда, Мауараннаһр, Үндістанда және басқа да бірқатар Шығыс елдерінде кеңінен тарады.

Наджмиддин Куброның шығармалары араб, парсы, түркі және басқа да тілдерге аударылған. Оның шәкірттері мұсылман әлемінің көптеген елдерінде «кубрауия» ілімін таратқан. Оның идеялары күні бүгінге дейін бірқатар Шығыс елдерінде мойындалған.

Сопылықтың тағы бір ірі өкілі Бахауддин Нақшбанд болды. Оның ілімінің негізі – әрқашан физикалық еңбекпен айналыса отырып, қарапайым өмір сүруге ерікті ұмтылыс.

Нақшбадидің көзқарастары басқа бірқатар сопыларға қарағанда оптимистік болды, ол шынайы болмыстың артықшылықтарын пайдалануға кеңес беріп, еңбек пен білімге шақырды. «Нақшбадия» ілімі сол ғасырларда Трансоксиана, Ауғанстан, Үндістанда ғана емес, Таяу Шығыстың басқа елдерінде де кең тарады. Бұл ілімді Жәми, Науаи, Бабыр және басқа да көрнекті тұлғалар жоғары бағалаған.

Ислам діні адамдардың иманын нығайтып, тазартып, биіктетіп, өмірдің сынақтарын, түрлі қиыншылықтарды жеңуде күш беретініне сол ғасырларда көптеген сауапты адамдар дұрыс сенген.

Ислам дінінің дамуына негіз қалаған ұлы ойшылдар мен дін ғалымдары тасаууф ілімі арқылы Отанға деген сүйіспеншілікті, жақынға төзімділікті (толеранттылықты) және әсіресе туған жердің игілігі үшін адал еңбек етуді дәріптеген. Олар өмір бойы, ағартушылық қызметінде адамдардың рухани дамуына, адамның биік тағдырын сезінуіне үлес қосты. Адамзат білімі мен мәдениетінің тарихы Орталық Азиядан шыққан көптеген ғалымдар мен исламды таратушылардың даңқты есімдерімен алтын әріптермен жазылған: Саадуддин Масуд ибн Умар ат-Тафтазани Абдулла ибн Мубарак әл-Маруази,

Имам Ахмад ибн Хафс Әбу Хафс Кабир Бухари Хазрати, Исахақ ибн Рахуайх әл-Маруази, Ахмад ибн Ханбал әл-Марвази, Әбу Мухаммад Абдулла ибн Абдуррахман ад-Дорими әс-Самарқанди, Имам Әбу Абдулла Мухаммад ибн Исмаил әл-Бухари, Әбу Абдулла Мухаммад иб. п Мұса әл-Хорезми, Әбу Иса Мұхаммед ибн Иса ат-Термизи, Ахмад Әбу ибн Мұхаммед ибн Кәсир әл-Ферғани, Мұхаммед ибн Әли Хахим ат-Термези, Әбу Наср әл-Фароби, Әбу Мансур Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әл-Матуриди ас-Самарқанди, Әл-Хайсам ибн Күләйбаш-Шоши, Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Исмаил әл-Каффолаш-Шоши, Әбу Райхан әл-Беруни,

Әбу Әли Ибн Сина, Әбу Ләйс әл-Самарқанди, Әбу Аббас Мұстафири әс-Самарқанди, Әбу әл-Қасым Махмуд ибн Омар ибн Мұхаммед әл-Хорезми әз-Замахшари, Наджмиддин Әбу Хафс Омар ибн Мухаммад ән-Насафи әл-Матуриди әс-Самарқанди, Бурхануддин Әли ибн Әбу Бәкір әл-Маргинани, Ахмад Йасауи, Абдулхалик ибн Абдулжәмил Гиждувани, Юсуф ибн Мұхаммед ибн Әбу Якуб әл-Хорезми ас-Саккаки, Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Әли ат-Термези, Бахауддин Нақшбади, Қожа Ахрор Уәли ибн Убайдулла әл-Шоар, Ақат Абдулла ибн Ахмад ән-Насафи, Абул-Муин-Насафи және тағы басқалар. Олардың барлығы Құран Кәрім мен Пайғамбар сүннетінің ең үлкен білгірлері болып, білімдерін Исламның осы негізгі көздерінен бастаған. Олар қалдырған орасан зор ғылыми, әдеби, мәдени, рухани-адамгершілік мұрасы күні бүгінге дейін өз маңызын жойған жоқ, бұған олардың кітаптарының орасан таралымы, ұлы бабаларының өмірі мен ерліктері туралы фильмдер мен пьесалардың жарыққа шығуы дәлел.

Әдебиеттер

1. Мусульманская религиозная философия: учеб. пособие / Р.Р. Шангарав. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 252 с.
2. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Яссауи дүниетанымы. – Алматы :Арыс 2008 360 б – 13366
3. Большаков О. Г. История Халифата. – 2-е изд. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – Т. I. Ислам в Аравии. 570-633. – 312 с.
4. Мюллер А. История ислама. От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов. – 2004. – 170 с.

***Берикбаев Е., магистр, Еркинбеков И., студент**
Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
г. Алматы, Казахстан*

МИССИОНЕРСТВО В ИНТЕРНЕТ ПРОСТРАНСТВЕ

Термин «миссионерство» имеет сложную интерпретацию и состоит из разных значений. Изначально этот термин в научный оборот был приведен из религии христианства. Поэтому во время рассматривания термина следует обратиться к западным источникам [2, 118 с.]. Наряду с термином «миссионерство» используются такие

термины, как: миссионер, миссиология, миссионерское общество и т.д. В теологической литературе, термин «миссия» с греческого языка переводится, как «священный апостол», а в переводе с латинского языка означает – «посылка, поручение». Это одна из форм деятельности религиозных организаций, имеющая целью обращение в их веру неверующих или представителей других религий [5, 24 с.]. Чаще всего встречается в «новых» религиях. В мировых религиях и в национальных религиях большого распространения не имеет.

В настоящее время в XXI в. в эпохе разных культур, увеличивается количество различных конфессий, что вызывает конфликт между новыми организациями. Причиной этому является – «прозелитизм». Она представляет собой часть миссионерской деятельности. Но в отличие от миссионерства, она использует крайние меры в целях вербовки неофита: материальная помощь, психотехнические методы, что оказывает негативное влияние на здоровье человека. Исследователи миссионерской деятельности разделяют ее на 4 классификации:

1. Организаторство;
2. Географическое расположение;
3. Территориальность;
4. Методология.

Организаторство включает в себя: информативный и организационный методы. В случае информационного метода, миссионер ведет свои проповеди на легкодоступных ресурсах. А организационный метод используется, когда собирают религиозную общину и обсуждают методы миссионерской деятельности.

Классификация географического расположения состоит из внешнего и внутреннего видов. Например, если миссия совершается среди приверженцев христианства, то это – внутренний вид. Если миссионерство совершается на территории, где приверженцы христианства отсутствуют – то это внешний вид.

Территориальность делится на: городской и сельский. Суть классификации в том, что ситуация и методы миссионерства в городе отличается от миссионерства в селе.

Методология включает в себя внешний вид, суть и методы миссионерской деятельности. По этой классификации миссионерская деятельность делится на 4 составных:

– Инкарнационный метод; использование местного языка и назначение на должность миссионера из местных жителей.

– Метод участия. Длительное проживание с «будущими адептами», для установления близких контактов.

– Политический метод. Опирается на власть государства (не встречается в первоначальном виде).

– Социальная евангелизация. Распространение религиозных вероубеждений среди разных слоев населения.

Каким образом работает миссионерская деятельность? Причины распространения религий.

При изучении истории религий можно выделить несколько причин и путей распространения веры.

– Миграция. Когда люди переезжают из одного места в другое, они обычно приносят свою религию с собой. Растущие потоки миграции, которые связаны с глобализацией мировой экономики делают это явление все более важным фактором религиозных изменений. Быстрый рост ислама в Западной Европе в последнее время за последние годы – один из типичных примеров .

– Контакт и ассоциация. Очевидно, что у человека перед тем как принять веру должен быть контакт с миссионером (личная встреча). Это может быть его друг, родственник, или просто знакомый. В веке массовой информации и быстрого роста средств электронных связей, религиозная информация имеет свойство – быстро распространяться.

Если рассматривать «миссионерскую деятельность» с точки зрения религии, то можно сделать выводы, что миссионерство состоит из:

1. Проповедования веры;
2. Распространения идеи «Царства Бога»;
3. Притяжения идолопоклонников к вере;
4. Создания новых церквей;

Но все эти определения слова «миссионерство», какими бы знакомыми они нам ни были, появились сравнительно недавно. Вплоть до XVI века это понятие относилось исключительно к учению о Троице, т.е. употреблялось в связи с тем, что Отец послал Сына, а Отец и Сын послали Святого Духа.

Общество Иисуса (иезуиты) были первыми, кто использовал этот термин в качестве распространения христианской веры среди людей (в том числе среди протестантов), не принадлежавших к католической церкви. В этом новом смысле миссионерство было тесно связано с экспансией западного мира в регионы, которые позднее назвали Третьим миром (или двумя третями мира). Слово «миссионер» подразумевает того, кто послал, кого послали, тех, к кому послали, и поставленную задачу. Иными словами, понятие предполагает, что у посылающего есть для этого авторитет.

В целом история миссионерства берет свое начало в давних веках. Так, например, в буддизме миссионерство осуществлялось странствующими монахами и получило распространение в III веке до нашей эры. Христианское миссионерство возникло в IV веке. К XIII-XVI вв. относится проникновение христианского миссионерства в Индию, Китай, Японию.

В начале XIX в. возникли миссионерские организации в США. Миссионерство активизировалось в последней трети XIX века в период борьбы империалистических держав за раздел мира. Развернулась деятельность христианских миссионеров в Африке. Поддерживаемые колониальной администрацией, субсидируемые правительственными органами, миссионерские учреждения становились владельцами крупных капиталов и земель и были проводниками колониальной политики правительств своих стран. Подавляющее большинство учебных заведений в странах Африки находилось в руках религиозных миссий. Они распространяли свой контроль и на медицинские учреждения, культурные, спортивные и другие общественные организации.

После Второй мировой войны, в связи с крахом колониальной системы, подъемом национально-освободительного движения, завоеванием многими бывшими колониями, большое место в деятельности миссионеров заняла борьба против национально-освободительных движений. Миссионерство, таким образом, превратилось в проводника политики неокolonизма. В целях приспособления в новых условиях миссионерство стало менять свои методы: создавать церковную иерархию из местных жителей, в христианский культ включать религиозные обряды местных культов, проводить богослужение на местных языках, вво-

дить в богослужение культовые танцы, музыку. В миссионерской деятельности использовались: радио и телевидение [5, 47 с.].

Миссионерство в исламе.

Подобно христианству, ислам обладает миссионерским измерением, и его представители активно стремятся обращать людей в свою веру. Да‘ват (что в буквальном переводе означает «призвание» или «призыв») – это термин, которым мусульмане называют миссионерскую работу, то есть призыв к обращению в ислам. Мусульмане активно практикуют миссионерскую деятельность по всему миру, как в мусульманском, так и в немусульманском окружении. Подобная миссионерская работа активно совершается и на Западе и т.д. В исламской теологии, целью призыва является информирование мусульман и немусульман о поклонении Богу и жизни исламского пророка Мухаммада, а также приглашение к принятию ислама. При помощи давата пророк Мухаммед распространял послание Корана, а после него его последователи взяли на себя обязанность призыва к людям своего времени.

В основе давата лежит принцип грамотности и благожелательности проповедников. К основополагающим принципам давата относятся:

- знания;
- доброта и нежность;
- мудрость;
- ясность (понятный язык);
- терпение.

При исследовании миссионерской деятельности, часто появляется термин – «прозелитизм». Оно от греческого языка переводится, как «обращённый; нашедший своё место»). Не следует путать его с миссионерством. Прозелитизм представляет собой стремление обратить других в свою веру, а также деятельность, направленная на достижение этой цели. То есть прозелитизм – это часть миссионерской деятельности, с крайними методами распространения.

Оно одобряется не во всех религиях (религиозных течениях): в эндогамных этноконфессиональных общинах друзов и алавитов он напрямую запрещён. Но для большинства мировых рели-

гий на том или ином этапе развития прозелитизм характерен, как естественный способ экспансии организации.

Основания и цели миссионерской деятельности:

Если говорить об истоках миссионерства, то приходится признать, что миссионерская деятельность долгое время довольствовалась крайне ограниченной базой. Это вытекает из публикаций Густава Варнека (1834-1910 гг.) и Иозефа Шмидлина (1876-1944 гг.), основателей соответственно протестантской и католической миссиологии. Варнек, в частности, проводил различие между «сверхъестественными» и «естественными» основаниями миссионерства. Среди первых он выделял два элемента: миссионерство основывается на Писании (в частности, на «Великом поручении», записанном в Матфея 28:18-20) и на монотеистической природе христианской веры.

В равной степени важна и «естественная» база миссионерства [6, 35 с.]:

1. безупречность и превосходство христианской религии в сравнении с другими;
2. приемлемость и применимость христианства ко всем народам и условиям;
3. достижения христианского миссионерства на своем «поле деятельности»;
4. тот факт, что христианство в прошлом и настоящем показывало и показывает себя более сильной религией по сравнению с остальными.

Столь же двусмысленными были нередко и рассуждения о целях и мотивах миссионерства. Веркуил выделил следующие «эгоистичные мотивы»:

1. империалистические побуждения (превращение «аборигенов» в покорных слуг колониальных властей);
2. побуждения культурного характера (распространение «высшей» миссионерской культуры);
3. романтические мотивы (стремление побывать в далеких экзотических странах);
4. мотивы церковного колониализма (стремление распространить собственное вероисповедание и церковные порядки на другие территории).

Более адекватными с богословской точки зрения, но столь же двусмысленными в своих проявлениях, являются четыре другие миссионерские цели:

а) мотив обращения, делающий упор на значении принятия личного решения, но духовно и индивидуалистически сводящий на практике царство Божье к общей сумме спасенных душ;

б) эсхатологический мотив, обращающий все внимание верующих на царство Божье как на реальность в будущем, но при всей своей готовности ускорить наступление этого конечного царства не проявляющий интереса к требованиям текущей жизни;

в) мотив создания новых церквей, исходящий из необходимости объединения общин верующих, но в то же время нередко идентифицирующий церковь с царством Божьим;

г) филантропический мотив, побуждающий церковь добиваться справедливости в мире, но при этом легко отождествляющий Божье царство с более совершенным обществом.

Что говорит Шутц о миссионерской деятельности?

Самокритик утверждает, что неадекватные основания миссионерства и двусмысленные миссионерские мотивы и цели ведут к неудовлетворительному положению в практической миссионерской деятельности. «Созданные» на «миссионерском поле» новые церкви представляют собой точные копии «родительских» миссий со всеми атрибутами этих церквей «от фисгармонии до архидиакона». По подобию церквей в Европе и Северной Америке они становятся общинами под управлением постоянного пастора, занятого полный день. Они принимают конфессии, появившиеся несколько веков назад в Европе в совершенно иных условиях и в ответ на иные требования по сравнению с проблемами, стоящими сейчас перед молодыми церквями в Индии или Африке. В то же время они продолжают оставаться как бы под опекой западных миссий, во всяком случае до тех пор, пока миссия не решит выдать им «аттестат зрелости», то есть до тех пор, пока молодые церкви не докажут, что они полностью себя содержат, самоуправляются и расширяются.

Именно такой церковный экспорт вынудил Шутца поднять голос протеста: «Здание церкви горит. В своей миссионерской деятельности мы уподобляемся безумцу, складывающему урожай в

охваченном пожаром амбаре». Корень проблемы Шутц видит не «вовне», не на миссионерском поле деятельности, а в самом центре западной церкви. И он призывает церковь оставить ту миссионерскую деятельность, в ходе которой она проповедовала не Евангелие, а индивидуализм и западные ценности, и вернуться к тому, чем она должна быть: церковью Иисуса Христа среди народов земли. — воскликнул он. — Исход зависит от того, что происходит внутри церкви, а не на миссионерском поле».

Неадекватные основания и двусмысленные мотивации миссионерства явились причиной того, что немногие из сторонников и приверженцев миссионерской деятельности смогли по достоинству оценить мысли Шутца и аналогичные суждения, высказанные двадцать три года спустя (в 1953 г.) Дэвидом Пэтоном после «миссионерского краха» в Китае. Достижения западных миссий удовлетворяли многих. На деле же эти «достижения», по иронии судьбы, чаще всего просто подрывали шаткие основания миссионерства. Положительно оценивая практическую деятельность миссий, их сторонники отождествляли миссионерские проекты с тем, что они видели на страницах Нового Завета, а это в свою очередь становилось богословским оправданием продолжения деятельности.

Такое мышление по замкнутому кругу привело к представлению, что успех христианской миссии является основанием самого миссионерства. Другие религии вроде бы умирают и, скоро вообще исчезнут. Вот пара примеров такого мышления. В 1900 году генеральный секретарь Норвежского миссионерского общества Ларе Далле, сравнивая статистические данные о количестве христиан в Азии и Африке соответственно в 1800 и 1900 гг., счел возможным вывести математическую формулу, показывающую рост рядов христиан по десятилетиям в течение XIX века. Вполне логично, что Далле мог бы применить эту формулу и к десятилетиям XX века. На этом основании он мог бы спокойно предсказать, что к 1990 году вся человеческая раса примет христианскую веру. Несколько лет спустя Иоганн Варнек, сын Густава Варнека, написал книгу под названием *Die Lebenskräfte des Evangeliums* («Жизненная сила Евангелия» — 2 издание 1908 г.), в которой показал силу христианского миссионерства в сравнении с другими вероиспо-

веданиями. Американский переводчик книги в своем оптимизме пошел даже дальше самого Варнека — он дал подзаголовок «Живой Христос и умирающее язычество» (1909г.). Разумеется, христианство доказало свое превосходство. Тем не менее, сегодня мы видим, что излишне оптимистические предсказания оказались необоснованными. Нет никаких признаков того, что И.Варнек назвал «умирающим язычеством». По сути сейчас все мировые религии демонстрируют силу, которой никто от них не ожидал всего несколько десятилетий назад [4, 56 с.].

Миссионерская работа — это форма в деятельности по религиозным организациям, имеющие в качестве своей цели — превращение в неверующих в их веру.

Литература

1. Байтенова Н.Ж. Қазіргі Қазақстандағы жаңа діни ұйымдар, 2010. — 321 б.
2. Құрманалиева А.Д. Особенности формирования миссионерства в истории человечества / Утебаева Д.С. — Вестник КазНУ серия философии, политологии и культурологии, 2015.
3. Асанбаев Мухит. Казахстан: Потенциал религиозной конфликтности и факторы риска в развитии религиозной ситуации, 2006.
4. Борбасова Қ.М., Қазіргі Қазақстандағы жаңа діни ұғымдар // Вестник-КазНУ, 2010.
5. Баркер А.И. Новые религиозные движения. СПб.: Из-во Русского гуманитарного института, 1997. — 281 с.
6. Бош Д. Преобразование миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности: Пер. с англ. — СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997. — 640 с.
7. Бутинова М.С. Миссионерство и колониализм в Океании, 1975 —165 с.

***Бишманов К.М., з.ғ.к., профессор м.а., Атантай Б.Б., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан***

СЕПАРАТИЗМ ҰҒЫМДАРЫН ТАЛДАУ

Бұл мақалада сепаратизмнің белгілі бір топтың, аймақтың немесе ұлттың қазіргі саяси немесе әкімшілік орталығынан бөлініп, өзінің тәуелсіз мемлекетін немесе автономиясын құруға ұмтылуымен сипатталатын құбылыс қарастырылады. Сондай-ақ,

сепаратизм концепцияларын талдау осы құбылыстың әртүрлі аспектілерін түсіну үшін маңызды зерттеу болып табылатыны атап өтіледі. Дипломатиялық келіссөздер, автономия, федерализация және қарулы реттеуді қоса алғанда, сепаратистік қақтығыстарды шешудің әртүрлі әдістері мен стратегияларын зерттеу мұндай қақтығыстардың алдын алу немесе шешу жолдарын анықтауға көмектеседі. Бұл зерттеу сепаратизмге қатысты көптеген күрделі мәселелерге жарық түсіре алады және сепаратизмдік қақтығыстардың алдын алу немесе шешудің тиімді стратегияларын жасауға көмектеседі.

Кіріспе. Сепаратизм саяси құбылыс ретінде ұзақ тарихы бар. Ол әртүрлі себептермен, соның ішінде этникалық, мәдени, діни немесе экономикалық факторлармен туындауы мүмкін. Осы жылдар ішінде көптеген елдер сепаратистік қозғалыстарға байланысты қиындықтарға тап болды. Бұл мақалада біз сепаратизмнің әртүрлі тұжырымдамаларын талдаймыз, оның себептері мен салдарын қарастырамыз, сонымен қатар әлемнің әртүрлі бөліктеріндегі сепаратистік қозғалыстардағы ортақ белгілерді анықтауға тырысамыз.

Сепаратизм – әлемнің әр түкпірінде кездесетін құбылыс. Бұл белгілі бір аумақты немесе адамдар тобын негізгі мемлекеттік құрылымнан бөлуге бағытталған қозғалыстар. Сепаратизм түсінігінің көптеген аспектілері мен көріністері бар және оны талдау қазіргі әлемдегі саяси және әлеуметтік процестерді түсіну үшін маңызды міндет болып табылады.

Негізгі бөлім. *Сепаратизмнің себептері:*

Сепаратизм ұғымдарын талдаудың бірінші қадамы оның себептерін анықтау болып табылады. Сепаратистік қозғалыстар әртүрлі факторлардан туындауы мүмкін және сепаратистерге не түрткі болатынын түсіну үшін олардың арасындағы айырмашылықты білу маңызды. Сепаратизмнің негізгі себептеріне мыналар жатады:

2.1. Этникалық және мәдени айырмашылықтар: Сепаратизмнің жиі кездесетін себептерінің бірі этникалық және мәдени айырмашылықтар болып табылады. Ұлттық, этникалық немесе тілдік азшылықтар үлкен ұлттың ішінде маргиналды және қанағаттанбағанын сезінуі мүмкін. Бұл бөлініп шығып, өз тәуелсіз мемлекетін құруға деген ұмтылысты тудыруы мүмкін.

2.2. Діни айырмашылықтар: Діни айырмашылықтар сепаратистік қозғалыстарда да маңызды рөл атқара алады. Әртүрлі діни топтар арасындағы қақтығыстар өздерінің діни мемлекетін немесе аймағын құруға ұмтылуға әкелуі мүмкін.

2.3. Экономикалық факторлар: Экономикалық себептер сепаратизмнің қозғаушы күшіне айналуы мүмкін. Табиғи ресурстарға бай аймақтар өздерінің экономикалық ресурстарын бақылау және олардың елдің басқа аймақтарына кетуін болдырмау үшін тәуелсіздікке ұмтылуы мүмкін.

2.4. Тарихи наразылықтар мен әділетсіздіктер: Кейбір сепаратистік қозғалыстардың тамыры тарихи наразылықтар мен әділетсіздіктер болуы мүмкін. Бұрынғы қақтығыстар, аннексиялар немесе ұлттық жарақаттар ұзақ уақытқа созылатын тыртықтарды қалдырып, бөліну ниетіне әкелуі мүмкін.

2.5. Саяси амбициялар: Кейбір көшбасшылар мен саяси топтар өздерінің саяси амбицияларына жету үшін сепаратизмді пайдалана алады. Бұл билікке ұмтылуды, ресурстарды бақылауды немесе аймақтық ықпалды қамтуы мүмкін.

Сецессистік қозғалыстардың мысалдары:

Сепаратизм ұғымын жақсырақ түсіну үшін әлемнің әртүрлі бөліктеріндегі сепаратистік қозғалыстардың бірнеше мысалын қарастырайық.

3.1. Каталон сепаратизмі (Испания): Каталония, Испаниядағы автономиялық қауымдастық ұзақ уақыт бойы тәуелсіздікке ұмтылуын білдірді. Каталондық сепаратистер Испаниядан бөліну үшін олардың тілін, мәдениеті мен тарихын алға тартты. 2017 жылы Каталония тәуелсіздік туралы референдум өткізді, бұл Испания үкіметі тұрғысынан заңсыз болды, нәтижесінде тараптар арасында күрделі қақтығыстар болды.

3.2. Кашмирдегі сепаратизм (Үндістан және Пәкістан): Кашмир – Үндістан мен Пәкістан арасындағы қақтығыстың нысаны болған Азиядағы аймақ. Аймақта этникалық және діни айырмашылықтар бар және көптеген Кашмир азаматтары бұл идеяны қолдайды. Сепаратизм тақырыбы әртүрлі пікірлер мен пікірталастарды тудыруы мүмкін және бұл мәселе бойынша ұстанымдар контекст пен тарихи жағдайларға байланысты айтарлықтай өзгеруі мүмкін. Кейбіреулер сепаратизмді өзін-өзі билеу құқығын біл-

дірудің заңды тәсілі деп санаса, басқалары оны аумақтық тұтастықты бұзу және тұрақтылық пен бейбітшілікке қауіп төндіреді деп санайды.

Сепаратизм ұғмдары Ұлттардың ішкі қатарында жататын және өз ұлттық тұлғалардың өз ұлттарынан аластатын саясаттық жасырын қосымшаларды мазмұн етеді. Бұл қосымшалар Ұлттардың ішкі бірлестіктерінің, саяси және қоғамдық бірлестіктерінің түрлі негізгі факторларымен қосымшаларына бөлініп тұр. Сепаратизм ұғмдары жалпы түрде ойландырылуы жасалған жерлердің тарихы, культуралы, саяси қатарлық факторларға байланысты іс жүзінде ойлаулары бар. Бірақ бұл ойлаулар бүгінгі кезде өзгеріске ұғамайтын, мемлекеттер арасында кездесулерге себеп болады.

Сепаратизм ұғмдарының қозғалысы Ұлттарды жеделдету, саяси және экономикалық тартымдарды жасау жолымен шығарылады. Бірақ сепаратизм ұғмдары кездесетін кешені жақсарту және келесінше келісу қауымдастықты, барлығының қызметіне барады.

Сепаратизм ұғмдары бір жерден басқа жерге орналастыру және өзге ұлттармен бірлесу жолында саясаттық қызметіне, дипломатияға және кейбір жаңа жеке тиімділіктер жасау қажетіні жөндеу мақсатын алады.

Сепаратизм ұғмдары өздік қолдауы бар біріккендердің, жеке қазақтардың қолдануын жаңадан қалыптау жолымен аяқталуы мүмкін. Сонымен, сепаратизм ұғмдарының басында қай түріктіліктерін біріктіруге болатын жоғары маңызды мәселелер мен жаңа пайдалануы бар.

Қазақстандағы сепаратизм – тәуелсіз мемлекеттер құру немесе басқа елдермен бірігу мақсатымен белгілі бір аймақтарды немесе этностарды Қазақстан мемлекетінен бөлуді көздейтін ұғым немесе қозғалыс. Сепаратистік қозғалыстардың әртүрлі себептері мен себептері болуы мүмкін, соның ішінде этникалық, саяси, экономикалық немесе діни.

Қазақстанда сепаратистік көзқарастардың пайда болуына ықпал ететін бірнеше ықтимал факторлар бар:

Этникалық әртүрлілік: Қазақстан көп ұлтты мемлекет, қазақтар, орыстар, өзбектер, ұйғырлар және т.б. сияқты әртүрлі этностардың отаны. Мәдениеттегі, тілдегі және сәйкестіктегі айыр-

машылықтар кейде шиеленіс пен сепаратистік ұмтылыстың көзіне айналуы мүмкін.

Экономикалық теңсіздіктер: Қазақстанның әртүрлі аймақтарының экономикалық дамуы әртүрлі. Кейбір аймақтар сепаратистік қозғалыстарды ынталандыруы мүмкін ресурстарды және экономикалық пайданы бөлуде қолайсыздықты сезінуі мүмкін.

Саяси тұрақсыздық: Елдегі саяси дағдарыстар мен тұрақсыздық сепаратистік көңіл-күйдің артуына әкелуі мүмкін, себебі кейбір аймақтар немесе топтар мұны өз жағдайын жақсарту мүмкіндігі ретінде қарастыруы мүмкін.

Этникалық және діни айырмашылықтар: Діни немесе этникалық қақтығыстар қоғамды этникалық немесе діни белгілер бойынша бөлуге көмектеседі және осылайша сепаратистік тенденцияларды қолдайды.

Сепаратизм әрқашан ашық жанжалда немесе әрекетте өзін көрсете бермейтінін атап өткен жөн. Ол белгілі бір аумақта үлкен автономия немесе құқықтарды талап ететін саяси қозғалыстар түрінде де көрінуі мүмкін. Қазақстан үкіметі көптеген басқа елдер сияқты сепаратистік ықтимал қауіптермен күресе отырып, өз елінің бірлігі мен тұрақтылығын сақтауға тырысуда.

Нәтижелері және талқылама. Сепаратизм ұғымдары мен олардың салдары үшін бір түрлі жергілікті жолдар жасау мүмкін, сондықтан олардың көпшілігі басқа мақсаттар қоюды қарастырады.

Тарихи контекст:

Сепаратизмді талдауды бастау үшін тарихи контекстті ескеру маңызды. Сепаратистік қозғалыстар мен идеялар сан ғасырлар бойы өмір сүріп келеді және олардың тамыры әртүрлі тарихи оқиғалар мен процестерден жатыр. Тарихи талдаулар сепаратизм әртүрлі аймақтар арасындағы мәдени, этникалық, діни, экономикалық және саяси айырмашылықтарға байланысты туындауы мүмкін екенін көрсетеді.

Саяси және әлеуметтік аспектілері:

Сепаратизм белгілі бір аумақтағы азаматтардың орталық үкіметтің саясатына қанағаттанбауынан туындауы мүмкін. Бұл жеткіліксіз автономия сезіміне, жол берілмейтін салық жүкте-

месіне немесе билік орталығында өкілдіктің болмауына байланысты болуы мүмкін. Бұл тұрғыда сепаратистік қозғалыстар белгілі бір аймақтың мүдделерін қорғау әрекетін білдіруі мүмкін.

Этникалық және мәдени аспектілері:

Сепаратизмнің ең көп тараған мотивтерінің бірі – этникалық және мәдени айырмашылықтар. Ұлттық және этникалық азшылықтар өздерінің жеке басын және мәдени мұрасын қорғау үшін тәуелсіздікке ұмтылуы мүмкін. Сепаратизмнің бұл түрі көбінесе ұлттық өзін-өзі анықтаумен байланысты.

Экономикалық күштер:

Сепаратистік қозғалыстардың дамуында экономикалық факторлар да маңызды рөл атқара алады. Табиғи ресурстарға бай немесе экономикасы дамыған аймақтар өздерінің ресурстары мен экономикалық шешімдерін көбірек бақылау үшін тәуелсіздікке ұмтылуы мүмкін.

Геосаяси контекст:

Сепаратизмді тарихи немесе қазіргі күштер геосаяси мақсатта пайдалануы мүмкін. Бұл көрші елдерді әлсірету немесе олардың ықпал ету аясын кеңейту мақсатында сепаратистік қозғалыстарды қолдайтын басқа мемлекеттерді қамтуы мүмкін.

Тәуелсіздікке жету жолдары:

Сепаратистік қозғалыстар өз мақсатына жету үшін әртүрлі әдістерді, соның ішінде саяси келіссөздерді, бейбіт әрекеттерді, сондай-ақ зорлық-зомбылық пен қарулы қақтығыстарды қолдануы мүмкін. Әдістерді таңдау көптеген факторларға, соның ішінде саяси жағдайға, мәдени контекстке және қозғалыстың мақсаттарына байланысты.

Қорытынды. Сепаратизм концепцияларын талдау оның жан-жақтылығы мен күрделілігін көрсетеді. Сепаратизмнің әртүрлі көздері мен мотивтері болуы мүмкін және оның салдары оң және теріс болуы мүмкін. Сепаратистік қозғалыстар саяси және әлеуметтік стратегияларды әзірлеу кезінде ескеру қажет нақты мәселелер мен әділетсіздіктерден туындауы мүмкін екенін ескеру маңызды.

Дегенмен, сепаратизм ұлттық бірлік пен тұрақтылыққа қауіп төндіруі мүмкін. Сондықтан барлық азаматтар мен аймақтар үшін теңдік пен әділеттілікті қамтамасыз ете отырып, ымыраға келу және жанжалдарды бейбіт жолмен шешуге тырысу маңызды.

Нәтижесінде сепаратизм концепцияларын талдау аймақтар мен орталық үкіметтің құқықтары мен мүдделері арасындағы тепе-теңдіктің маңыздылығын, сонымен қатар қазіргі әлемдегі осы күрделі құбылысты қалыптастыратын әртүрлі факторларды ескеру қажеттілігін атап көрсетеді. .

Әдебиеттер

1. Бенедикт Андерсонның «Imagined Communities» жұмысы
2. <https://criticallegalthinking.com/2023/04/25/benedict-andersons-imagined-communities/>
3. Эрик Хобсбаум – Оның «Төңкеріс дәуірі» және «Империя дәуірі» кітаптары <https://elibr.kaznu.kz/app/voyager/books/9606/1574336604132.pdf>
4. Mikhailo Mosora. «Separatism as a political phenomenon – an analysis». <https://orka.sejm.gov.pl/przeklad.nsf/0/>
5. DL Horowitz. «Patterns of Ethnic Separatism» <https://namaz.today/al-quran/surah-57/ayah-27>

Бишманов К.М., з.э.к., профессор м.а.,

Сайлау Т.Ж., магистрант,

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДЕСТРУКТИВТІ ИНТЕРНЕТ – ҚАУЫМДАСТЫҚТАРДЫ ЖАҚТАУШЫЛАРДЫҢ ЖҰМЫС МЕХАНИЗМІ ЖӘНЕ ОЛАРДЫҢ ТИПТІК ҚАТЫСУШЫСЫНЫҢ ПОРТРЕТІ. («ӨЛІМ ТОПТАРЫ» ЖӘНЕ «КОЛУМБИН» ҚОЗҒАЛЫСЫ МЫСАЛЫНДА)

Қазіргі заманғы онлайн мәдениет адам өмірінің маңызды салаларында оң және теріс әсер ететін өзгерістерді тудырады. Қазіргі уақытта виртуалды қауымдастықтар өскелең ұрпақтың дүниетанымы мен әлеуметтенуін қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Өкінішке орай, мұны интернет желісінің әлеуметтік сегментінің арқасында өз ізбасарларын тарта отырып, өз идеяларын белсенді түрде насихаттайтын дұрыс емес бағытты әлем өкілдері де қолданады.

Тұйық адам, әдетте, әлеуметтік қатынастарға әлсіз енеді, нәтижесінде конформизм механизмі жұмысын тоқтатады және

қоғамдық бақылауды жоғалтады. Мораль мен қоғамдық тәртіптің нормалары рефлексия болып табылады және қоғаммен тығыз байланыс орната алмайтын адамдар бұл байланысты жоғалтып алады. Дәл осы кезеңде ғаламдық интернет желісінде қолданушы тап болатын депрессиялық, суицидтік және агрессивті мазмұн үлкен рөл атқарады.

Әлеуметтік – психологиялық ерекшеліктері мен себептері, кәмелетке толмағандарға әлеуметтік бақылаудың жоғалуы сондай — ақ интернет желісінде деструктивті түрдегі ақпараттың еркін айналымы қазіргі кезде қоғамда қызу талқыланып жатқан жағдайға алып келеді – бұл жастарға сырттан жағымсыз әсер ету арқылы соңы ауыр салдарға әкеп соқтырады. Бұған өлім топтары мен колумбиндік қауымдастықтардың, сондай – ақ фанаттарды (комикстер, эскиздер, суреттер) және фанфиктерді (әңгімелер, әңгімелер) құратын, танымал скульптуринг кейіпкерлерін ризашылық білдіретін және романтизациялайтын жеке тұлғалардың интернет желісіндегі қызметі айқын мысал бола алады.

Зерттеудің өзектілігін білім беру мекемелеріне жасалған бірқатар қарулы шабуылдарға байланысты құрайды. Қазақстан Республикасында тікелей мекеметтік мекемелер немесе қоғамдық үлкен орындарға ашық түрде экстремистік топтар немесе жасөспірімдердің адамға қасақана зиян тигізу мақсатында жүргізген шаралар тіркелмеген. Дегенменде, бұл әлемдік мәселе. Көрші мемлекет Ресейді қарастыратын болсақ бір жыл ішінде (2021 жылдың қыркүйегінен 2022 жылдың қазанына дейін) Ресейде 5 шабуыл жасалды, онда колумбин қауымдастықтарының қызметімен байланысы (қылмыскерлердің мінез – құлқы, олар қолданатын атрибутика және ұқсас әрекет сценарийі, сондай – ақ әлеуметтік желілерде жаппай кісі өлтіруге деген қызығушылық тудырушы ақпараттардың көптігі расталды) және білім беру ұйымдарының аумағында 11 инцидент, ресми нұсқаға сәйкес, бұл скульптуринг фактілері ретінде анықталған.

Бұл оқиғалар, сондай – ақ өлім топтарының қызметі нәтижесінде жасалған кәмелетке толмағандардың өз – өзіне қол жұмсауының алдыңғы сериясы кең қоғамдық резонанс тудырды және

ақпараттық ресурстарға қатысты федералды заңнаманың өзгеруіне әкелді [1].

Осы зерттеу аясында өлім топтары мен колумбиндерге салыстырмалы талдау жүргізу біз деструктивті бейресми бірлестіктерге тән негізгі белгілерді атап өттік:

Атауы	Анықтама
Көшбасшылар	Жеке тұлғаға қатысты, топтың қатардағы мүшесінің жаңалықтары – бұл топтың негізгі мүшесі ретінде параллель әрекет ете алатын идеолог. Біреудің өміріне немқұрайлы қарау, дұшпандар да, серіктестерге де бірдей көзқараста болады. Өз тобындағы ешқайсысын ойластырылған террористік акцияға жеке қатысуғақоспайды. Суицид клубтары мен өлім топтарында да осындай жағдай бар. Субъектілер аталған қылмыстар жәбірленушіні бірдей нәтижеге – өлімге әкеледі, бірақ тек әртүрлі жолдармен, ал бірінші жағдайда – басқа адамдардың өліміне әкелетін жалпы қауіпті жұмыстарды қоғамнан алшақ адамдар арқылы жүзеге асырады;
Ұйымдастырушылар	Осы деструктивті қауымдастықтарды тартатын қылмыскердің жеке басы. Ол жәбірленушіге қысым жасау, оған жағдайға деген көзқарасын ұсыну, оның дүниетанымын өзгерту үшін белгілі бір психологиялық әдістерге ие адам;
Аудитория	Өз қатарына жастарды, атап айтқанда кәмелетке толмағандарды тарту. Өлім топтары тек балалар мен жасөспірімдерге теріс әсер етеді. Ұқсас жағдай колумбин қауымдастықтарында да байқалады – тәжірибеде көрсеткендей, бұл топтар тек жалпы білім беретін және орта арнаулы оқу орындарында оқитын оқушыларды тартады;
Тарту әдістері	Террористік ұйымдар, колумбин қауымдастықтары және өлім топтары қолданатын әдістер ішінара ұқсас. Сендіру, ұсыныстар, алдау және басқа да зорлық-зомбылықсыз әдістер. Деструктивті психотехника белсенді қолданылады [2]. Екеуі де жалғыздық сезімін басады: кейбіреулері ертегі өмірге уәде етеді, ал басқаларды осы өмірдегі азаптан арылуға бейімдейді. Колумбин қауымдастықтарына келетін болсақ, олардың өкілдері жеке адамды топқа әкелген нақты мәселені және оның одан әрі дамуын көрсету арқылы

	<p>психологиялық қысым жасайтынын атап өткен жөн («сені ешкім түсінбейді»), «сен шеттетілгенсің», «сені сыныптастарың сені қабылдамайды ма? Сондықтан оларға кім екеніңізді дәлелдеңіз!» және т. б.), осы сынды баланың психологиясына тікелей әсер ететін сөздер арқылы өз мақсаттарына жетеді.</p>
<p>Негізгі ақпарат таратушы</p>	<p>Бейресми деструктивті қауымдастықтардың өкілдері тудыратын иеліктен шығару сезімі. Жанкештілерді даярлау кезінде рекрутерлер тандалған құрбандарға Алланың атынан өлім үлкен құрмет екенін айтады. Рухани тәлімгерлер өз шәкірттерін Алланың атынан өзін — өзі өлтіру мәңгілік өмірге өтудің ең сенімді жолы екеніне сендіреді. Олар өздерінің басқалардан артықшылығын құдайландырады және идеализациялайды. Өлім топтарының жетекшілері кісі өлтіруді арандату арқылы олар планетаны биологиялық коқыстардан тазартады, бұл табиғи сұрыпталу деп санайды [6]. Өлім топтарының кураторлары балаға оның проблемасының жалғыз шешімі «Тыныш үй» деп аталатын басқа шындыққа өмірден кету екенін шабыттандырады. Комбайндар сонымен қатар табиғи сұрыпталу процесін жылдамдатуға көмектесесін деп сендіреді. Алайда, оларға көбінесе түпкілікті Құрбан кім болатыны маңызды емес, нақты адамдардан кек алудың мақсаты жоқ. «Мектептегі атыстардың» бұл ерекшелігі ежелгі рәсімдерді еске түсіретін салтанаттылықта, театрлылықта жол аша отырып мәңгілік өмірге аттанамыз деп түсінеді. Мұнда орындаушы өзін -өзі өлтірмес бұрын немесе өзгені өлтірмес бұрын Құдайдың рөлін ойнайды [13];</p>
<p>Окшаулау</p>	<p>Барлық бейресми деструктивті ұйымдардың мүшелері үшін географиялық бытыраңқылықты еңсерудің ыңғайлы құралы және қастандық пен формациямен қауіпсіз ақпарат алмасудың тиімді тәсілі болған интернет желісін өз қызметінде белсенді пайдалану [11]. Жастар арасында террористік ұйымдардың көшбасшылары өз ізбасарларын тартуға, үгіт – насихат жүргізуге тырысады, ең алдымен интернет желісі арқылы өз істерін бастайды. Колумбин қауымдастықтар ғаламтор желісінде өздерінің идеологиясының кең таралуына байланысты әлемдік танымалдылыққа ие болды. Суицид клубтары өлім топтарына өтпелі нұсқа болды, олар өз қызметін интернетте де, одан тыс жерлерде де жүзеге асырды, ал соңғылары тек әлеуметтік желілерде жұмыс істейді;</p>

Жалпы білім беру ұйымдарының қабырғасынан тыс кәметке толмаған оқушылардың едәуір бөлігі іс жүзінде өздеріне жауапты. Педагог-психологтар атап өткендей, жасөспірім ресми құрылымдарға (әртүрлі спорттық және шығармашылық секцияларға, қызығушылықтар бойынша үйірмелерге және т. б.) неғұрлым аз қатысса, соғұрлым көп ол «өз компаниясына» ұмтылады [9]. Белгілі бір топқа қосылу әлеуметтену процесінің міндетті элементі болып табылады, өйткені олардағы бала тұлғааралық қарым – қатынас модельдерін игереді және әртүрлі әлеуметтік рөлдерді «сынап көреді». Отандық криминология ғылымында кәметке толмағандар қылмысының негізгі себебі олардың жұмыспен қамтылмауы болып табылады деген пікір қалыптасты [7]. Белгілі бір ортаға араласып кету олардың деструктивті мінез – құлқына байланысты [3], сондықтанда жасөспірімдерді өлім топтарына тарту және Колумбин қауымдастықтарының өз айтқанын жасатуы өте оңай болып келеді. Жалғыздық сезімі, басқалардың түсінбеуі, өзін – өзі дамытуға деген қызығушылықтың жоқтығы көбінесе интернетке тәуелділікке әкеледі. Дәл сол жерде жасөспірім шынайы өмірде мүлдем бейтаныс адамдардан жұбаныш пен қолдау табуға тырысады, бірақ ниеті дұрыс емес бағыттағы адамдар оның проблемаларына деген қызығушылықтың арқасында оған «жақын» болады [6].

Кез – келген жеке мәдениет (субмәдениет) немесе оның мақсаттарын, міндеттері мен принциптерін өзін – өзі анықтау ағымы өзінің символикасы мен атрибуттарын дамытады. Колумбин фандом (субмәдениет) ретінде танылғандықтан, символизмнің тек осы іс – әрекетіне тән белгілі бір болуы өте қисынды және негізделген. Уақыт өте келе әлемде атрибуттар қастандық мақсатында да, ықпал ету аясын кеңейту және қозғалыстың жаңа көшбасшыларын (пұттарын) тудыруы мүмкін осындай жаңа қылмыстар жасау нәтижесінде де өзгертіліп, толықтырылып келеді. Олар өздеріне деген қызығушылықты жасөспірімдер қызығатындай етіп таратады. Төменде ең танымал мүсіншілердің жеке басына табыну негізінде қалыптасқан «колумбиндердің» типтік белгілері келтірілген (сурет. 1).



1-сурет. Колумбин мүшелерінің сырт белгілері

Колумбин суретшісінің сыртқы түрінің «классикалық» элементтері:

- бейсбол қалпақтары;
- күн көзілдірігі;
- ұзын ұңғылы қаруды жасыруға ыңғайлы қара плащтар (Интернетте бұл идеологияны ұстанушылар көбінесе өздерін «шапан мафиясы» деп атайды);

- «KMFDM», «Natural selection», «Wrath», «Shouting», «Columbine», «Humanity is overrated», «A. C. A. B.», «Delete my life», «жек көру», «Табиғи сұрыптау» деген жазулары бар монокроматикалық футболкалар (ақ немесе қара), «Жоғалтатын ештеңе жоқ», «Оффник», «Брейвик», «ашу», «арақ» және «реб» (ағылшынша қысқартылған. «Rebel – «бүлікші») – американдық өлтірушілердің бүркеншік және т. б. қастандық мақсатында көрсетілген жазулар әртүрлі шет тілдерінде орындалуы мүмкін;

- қара шалбар;
- аспалар мен портупейялар;
- жоғары шілтерлі етік (берец);

- тактикалық қолғаптар;
- ең танымал шабуылдаушылар сияқты шаштар ших (2-сурет).



2-сурет. Әлемге танымал шабуылдаушы өкіледеріне еліктеу стилі

Скулшутинг оқиғаларын егжей-тегжейлі зерттеу, мектептерде қарулы шабуылдар жасаған тұлғалардың кейбір ерекшеліктерін анықтады. Л.В. Баева: «Жастар блогтарын зерттеу негізінде құрастырылған комбайнердің психологиялық портреті суицидтік топтардың қатысушысына ұқсас: тұрақсыз психика, әлсіз ерік, жоғары сезімталдық, асоциалдылық, қарым-қатынасқа қабілетсіздік, өзіне деген ойының қанағаттанбауы, басқаларға деген жеккөрушілік, басқаларды өз проблемалары үшін кінәлауға деген ұмтылыс. Бір жағынан, колумбиндерге құрбан болады, екіншісі – қылмыскерлер, сайып келгенде – қылмыскер болып қалады. Сонымен қатар, егер біз дінтанушылардың ұстанымына жүгінетін болсақ, онда колумбаннерлер кек алу туралы шешім қабылдаған құрбандар ретінде емес, зорлық – зомбылық пен қатыгездік ойынын шындыққа айналдырған ең агрессивті және қоғамға жат жасөспірімдерге барынша назар аудару құралы ретінде анықталады.

Мектептегі оқ атудың әдеттегі қатысушысы 13 пен 19 жас аралығында екендігі расталды. Э. Эриксонның пікірінше, бұл әлеуметтік және жеке тұлғалық сайлау, сәйкестендіру және өзін – өзі анықтау сериясын қамтитын сәйкестік дағдарысының жасы [12]. Қару жасөспірімдерге қажетті сәйкестікті табудың қол жетімді тәсілдерінің бірін ұсынады.

Қару – бұл биліктің символы және мәртебеге, үстемдікке немесе материалдық игіліктерге қол жеткізудің стратегиялық құралы. Қатыгездік, зорлық – зомбылық жасау қабілеті ер адамға атрибутталған жағдайда, қаруды иелену және оны пайдалану жеке басы мен үстемдігіне қол жеткізу тәсілі ретінде қарастырылуы мүмкін [4]. Бұл гипотеза нәліктен жасөспірім ұлдар мен жасөспірімдер шабуылдарды жасайтынын түсіндіруге мүмкіндік береді (терроризмді жағдайларды қоспағанда). Сондай – ақ, статистикалық мәліметтер мен сот – тергеу практикасын талдау барысында, әдетте, скулшутерлердің отбасылары толық және материалды қамтылған отбасынан екендігі анықталды. Ал ұсталған адамдар жауап алу кезінде өздерін қорғау барысында бұл ісінің ата – аналар мен құрдастарының түсініспеушілігі, сондай – ақ өзгелердің қорқытуы нәтижесінде жүзеге асып оларды қылмыс жасауға итермеледі.

Зерттеу аясында жүргізілген интернет желісінің ақпараттық кеңістігіне мазмұнды талдау Колумбин қауымдастықтарының типтік қатысушысының портретін жасауға мүмкіндік берді. Колумбин қауымдастығының әдеттегі өкілі 14 пен 20 жас аралығында.

Алайда, жасөспірімдер көбінесе виртуалды кеңістікте өздерінің нақты жасын асыра бағалайтынын және бір әлеуметтік желіде бірнеше аккаунт жүргізе алатындығын ескеру қажет. Ең қауіпті жас кезеңі – жыныстық жетілу (12-18 жас), гормондардың белсенді бөлінуі болған кезде дене бітімі, сыртқы келбеті, әдеттері және т.б. өзгереді. Жасөспірімнің жеке басының қалыптасуы анықтамалық топтағы қарым – қатынас объективі арқылы жүреді. Егер бұл өзін-өзі сәйкестендіру отбасында немесе мектепте әртүрлі қарым-қатынас арқылы жүзеге аспаса, онда кәмелетке толмаған адам ақпараттық – желілік кеңістікке енеді, онда ол өзіне ыңғайлы, жайлылық сезімін алады, өйткені оның мүдделері мен көзқарастары ортақ, сонымен қатар қолдау көрсетеді.

Жасөспірім оны отбасында емес, өлім топтарында, Колумбин қауымдастықтарында және басқа да деструктивті бірлестіктерде жақсы қолдау тапқаннан кейін өзін түсінетін орта деп біледі.

Бұл әлеуметтік желілердегі пайдаланушылардың жеке беттерінде қалдыратын мәліметтері олардың депрессиялық жағдайын, суицидке дейінгі синдромның, агрессивті мінез – құлықтың және шамадан тыс қатыгездіктің болуын көрсететін бірқатар белгілерді анықтауға мүмкіндік береді. Осылайша, келесі қорытындыға келуге болады: Колумбин қауымдастықтарының әдеттегі құрбаны– эмоционалды тұрақсыз, қайғыға салынған, күрделі мәселесі бар (өзі үшін), жасырынып жүретін, өзіне сенімі жоқ адам. Әдетте, колумбиндік қауымдастықтардың әдеттегі мүшесінің интернет желісінің жеке бөлімінде нақты фотосуреттер немесе осы бағыттағы жазулар болады.



3-сурет. Өзін жоғалтқан адамның немесе өзге топтарға араласып жүрген адамның интернеттегі жеке бөліміндегі суреті. Нақты зерттеу негізінде



4-сурет. Колумбин идеяларының ізбасарларының денесіндегі үлгілі мазмұн және олардың денелеріндегі татуировкалар

Кейде нақты атаудың орнына бүркеншік ат беріледі. Көбінесе интернет жеке бөлімінде «туған күн» өрісінде белгілі скулшутерлердің туған күндері немесе жасалған әлем назарын туғызған шабуыл күндері көрсетіледі. Бұл әрекеттер өлім топтарының адептерімен бірдей.

Сонымен қатар, мұндай жасөспірімнің аккаунтында суицид тақырыбына, шамадан тыс қатыгездік пен агрессияға, қаруға деген құштарлыққа жатқызуға болатын фото және бейне мазмұны бар болып табылады.

Мұны уақытында тек интернет – мониторингтің арқасында байқауға болады, бұл отбасы мен жақын ортада, сондай – ақ білім беру ұйымдарының мұғалімдерінде тиімді қолданылады. Сонымен қатар, үш негізгі бағытты қамтитын құқық қорғау органдары да жұмыс жүргізіп жатқаны белгілі:

- заңсыз контенттің таралуын анықтау және жолын кесу;
- деструктивті интернет-қауымдастықтарда тұратын адамдарды, сондай-ақ интернет желісінде деструктивті қызмет жасауға итермелейтін адамдарды анықтау;

– деструктивті мінез – құлықтың алдын алу мақсатында жүргізілетін мектеп ұжымының қызметі.

– дін өкілдерінің нақты ақпарат беруі.

Бірінші және екінші бағыт интернет желісінің мониторингіне негізделеді. Сонымен қатар, Қазақстан Республикасының мемлекеттік тергеу комитетімен тығыз байланыс жасалынып отырады. Кәмелетке толмағандар арасындағы суицидтік оқиғаның әрбір фактісі бойынша тексеру жүргізу кезінде оларға ықпал еткен себептер мен жағдайлар белгіленеді. Еріктілер қозғалыстарымен өзара іс – қимыл маңызды рөл атқарады, өйткені тек құқық қорғау органдарының күштерімен алдын алу қызметін жүзеге асыру мүмкін емес. Үшінші бағытты білім беру мекемелерінің өкілдері де, мамандарды тарта отырып, ата-аналарды жасөспірімдердің деструктивті мінез-құлқының маркерлері туралы хабардар ету арқылы жүзеге асыра алады.

Қорытындылай келе, өлім топтары мен комбайнерлер типі бойынша деструктивті интернет-қауымдастықтардың ықпалының таралуына қарсы күрес жұмыстары жан-жақты болуы керек екенін атап өткім келеді. Оң нәтижеге қоғамдық бірлестіктердің, білім беру ұйымдарының, атқарушы және заң шығарушы органдардың белсенді өзара іс-қимылы арқылы ғана қол жеткізуге болады.

Әдебиеттер

- asyldin.kz — Яндекс: нашлось 5 тыс. результатов (yandex.kz) сайты.
Нұрлан Тәшімов – «Деструктивті діни ағымдардың интернеттегі контенттері» атты мақала. Azan.kz – сайты.
1. Абуов А.П., Смағұлов Е.М. Религии в Казахстане. – Костанай: ТОО «Костанайский печатный двор». – 2011. С. 190.
 2. Төлсубаев Ж.З. Манақбаева А.Б. «Деструктивті сипаттағы діни ағымдардың қызметі – қоғамдық қауіпсіздік пен ел бірлігіне төнген қатер» Л.Н. Гумилев ат. ЕҰУ Хабаршысы. – 2013. – №3 (94). – 630-631 бб.
 3. Қойшыева Л.Қ., Ибрагимова Д.В., Нығметова Ә.Д. Әлеуметтік тәуелділікке ұшыраған жандрады оңалтуға арналған психологиялық оқу-әдістемелік көмекші құралы. – Астана, 2013 – 15-16 бб.
 4. Баева Л. В. «Группы смерти» и «Колум байн-сообщества» в онлайн культуре и реальном социуме // Информационное общество. — 2019. — № 3. — С. 33—42.
 5. Мурсалиева Г. Группы смерти [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2016/05/16/68604> (дата обращения: 20.09.2017).
 6. Трелья Э. Церковь и секта//Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996 – С.226-238.

*Борбасова К.М., д.филол.н., доцент,
Досжанов Д.А., магистрант,
Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
г. Алматы, Казахстан*

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ЧОКАНА ВАЛИХАНОВА В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

Чокан Валиханов, являясь первым казахским ученым, собрал очень много ценных материалов для развития таких гуманитарных наук, как: востоковедение, культурология, этнография, география, история, религиоведение, литература, журналистика, филология. Уже только по этому можно понять, что его вклад в казахстанскую науку неоценим. Конечно, следствием такого вклада являлись кропотливый труд и незаурядные способности Валиханова к новым знаниям.

Чокан вырос в знатной семье своего отца Чингиса Валиханова, который являлся султаном Аман-Карагайского округа. Также, Чокан являлся правнуком великого хана Абылая, что делало его родословную хорошим пропуском для получения таких привилегий, которых не удастаивались в то время обычные казахи. Следствием такого положения явилось обучение Чокана в самом лучшем учебном заведении того времени – Сибирском кадетском корпусе, где он и получил основополагающие знания от лучших преподавателей. Но следует отметить, что не только благодаря своему положению Валиханов достиг тех высот, о которых мы знаем, но и благодаря своим усилиям и способностям. Он вырос в трудное время, когда происходили междоусобные распри и борьба за власть между казахскими родами. Одним из таких событий явилось самое крупное восстание казахского народа против Российской империи – восстание Кенесары Касымова (1837-1847). Несмотря на это, Валиханов не потерял интерес к знаниям и уже в 1847 году уезжает из своего родного аула в Омск, чтобы продолжить свое обучение в качестве будущего ученого. В Сибирском кадетском корпусе он изучал историю, географию, литературу, философию, архитектуру, языковедение. Его наставниками были Костылецкий, Гонсевский, Ждан-Пушкин, Лободовский. Под руководством этих людей

у Чокана формировалось прогрессивное для своего времени мировоззрение. Профессор Н.И. Веселовский писал о нем: «Как блестящий метеор промелькнул над нивой востоковедения... Ч.Ч. Валиханов. Русские ориенталисты единогласно признали в лице его феноменальное явление и ожидали от него великих и важных открытий о судьбе тюркских народов, но преждевременная кончина Чокана лишила нас этих надежд» [1]. И действительно, Валиханов за свою короткую, но яркую на события жизнь оставил после себя значимый след в истории.

Основной деятельностью Чокана были экспедиции в места, которые представляли большой интерес для Российской империи. Эти места были плохо исследованы исследователями того времени и Чокан в лице военного и ученого отправлялся туда собирать материалы, которые были важны для имперских амбиций Российской империи. Одной из таких экспедиций явилась поездка в Семиречье и Тарбагатай. Сюда его послали в качестве адъютанта при генерал-губернаторе Западной Сибири Густаве Гасфорте. Он выступал здесь в роли посредника между русскими офицерами и местным населением. Валиханов хорошо знал традиции и обычаи своего народа, что благоприятно сказывалось на отношении казахов к его личности. В ходе этой экспедиции Чокан собрал уникальный материал по географии и естествознанию, ознакомился с историческими и литературными памятниками, сделал записи о правовых и религиозных устоях местных жителей. Таким образом, его первая экспедиция в качестве ученого и исследователя завершилась успешно, благодаря чему он был удостоен бронзовой медали, а также повышения звания до поручика раньше положенного срока. Здесь проявились его дипломатические способности, которые по достоинству оценил сам Гасфорт. Но самое главное, в ходе этой поездки, Валиханов познакомился с Достоевским – человеком, который будет поддерживать с ним связь до самой его смерти и оказавшим огромное влияние на формирование его как личности.

Второй же его экспедицией явилась поездка в Иссык-Куль под руководством полковника Хоментовского. Целью этой поездки явилось ознакомление с племенами иссык-кульских киргизов, которые присягнули на верность Российской империи. Но у Вали-

ханова был и научный интерес, он хотел сам ознакомиться с этими племенами, узнать их быт и обычаи, этнография и историю. Этот интерес объяснялся тем, что ученые практически не занимались исследованием этого региона и, в частности, этого народа. В пути он начал вести дневник и записывать все, что видел. Здесь можно заметить, что Чокан уже не ограничивался одними только сухими описаниями окружающей природы, он добавлял сюда свои личные впечатления и наблюдения, лирические отступления. Еще Валиханов тщательно описывал флору и фауну здешнего региона, его географические особенности. Также, важнейшим результатом этой поездки стала запись им знаменитого киргизского эпоса «Манас», который впоследствии он открыл всему миру. Он его описывал как: ««Манас» есть энциклопедическое собрание всех киргизских мифов, сказок, преданий, приведенное к одному времени и сгруппированное около одного лица — богатыря Манаса. Это нечто вроде степной Илиады. Образ жизни, обычаи, нравы, география, религиозные и медицинские познания киргизов и международные отношения их нашли себе выражение в этой огромной эпопее... «Манас» состоит из многих отдельных эпизодов, имеющих вид целого. Другой эпос «Самятей» служит продолжением «Манаса», и это — буртская «Одиссея» [2].

Если говорить подробнее об эпосе «Манас», то можно сказать, что этот эпос действительно является крупнейшим литературным памятником кыргызского народа. Считается чуть ли не самой длинной эпической поэмой в мире, состоящей из 10 миллионов строк и в 20 раз длинее «Одиссеи». Чокан Валиханов записал и перевел на русский язык один из эпизодов этого эпоса, называющийся «Смерть Кукотай-хана и его поминки». Вот как описывают самого Манаса в этом эпизоде: «А когда нужно будет праздновать великую тризну, то отправляйтесь к тому батыру, который в Анджане отжирел, спелые анджанские что грыз яблоки и ел недопеченный хлеб, который двенадцати лет пускал стрелу, тринадцати разбил народ и ограбил юрту — словом, отправляйтесь к сыну Якуба юному Манасу, только что начинающему отличаться, к храброму Манасу, Манасу, который в лощинах разбивает аулы и через высокие горы угоняет скот, у которого насуплены брови и холодно лицо, кровь черна, но тело бледно, живот пе-

стрый и хребет синий, к высокорослому ступайте Манасу. Спросите меня: каков батыр Манас? Он подобен синегривой щетинистой гиене. К этому-то Манасу кочуйте, у него мой главный завет, который исполнив, свалите с плеча. Там должны собраться кяфиры и мусульмане; среди них великий праздник задайте и тем от заветов моих успокойтесь» [3]. Можно заметить, что батыр Манас имел значительное место в истории кыргызов, он был своего рода мифологическим героем. Таким образом, Валиханов открывал миру не только историю, культуру, традиции и быт казахского народа, но также он поспособствовал самоидентификации кыргызского народа, поднятию их национального самосознания путем открытия эпоса «Манас» ученому миру и широкой общественности.

Следующей значимой поездкой для Валиханова стала экспедиция в Кульджу – приграничный город на то время с Китаем. И опять же Валиханову было дано тяжелое задание, с которым мог бы справиться только он. Его задачей было урегулировать возникший конфликт между Китаем и Российской империей. Вообще сюда планировали отправить русского боевого офицера Перемышльского, который был начальником Заилийского края и приставом казахов Старшего жуза. Но вскоре стало понятно, что присутствие русского офицера помешает переговорам и обострит и так накалившуюся обстановку. И таким образом, выбор пал на Валиханова, который не участвовал в боевых действиях и не был привязан к административному управлению как другие султаны. Чокан был снабжён инструкцией Министерства иностранных дел, в которой говорилось: «...Действовать, во всем совещаясь с консулом в Кульдже...». «Главная цель наша добиться решения дела с Китаем дружелюбным путём и скорее восстановить прерванные торговые отношения ... В случае требования китайцев — войти в переговоры и насчёт наших с Китаем границ». Но Чокан справился отлично, после нескольких совещаний с представителями китайской стороны ему удалось восстановить торговые связи и восстановить дружеские отношения между государствами. Как и в первых двух экспедициях, Валиханов не ограничивался только лишь дипломатическими переговорами, у него сохранялся научный интерес к местности. Оставшись в Кульдже на 3 ме-

сяца, он наблюдал за всем происходящим в этом городе, вел записи о нравах и обычаях местного населения, расспрашивал у местных жителей подробности их истории, оценивал существовавшее положение политических дел. Далее, после возвращения в Семипалатинск, у Чокана произошла еще одна историческая встреча – с Семеновым-Тянь-Шанским, ставшим впоследствии его близким другом и наставником. Во время этой встречи Чокан предложил ему грандиозный по своей дерзости план: переодеться купцом, с караваном отправиться в какой-нибудь крупный азиатский торговый город, закрытый для европейцев, и выяснить, как там все обстоит на самом деле. В своих воспоминаниях Петр Петрович писал: «Само собой разумеется, что я почел долгом обратить на этого молодого талантливое человека особое внимание генерала Гасфорта, и по возвращении моем из путешествия в Тянь-Шань подал мысль о командировании Валиханова в Кашгар, что и было впоследствии осуществлено Валихановым с полным успехом» [4]. Так начинается самая опасная поездка в жизни Чокана Валиханова – экспедиция в Кашгар.

Кашгар в те времена был небезопасным местом для европейских путешественников. В 1857 году сюда отправился английский ученый-географ Адольф Шлагинтвейт и без вести пропал. Долгое время о его судьбе не было известно ничего и только с приездом Чокана эта тайна раскрылась. Оказалось, что этого ученого пленил и обезглавил деспотичный правитель Кашгара – Уалихан-тюре. В том же году Валиханов еще раз съездил в гости к иссык-кульским киргизам, но уже с конкретной задачей – навести справки о путях в Кашгар. После этого для него была придумана легенда для безопасного проникновения в город. Чокан должен был представиться Алимбаем – родственником караван-баши Мусабая и в составе торгового каравана проникнуть в Кашгар. Для этого он обрил голову, надел казахский национальный костюм и 28 июня 1858 года вместе с караваном отправился в путь. Путь до Кашгара был нелегкий. Его каравану приходилось останавливаться в пути на 2 недели, чтобы отдохнуть животным, затем уже по просьбе Чокана – для участия в поминках своего давнего знакомого – верховного манана Буранбая. Далее они встретились с кокандским аксакалом Насреддином, который дал

Валиханову купеческие привилегии и защиту от излишнего внимания кашгарских властей. Добравшись до Кашгара, Валиханов общался с купцами из разных стран и местными чиновниками. Он составлял цельную картину жизни Кашгара по кусочкам: по обрывкам разговоров, воспоминаниям об исторических событиях, семейным преданиям. Также сложность его исследования заключалась в том, что Чокан не везде и не всегда мог вести свои записи, и закончил он свои труды только по возвращении, сохранив все в памяти. Здесь был написан его известный труд «О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии)». Говоря о религии этой местности, Чокан пишет: «Замечательно после того, что Восточный Туркестан заимствовал религиозные начала с юга и запада. Буддизм господствовал уже здесь во время династии Хань и держался до IX века, пока не был вытеснен исламом, проникшим из Мавераннахра через Болор и Тянь-Шань. Конечно, народные учреждения Восточного Туркестана должны были подчиниться законам ислама, но под влиянием противодействующих начал эти учреждения потеряли исключительно религиозный характер. За всем тем влияние ислама немаловажно в политической судьбе Восточного Туркестана, и только входя в ближайшее рассмотрение водворения и развития его, можно объяснить себе образование, дух и значение существующих ныне в этой стране политических партий и открыть причины, вследствие которых ходжи, производящие в наше время столько восстаний, могли приобрести то нравственное влияние, с которым, даже в изгнании, они не теряют своего политического значения» [5]. Чокан Валиханов очень тщательно исследовал эту местность и по его трудам можно увидеть, насколько хорошо это сделано. Географический обзор, исторический очерк, народонаселение, правительственная система и политическое состояние края, промышленность и торговля — и все это о крае, про который до поездки Уалиханова европейской науке не было известно почти ничего. Он скрупулезно описал, как и кем управляется Кашгар, потому что знал, насколько мало изучены европейскими учеными формы восточного городского правления. Эти его сведения впоследствии использовались очень широко.

Таким образом, Чокан Валиханов завершил свои путешествия и после этого поехал в Петербург для предоставления отчета о своей экспедиции в Кашгар. В своем отчете он не стеснялся критиковать политику Российской империи в отношении Восточного Туркестана, а между тем, он выступал в квартире Русского географического общества, где его слушал весь петербургский ученый мир. Этот доклад лег в основу его «Очерков Джунгарии», опубликованных в «Записках Русского географического общества» в начале 1861 года. После этого он решает вернуться в свой родной аул, чтобы отвлечься от столичной суеты и вернуться в привычное окружение. Побыв здесь недолгое время, он отправляется в Омск для участия в работе комиссии о проекте судебной реформы. В этот период Валиханов создает один из своих самых значимых трудов – «Записку о судебной реформе», где он раскритиковал формальные методы работы правительства и изложил свое видение по работе судебных структур в Казахстане. Следом, ему предлагают поучаствовать в военной экспедиции генерала Черняева против Кокандского ханства, но Чокан, возмущившись жесткими методами Черняева в отношении населения покоренных крепостей, быстро оттуда уходит. В итоге, Валиханов, оставшись без денежного содержания от правительства, прибывает в аул старшего султана казахов рода албан Тезека. В начале 1865 года Колпаковский, назначенный военным губернатором Семипалатинской области, предложил Валиханову перейти на службу в его администрацию, но занять новую должность так и не успел. Измученный тяготами путешествий, впоследствии вылившейся в болезнь, Чокан не доживает до тридцати лет и умирает в ауле Тезека. Безусловно, если бы Чокан не умер так рано, он бы продолжил свои исследования и сделал много открытий. «...Чокан жил со своими современниками, обменивался с ними своими страстями, но интересовался судьбой больше людей будущего» [6] – пишет о нем Потанин. И действительно, Чокан был озабочен судьбой казахского народа, он хотел для них лучшего будущего.

Научное наследие Чокана Валиханова остается важным и вдохновляющим для современного Казахстана. Его работы способствуют развитию национального самосознания и гордости за культурное наследие. Кроме того, его исследования и методоло-

гия остаются актуальными для современных ученых, работающих в области этнографии, истории и культурологии.

Чокан Валиханов – символ казахской науки и образования, чье влияние простирается далеко за пределы его времени. Его научное наследие продолжает вдохновлять новые поколения исследователей и способствует сохранению культурного богатства Казахстана.

Литература

1. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Том 1 – Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984, 2-е изд. доп. и переработанное, стр. 79-81
2. Валиханов Ч. Ч. Записки о кыргызах. Смерть Кукотай-хана и его поминки (текст и факсимиле) // Собрание сочинений в пяти томах. — 2-е изд. Доп. и переработанное. — Алматы: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. — Т. 2. — С. 7—147. — 416 с.
3. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Том 2 – Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985, 2-е изд. доп. и переработанное, стр. 90-147.
4. П. П. Семенов-Тянь-Шанский. Мемуары. Т. 2, стр. 82 – 83.
5. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Том 3 – Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985, 2-е изд. Доп. и переработанное, стр. 124-157.
6. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Том 5 – Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985, 2-е изд. доп. и переработанное, стр. 346-368

*Борбасова Қ.М., ф.ғ.д., доцент, Мұқан Ә., докторант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДӘСТҮРЛІ ИСЛАМ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚОҒАМНЫҢ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ИНТЕГРАЦИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ДЕЗИНТЕГРАЦИЯЛЫҚ ҮДЕРІСТЕРІНІҢ ДИНАМИКАСЫНА ӘСЕРІ

Мемлекетіміздегі дәстүрлі ислам мен ұлттық бірігейлік ара-қатынасы ұлттық-мәдени идентификация мен қоғамдық интеграция арқылы қалыптасатын элеуметтік процесс. Қазақстан қоғамында болмыстық код және оның қоғамдық сана мен өмірін-

де көрініс табуы дәстүрлі исламмен тығыз байланысқан. Қазақ халқының өркениетті-экзистенционалды сұрақтарының бірі: «Біз кіміз?» – деген сұрақ. Осы тұрғыда ұлттық бірігейлік қалыптастырудағы дәстүрлі исламның интеграциялық және дезинтеграциялық күшін зерттеу ғылыми маңызы бар міндет. Егер біз тарихи ретроспективадан қарап, Қазақстан қоғамындағы ислам дінінің рөлін зерттеушілердің еңбектерін сараптасақ, бұл дінінің қарқынды дамуының екі алғышарттарын аңғаруға болады. Біріншісі, Кеңес Үкіметіндегі атеистік идеологияның күйреуі болса, екіншісі – қазақи идентификацияға әсер етуші фактор ақпараттық жаһандану екенін байқауға болады.

Дәстүрлі ислам түсінігін ғылыми айналымда да, мемлекеттік деңгейде де айқындаудың өзектілігі «Рухани жаңғыру» мен «Мәңгілік Ел» концепцияларының негізінде жатыр. Ұлттық бірігейлікті қалыптастыруда діннің рөлі, формалары, жүзеге асырушы субъектілері, институттары кім болмақ? Бұл тұрғыда қоғамның әлеуметтік бірлігі, интеграциясы, керек десе коллективті консолидацияның да жауабы қажет. Демек, дәстүрлі ислам мен ұлттық бірігейліктің ара-қатынасын зерттеу өзекті мәселе болуда.

Қазақстанда ислам дінін зерттеуге қалам тартып жүргенген А.К. Муминов, Н.Д. Нұртазина, З.Г. Джалилов, Н.Ж. Байтенова, С. Абжалов, Д.Т. Кенжетай, Ж.С. Сандыбаев, Б.М. Сатершинов, Н.Л. Сейтахметова, А.Г. Косиченко, Р.С. Мухитдин, С. Сейтбеков, Қ. Құрманбаев, Қ. Ержан, Қ.С. Бағашаровты және т.б. ғалымдарды атап айтуға болады.

Дін – құндылықтарды аккумуляциялауда, оны сақтауды, өзге де субъектілерге үлестіруде басты рөл ойнайтынының тарихи фактілері жоқ емес. Шығыс елдерінің ұлттық-рухани, ұлттық-мәдени негізі бар қоғам қалыптастыру ислам дінін басшылыққа алғанын байқауға болады. Дін идеялар мен практикаларды, мәдени кеңістік пен мағыналарды құрастырушы күш. Демек, ислам діні еліміздегі ұлттық интеграция мен дезинтеграция процесстерінде сырт қала алмайды.

Зерттеушілер діннің функционалды қызметіне тоқталғанда, оның бірнеше сфераларға бөлінетінін жазады. 1. Институционалды, 2. қарым-қатынастық, 3. когнитивті, 4. рефлексиялық сфералар деп бөледі. [1] Парсонстың классификациясы бойынша қа-

рым-қатынастық жүйеде дін ингерациялық күшке ие деп пайымдайды. Олар, мысалы, Қазақстандағы қажылық пен умра қвоталарын бөлуде, ислами атрибутикаларды қоғамдық орындарда киноге, мемлекеттік мектептердегі діни білім алуды қадағалауда, мемлекет пен дін саласында көрініс табуда. Ислам дінін ұстанушылар мен өзге дін өкілдерінің қарым-қатынас жүйесін реттеуде, әртүрлі ислами жамағаттар мен ұйымдардың радикалдану процессін реттеуде, миссиялық қызметтерде, мемлекеттің басқа қызметтерін айқындауда ғалымдардың бұл классификациясы дәлелденуде.

Қоғамдағы интеграциялық немесе дезинтеграциялық үдерістерді айқын түсінуде осы аталған дін қызметінің классификациясы ғылыми сараптауға маңызды үлес қосады. Мемлекет пен ислам дінінің өзара әрекеттесуіне қатысты (қажылық пен умра, діни киім мәселелері, мемлекеттік бюрократия және дін, мемлекеттік институттар мен ислам діні), сондай-ақ діни және зайырлы қауымдастықтарға қатысты айт, Құрбан айт, Рождество мерекелері қоғамдық бірлікті не ұйыстырушы не соған кедергі етуші фактор болуы да мүмкін. Әлемдік деңгейде ықпалы күшті болып отырған деструктивті діни ағымдардың жастарға психологиялық, әлеуметтік, дүниетанымдық, саяси, мәдени прессинг жасап отырғаны – қазақстандық қоғамда дезинтеграциялық күшке итермелеуін біршама ислам зерттеушілері атап өтуде. «Қазіргі таңда қазақ мемлекетінің тұтастығына басты қауіп шеттен келген радикалды ағымдар әрекетінен туындап отыр. Қазақ халқының ғасырлар бойына қалыптасқан діни-рухани көзқарасы мен мәдени мұралары осы ағымдар тарапынан мансұқталуда» – деп жазады исламтанушы ғалым Әділбаев А. [2]

Ұлттық бірігейлікке дезинтеграциялық мән беретін топтардың қайшылыққа толы идеялық трансформациясын атап өткен дұрыс. Өкінішке орай тарихы мен дәстүрін, мәдени мұрасы мен ділін білмейтін жастардың саны артуда. Кей өңірлердегі мұсылмандардың ханафилік бағыттан гөрі, салафиялық бағыттағы жамағаттардың басымдылығын байқауға болады. Атап айтқанда ҚМДБ бекіткен имамдарға мешіт ішінде бағынудан бас тарту, Діни басқарма бектікен фәтуаларды мойындамау, өкілетті имамдарға бағынбау, сырт елдердегі (Сауд Арабиясы, Түркия,

Пәкістан, Үндістан) уағызшыларының уағызына, пәтуаларына бағыну ұлттық бірігейлікке үлкен нұқсан келтіруде.

Қазақатардың арасында бұл тенденцияның өрбуі қауіпті жағдай. Қазақ жерін жатсынып, шет елдегі әскери іс-қимылдарға аттануы, жергілікті жамағаттың діни дәстүрлерінің барлығын «бидғатқа», «ширкке» теңеуі ұлттық та әлеуметтік бірігейлікке қатер тудыруда.

Осы тұрғыда ислам дәстүрін зерттеп жүрген ғалым Бақытжан Сатершинов өз мақаласында *«Қазақстандық қоғамда діни сенімнің сәйкес келмеуі негізіндегі агрессивтік пен қарама-қарсы тұру пайда болуы мүмкін бе, оның ішінде діни радикализмнің өрбуі мүмкіндігі бар ма?»* – деген сұраққа: «Жоқ, себебі, дін тек жағымды сипаттағы құбылыс» – деп жауап бергендер 39,9 %. «Иә, дін агрессивті болуы мүмкін және радикализмге алып келеді» – деп жауап бергендер 12,6 %. Діни радикализмнің өсуі мүмкін деп жауап бергендер 12,2 %. [3] Яғни, қоғамда діни радикализмнің дәстүрлі исламның негіздеріне қайшы келетін, оны радикалды тұрғыда қабылдамайтын топтардың барлығын және олардың сыртқы діни-саяси күштермен қаржыландырып отырғанын ғылыми қауымдастық та, құзыретті органдар да айтуда. Ксенофобияның (өзге ұлт өкілдеріне жаугершілік көзқараспен қарау), кесірінен діни бірігейлік, мәдени бірігейлік, ұлттық болмыс та қатты зардап шегуде. Дін мен ұлттық салауатты қарым-қатынастар өшпенділік пен төзімсіздікке жем болып отырғаны да қауіпті дезинтеграциялық процесс. Енді осы дезинтеграциялық құбылыстарға ислам діні, оған қоса дәстүрлі ислам өзінің адамгершілік принциптерімен, бейбіт өмір сүру құндылықтарымен көптеген ұлттарға дүниетанымдық бағдар беріп отыр. Исламдағы Пайғамдардың күллі адамзатқа жіберілгенін ескере отырып, ешбір ұлт та этнос та басқа ұлттан, этностан артық еместігін аңғаруға болады. [4] Себебі кейбір радикалды топтардың Мухаммед Пайғамбарды арабтан шыққан деп, оның қазаққа, қазақшылыққа еш қатысы жоқ деп сеніп жүргендері де бар. Ұлттық бірігейлік қалыптастыруда қазақ халқының салт-дәстүрі мен әдет-ғұрыптарының үйлесімін мемлекет деңгейінде негіздеу, оны популяризациялау қоғам алдындағы үлкен жауапкершілік. Себебі жат пиғылдағы радикалды секталар болсын, өзге де хри-

стиан секталары болсын қазақтың бір болып, күшейгеніне мүдделі емесі анық.

Қазақ халқының болмыстық дүниетанымында салт-дәстүр мен ғұрыптардың орны ерекше екені анық. Ұлттық бірігейлік қалыптастыруда қазақ халқы философиялық-болмыстық кеңістікте, құндылықтықтар саналуандығында өзінің мәдени мұрасы мен рухани бағыт-бағдарын айқындап алуы қажет. «Дезинтеграциялық күшке ие болған ағымдарға қандай жауап беру керек?» – деген сұраққа дәстүрлі ислам руханиятына негізделген идеялық-құндылықтық, ұлттық-мәдени жүйе ғана тойтарыс берері анық.

Ендігі кезекте ұлттық бірігейлік қалыптастырудағы «дәстүрлі ислам» түсінігін ғылыми негізде айқындап алған абзал.

«Дәстүр – ұлттың ұрпақтан ұрпаққа қоғамда немесе әлеуметтік топта сан жылдардан бері сақталған мәдени мұрасының бір бөлігі. Дәстүр күрделі құбылыс болғандықтан ол қоғамдық институттан, мінез-құлық нормаларынан, нанымдар мен салт-жоралғылардан құралады. Алайда, гуманитарлық ғылымдарда бұл анықтама біржақты бола бермейді, сол үшін осы ұғымды концептуалды негіздерін талдау қажеттілігі туындайды. Дәстүр – қоғамдық сананың жүйелеген, нормаларға негізделген рефлексиясы. Салт пен дәстүрді көп жағдайда қос сөз ретінде қолданғанмен, олардың мағыналық ерекшелігі бар. Салт – ұлттың күнделікті тіршілігіндегі мінез-құлық, рәсімдер мен заңдардың жеке адам басынан қоғамдық деңгейге дейін жеткен нормалар жиынтығы», – деп жазады А. Әділбаев [3]

Қазақ халқының өмірінде, дүниетанымында салт-дәстүрдің рөлі өте жоғары. Себебі ертелі көшпелі өмір сүру формасы Орталық Азияның «жүрегінде» орналасқан кең байтақ жерде қоғамдық қатынас жүйесі болған. Қазақтағы «Ата көрген оқ жанар...» демекші, қазақ ата-бабасының құндылықтар жүйесін, яғни дәстүрді мирас еткен. Қоғамдағы діни тұтастық пен ұлттық бірігейлікті сақтау мақсатында осы дәстүр мен мәдени мұраның өскелең ұрпақтың бойында қалуы – ұлттық бірігейліктің іргетасы болмақ.

Қоғамда ерекше құнды ұлттық-мәдени мұра болған дәстүрді поляк зерттеушісі Э. Шацкий тиісті ғылыми мән беріп, дәстүрге келесідей анықтама береді: «...дәстүр топтың қоғамдық мұра-

сын, олардың шынайы және жалған болуына байланысты, топ мүшелері жөнді немесе жөнсіз деп бағалаған сезім, ойлау және мінез-құлық үлгілері». [5] Американдық мәдени антрополог Талал Асад өз мақаласында келесідей нақыл сөз келтіреді. «Дәстүр – дейді ол, бұл адам үйрене алатын нәрсе емес; қалаған кезінде қажет қылатын байланыс емес, адамның ата-бабасын таңдай алмауынан да күштірек. Дәстүрі жоқ адам және оған ие болғысы келетін адам бақытсыз ғашыққа ұқсайды». [6] Яғни, әр ұлт салт-дәстүрді таңдамайды, ол ұлтқа мұра болып берілетін құндылықтар жүйесі.

Француз философы Рене Генонның ойынша, дәстүр Құдайдан адамзатқа берілген ілім, таным. Егер «дәстүр» сөзін этимологиялық мағынасын қарайтын болсақ, ол «беру» – деген мағынаға сайып келеді. Бірақ, уақыт өтуімен бірге бұл мағына өзгеріп, көпшілік түсініп жүрген «мұра», «сый» деген мағыналарға ауыса бастаған. Яғни әр ұлт дәстүрді құндылық, берілген сый деп қана емес, ілім не таным жүйесі деп қабылдауы абзал. Десе де, Генон дәстүр ұғымына оны жетілдіруші институттар мен ресурстар керек деп тұжырымдайды. [7]

Қазақ менталитетінде, дүниетанымында, ұлттық болмысында ажырамас екі бірі дәстүр болса, екінші түсінік бұл – ғұрып. Осы тұрғыда «*ғұрып*» деген сөзді ислам шариғатындағы ғұрыппен түйісетін тұсын талдаудан өткізсек.

Бірегейлік мәселесін зерттеп жүрген ғалымдардың оқулықтарда, ғылыми еңбектерде «бірегейлік» деп қолданып жүрген термин латын тіліндегі «identity» сөзінің мағынасын толық ашпайтынын атап өткен жөн. Дегенмен, мақалада «бірегейлік» сөзінің баламасын ҚР Үкіметі жанындағы Республикалық терминология комиссиясы бекіткендігін [8] және басқа да еңбектерде жиі кездесетінін ескере отырып еңбекте осы терминді негізге алдық.

Ұлттық бірегейлік, мемлекет құру идеялары ХХ ғасырда көптеген классикалық және заманауи ғылыми әдебиеттердің пайда болуына негіз болды. Атап өтетін болсақ Э. Дюркгеймнің «Әлеуметтік және моральды келісім», Р. Белл «Жақсы қоғам мен зайырлы дін» еңбектерін кездестіреміз. Ұлтшылдық пен дінге қатысты еңбектерді К. Джефрелот пен Г. Фюллер жазса, құрылымдық функционализм теориясы бойынша Т. Парсонс зерттеген. Со-

нымен, ұлтшылдық, ұлттық бірігейлік мәселелері мен дін ара-қатынасы бойынша теориялық еңбектер маргиналдық қарым-қатынас ерекшеліктерінен ұлтшылдықты қалыптастырушы құрамдас бөлікке дейінгі эволюциядан өткенін көруге болады.

Бірігейлену теориялық тұрғыдан қарастырылатын болса оны бірнеше топқа бөледі. Атап атқанда олар: кәсіби, ұлттық, этностық, аймақтық, саяси және діни. Діни бірігейліктің ұлттық бірігейлікке әсері қоғам тұтастығының гаранты десе де болады. Себебі дін – бұл құндылықтар жүйесі болғандықтан оған сырттай әсер етуші күш, оны идеологиялық, діни мәтіндік трансформацияға ұшарата отырып сол дін ұстанушыларды радикализациялауға оңай итермелеуі мүмкін. Бұл өз тұрғысында қоғамда дезинтеграциялық тенденцияның өрбуіне әкелері сөзсіз. Ұлттық бірігейлік қоғамның тұрақты дамуына әсер етеді. Ұлттық бірігейлік түбегейлі және жүйелі анықталмағанда қоғамда ұлттық-саяси дағдарыс болу ықтималы жоғары. Бұл қоғамдағы азаматтардың бірігейлігін іштен емес, сырттан іздеуіне, яғни өзге күштердің ықпалында қалуына әкеліп соқтырады. Сондықтан да бірігейлігі біркелкі болған, ұлттық мәдениет пен ұлттық дәстүрге негізделген ұлт тұрақты дамып, мығым болатын мемлекет іргесін қалайды.

Мақаламызда діннің интеграциялық күш-қуатын сараптай келе, қоғамымыздағы ислам дінінің интеграциялық және дезинтеграциялық потенциалын төмендегідей талдау арқылы көрсетпекшіміз.

Интеграциялық потенциал

Ислам – интеграциялық күш.

Дін интеграциялық күшке ие феномен. Ислам «инсанийя», яғни «адамгершілікке» негізделген толерантты дін. Діннің интеграциялық потенциалы саяси, әлеуметтік, өркениеттік кеңістіктерде рухани-сақралды негіздермен байланысты екенін біршама дінді зерттеуші ғалымдар жазады. [9, 10] Ислам өзге ұлттар мен этностарды мойындайды. Олардың адамзат тарихында белгілі қызметі бар деп есептейді. Ислам тарихындағы Мухаммед Пайғамдардың парсылық нәсілдегі Салманды өз отбасына жатқызуы, қара нәсілді Біләлды құрметтеп, азан айтқызуын – ғалымдар исламның этносаралық итеграциялық күш екенін дәлелдеуде негізге алады. Ұлт-

тық тұрғада өзге халықтарды жатсыну исламның принциптеріне сай келмейді. Монотеистік дін болған соң ислам діні адамзаттың түбі бір Ата мен бір Анадан шығу концепциясын негізге алып, адамдарды тегіне, түр-түсіне бөлу «қараңғылық кезеңнің сарқыншағы» деп есептейді. Осының негізінде теориялық тұрғыда ислам өзінің интеграциялық күшке ие екенін айғақтайды.

Ханафиттік мазхаб – интеграциялық күш

Ислам дінінің 4 мазхабтан тұруы, ислам дінін қабылдаған халықтардың тұрмыс-тіршілігі мен әдет-ғұрпын, географиялық орналасуын ескере отырып, негізгі қағидаттарды сақтап бейімделуі – «қазақи» ислам моделінің қалыптасуына себеп болды. [11] Бұл тарихи кеңістікте қазақ болмысының жергілікті қазақи дәстүрмен (әдетпен) ислам дінінің сіңісуіне әкелді. Қазақстандағы ислам бірігейлігі ханафиттік мазхабпен тығыз байланыста болғандықтан өзге дін өкілдеріне деген этикалық императив пен толеранттылыққа негізделген қоғамдық қарым-қатынас пайда болды. Ханафиттік бағыттың Қазақстан Республикасының Конституциясында жазылуы да осыны айғақтайды. Демек бұл дезинтеграциялық радикалды элементтерді қазақи болмысқа жат екенін көрсетеді. Ал діни толеранттылық қандай да бір қоғамның ұйысуына ат салысары анық. Ханафи мазхабын қазақстандық саяси-әлеуметтік кеңістікте сақтап, дамыту радикалды деструктивті элементтерге идеялық тойтарыс [12].

Ислам дінін ұстанушы жамағаттардың арасында ханафи мазхабының ахлақтық, немесе мінез-құлықтық климатына әсерін байқауға болады. Себебі ислам сыртқы триггерлердің әсерінен саяси процесстердің объектісінен субъектісіне айналмас бұрын, ол бейбіт және адамгершілік діні.

Қазақи салт пен дәстүр

Әр халықтың салты мен дәстүрі, болмыстық ерекшелігі бар. Қазақ халқында «ақылға қонбайтын, ғылымға қайшы, сананы улайтын имансыздыққа апаратын ырымдар қазақ мәдениетінде жоқ деп айтуға болады [13].

Әрбір ырым-тыйымның негізінде тек сенімге қатысты ғана емес, ғылымға, әсіресе медицинаға қатысты да көптеген себептер бар екені ғылыми тұрғыдан дәлелденген. Және де шариятқа қайшы деп саналатын тәңірлік сенімнен қалған ырым-тыйымдар-

дың көпшілігінің қазіргі күні ғұрыптық (ритуалдық) жағы ғана бұрынғыша сақталып, сенімдік жағы, мазмұны мүлде өзгеріп кеткен. Бірқатар ырымдардың негізінде көне тәңірлік сенімнің ізі бар екенін ешкім жоққа шығармайды, бірақ қазір мұндай ырымдарды ешкім ежелгі түсініктерге негіздеп жасамайды. Мысалы, жаңа түскен келіннің отқа май құйюы, үлкендерге сәлем салуы ата-баба дәстүріне деген құрметпен жасалады. Яғни «шырағым сөнбесін», «отым өшпесін» деген игі тілекпен қайырын Алладан тілеп, тағзым етіп үлкенің батасын алу.

Дезинтеграциялық потенциал

Діни догматикалық мәтіндердің бұрмалануы

Исламның діни догматикалық мәтіндері, қағидалар жиынтығы қоғам субъектілеріне, олардың идеясы мен ойлауына, жүріс – тұрысы мен қарым-қатынасына дезинтеграциялық әсер етуші фактор ретінде қарастырылады. Бұл ойды ұстанушы зерттеушілер ислам өзінің тарихи даму перспективасында догматикалық қайшылықтардың негізінде санқилы өзара талас-тартысқан діни ағымдар (салафиттер, уаххабиттер, хариджиттер, такфириттер) мен жамағаттарды келтіреді. [14].

Исламдағы догматикалық принциптер сыртқы әсер етуші факторлардың пайда болуымен белсенді фазаға өтуі. Ислам мемлекеттік құрылысқа, заңға, қоғамдық конструкцияға өзгеше қарайтын болғандықтан, бұл талаптар оңтайлы уақытта өзінің потенциалын көрсетуі де мүмкін. Бұл жылдар бойы доминантты тарихи-мәдени кеңістікте қарсыластық процесстерді тудырары анық. Ислам дініндегі догматикалық текстілердің бұрмалануы қазақи болмыс негізі болған туыстық қатынас, ұлттық болмыс, мәдени, азаматтық құндылықтардан ажыратушы фактор. Бұл тенденция қоғам тұтастығына зиян екенін дін зерттеушілері еңбектерінде атап өтуде.

Секулярылы-либералды қатынастар

Қазақстан Республикасында дін мемлекеттен бөлек қағидаты мәлім. Дегенмен, зайырлық принциптерді біржақты емес, жанжақты түсіну абзал. Зайырлық тек дін бостандығын шектеу ғана емес, сонымен қатар дін ұстанушы азаматтардың діни қажеттіліктерін өтеуі, дін талап еткен діни атирубтикасын еркін қолдануға да мүмкіндік жасалғаны абзал. Себебі, дезинтеграциялық потен-

циалдың өршуіне тағы бір себеп, ол мектептегі хиджаб мәселесі. «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заң тұрғысында хиджаб статусы анық көрсетілгенімен, практикалық тұрғады ата-аналардың наразалығы бар. Бұл тенденциялар көп жағдайда Қазақстан Республикасының Батыс өңірлерінде байқалуда. Ал радикалды жамағаттардың Батыс өңірлерде шоғырлануын ескерсек, хиджаб мәселесі сол өңірлердегі билікке деген әлеуметтік наразылықты, сенімсіздікті тудырады анық. Бұл өз кезегінде, қыздарға арналған жеке мектептердің пайда болуына итермелейді. Ол мектептердің «жабық өмір» сүруі, өзіне жеке дара оқу бағдарламасын дайындауы радикалдану тенденциясын да тудыруы бек мүмкін. Ал сепаратизм, яғни бөліну тенденциясы қоғамдық-мәдени кеңістікте қауіпті жағдай тудырады.

Ұлттық сана-сезімнің оянуы

Ұлттық сана-сезімнің оянуы әрбір ұлтқа тән процесс. Бұл тарихи фактілер өзге доминантты ұлттан (біздің жағдайда Совет Үкіметі) тәуелсіздік алғаннан соң пайда болып, әртүрлі проекцияда дамитын құбылыс. Мемлекеттілікті негіздеп, ұлттық сана-сезімді ояту тарихи-мәдени, философиялық-болмыстық негіздерді айқындап, соған арқа сүйеуі заңды құбылыс. Бұл, өз кезегінде, жоғарыда атап өткендей трансұлттық жағдайды тудыратын ислам дінінің талабына сай келе бермейді. Яғни, жаңадан тәуелсіздік алған мемлекеттер осы екі императивпен қақтығысуын бастан кешіреті анық. Нақтырақ айтқанда, қазіргі қоғамда қызу талқыға түсіп жатқан, дін мен ұлттық болмыстың объектісіне айналып отырған аруақ мәселесі. Ұлттық сана-сезімнің оянуы осындай өзекті мәселелерді қозғайтыны анық. Себебі монотеистік дін өзінің догматикалық қағидаларымен ұлттық сана, ұлттық тарих, ұлттық мәдениет, ұлттық құндылық атаулыға «экзистенциалды шақыру» тастайды. ҚМДБ Басшысы, бас муфти Наурызбай қажы Тағанұлының «аруаққа сыйыну» тақырыбы қазақстандық қоғамды екі лагерге бөлді. Бірі бұл ширк мәселесіне тіресе, екінші лагер – бұл қазақ халқының болмысы, мәдени-философиялық мағынасы деп таныды. Яғни, Қазақстан Республикасындағы исламизациялану процессі мен қазақ халқының мәдени – философиялық мұрасы арасындағы когнитивті-мағыналық қақтығыс елдегі дезинтеграциялық мотивтер тудыруда.

Қазақстан халқының ұлттық бірігейлік қалыптасу факторы болып табылатын дәстүрлі ислам мәселесін зерттеу Қазақстан үшін ұлттық бірлік, қоғам тұтастығы, тарихи сананың дамуы сияқты өзекті мәселелерді қамтиды. Ұлттарды топтастыруда әрбір мемлекет қара-қайшылықтарға кездесіп жатады. Бұл кезекте әрбір мемлекет өзінің ұлттық бірігейлік қалыптастыруда дербес моделін жасау табиғи жағдай. Осы арқылы тәуелсіз мемлекет саяси да рухани қалыптасқан, егеменді татулықта болатын сапалы қоғам қалыптастырады. Ал руханиятқа үлкен қатер туып тұрған кезеңде, ұлтты ұйыстырушы фактордың бірі – дәстүрлі ислам құндылықтары.

Қорытынды

Мақалада қазақстандық қоғамның ұлттық бірігейлік қалыптастырудағы дәстүрлі исламның рөлін ғылыми тұрғыда терең түсіну мақсатында діни-әлеуметтік аспектілерін қазіргі шынайылықпен салыстыра зерттеуге және дәлелдеуге талпыныс жасалды. Дәстүрлі ислам және оның қоғамның ұлттық бірегейлігінің интеграциялық және дезинтеграциялық үдерістерінің динамикасы шынайылыққа сәйкес біршама шешімін табуға тиісті маңызды мәселелер туындағаны көрсетілді. Радикалды топтар мен ханафи бағыттағы мұсылмандар арасындағы қызу талқыға түскенін бұқаралық ақпарат құралдарынан байқауға болады. Бұл өзекті уақытылы көңіл бөлмеу көпұлтты қоғамның интеграциялық процессіне кері әсер тудыратын қауіп екенін зерттеуші ғалымдар [15, 16, 17] ашық жазды. Сондықтан Қазақстанның ұлттық бірегейлігінің қалыптасуы саласында негізгі мүдделі субъектілерге жанжақты талдау жасалды.

Қазақстандағы ұлттық бірігейлікке, соның ішінде дәстүрлі ислам мен жаңадан келген деструктивті ағамдарға қатысты мәселелер жиынтығының толықтай шешім таппауы кей жағдайда қазақстандықтардың өзара іштей алауыздығына жол ашады. Қазақстандағы ұлттық бірігейлік пен діни бірегейлікке қатысты озық концепциялар мен әдістерді қолдану қажет. Бұл концепциялар мен әдістер дамыған мемлекеттердің ұлттық бірігейлік қалыптастыру саясатында сыннан өткен. Осы мақсатта қазіргі ғылымдағы әдістер мен тәсілдерді Қазақстанның рухани-мәдени ерекшелігін ескере отырып зерттеу қолданған дұрыс.

Әдебиеттер

1. Yerekesheva L. Functions of Religion and Dynamics of Nation-Building in Kazakhstan and Uzbekistan. The Muslim World Journal. Hartford Seminary, 2019.
2. Әділбаев А. «Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шариғатымен үйлесімі», Астана, «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018 ж.
3. Сатершинов Б.М. Қазақ халқының діни бірегейлігіндегі инклюзивтілік. Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдар жинағы. Алматы, 2019.
4. Құран Кәрім. «Ағраф» сүресі, 158-аят; «Ибрахим сүресі», 1-аят; «Әнбия» сүресі, 107-аятар.
5. Шацкий Е. Традиция. Обзор проблематики // Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990.
6. Asad T. <https://www.azquotes.com/quote/1299460/>
7. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – М.: Азбука, 2000.
8. Казахско-русский русско-казахский терминологический словарь/ под общей редакцией М.Б. Касымбекова, научный руководитель проекта А.К.Кусаинов. Изд.: «КАЗақпарат». – Алматы, 2014. – 488 с.
9. Сатыбалдиева. А. Ақида ағымдары: Монография – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 174 б.
10. Ержан Қ. Ислам ақидасы.– Алматы: «Самға» баспасы, 2018. 319 б
11. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / Под редакцией С.М.Прозорова. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.
12. Сейтбеков. С. Мазхабтар тарихы. Алматы, «Көкжиек» баспасы, 2015. -448 бет.
13. Оңғаров Е.А. Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары– Алматы: «Көкжиек» баспасы, 2014.2726.12бет, 176бет,
14. Байтенова Н.Ж., Бейсенов Б.Қ., Абжалов С.Ү. Исламдағы секталар мен бағыттар: оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 110 б.
15. Жолдыбайұлы Қ. Дін мен діл. Алматы. 2010. -288бет, 187б.
16. Ораз С.. Дін мен дәстүр. Алматы, 2014-192бет
17. Сабдин А. Радикалсыздандырудың теологиялық нарративтері. Әдістемелік құралы. Алматы. 2020. 33 бет

*Дүйсенбаев А.Қ., п.ғ.к., доцент,
Балтымова М.Р., филол.ғ.к., қауымд.профессор,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДӘСТҮР МЕН ӘЛЕУМЕТТІК ҚҰНДЫЛЫҚТАРДАҒЫ САҚТАУДАҒЫ РУХАНИ-АДАМГЕРШІЛІК ТӘРБИЕ ТАҒЫЛЫМДАРЫ

Қазіргі кезде мемлекетіміздің экономикалық өрлеуі мен рухани жаңаруы тарихилық пен логикалылықтың бірлігіне негізделген дамуға алып келіп отырған тұста рухани мәдениет саласының да байыпты ілгерілеп келе жатқанын аңғарамыз. Сондықтан қоғамның рухани саласындағы оңды өзгерістер өркениеттік ғылым саласы үшін маңызды және ол мәдениет дамуының жетекші буынына айналып отыр. Оны саралау діни, тарихи, философиялық зерделенген халқымыздың тәлімдік мұраларын педагогикалық тұрғыдан арнайы зерттеуді қажет етеді.

Ел Президентінің «Әділетті Қазақстанның экономикалық бағдары» атты Жолдауында: «Біз мәдениетті, білімді, ғылымды дамыту арқылы қазіргі ашық әлемнің бір бөлшегі болуға ұмтылуымыз керек» деп, ғылым мен мәдениетті өркендетуге сәйкес қазақ халқының этнопедагогикалық мұраларын рухани-адамгершілік тұрғыдан зерттеп, ғибратын ашып көрсету мен салмақты бағамдау қажеттілігі объективті шарттардың қағидаларына назар аударады [1].

Бүгінде дәстүршілдік пен жаңашылдық, өткен мен бүгін, тарихилық пен логикалық қағидалар бойынша рухани дамуға бет бұрған қоғамымыз демократиялық, зайырлы мемлекет құруға ұмтылып отырған шақта өткеніміз арқылы бүгінгіні жобалау, дәстүр бойынша жаңаша өмір стилін құру, этностық сабақтастық пен рухани мирасқорлықты тыс қалдырмайтыны сөзсіз. Яғни халқымыздың тәлімдік мұраларын жүйелі түрде этнопедагогика ғылымы тұрғысынан зерттеу ұрпақтар сабақтастығындағы ретроспективтік бағдарды экстенсивті дамудың айқын үлгісі екенін ескертіп, интенсивті өрлеу үшін де орнықты басқыш екендігін түсінуді қажет етеді. Қашанда этностық болмыс пен дәстүршіл-

дікті сақтаған халық өткеніне құрметпен қарап, байырғы салттары мен рухани байлық көздерін мәңгілікке жадында сақтауды мұрат тұтқан. Қазақ халқы да осындай көнерген мол мұрағаттары, байырғы дархан салттарын, өткені үлгі боларлықтай дала сарындарын тарихи жадында сақтап келгендіктен, соның бірі – қазақ этнопедагогикасының тәлімдік мұраларындағы руханилықты байыпты таразылап, жалпы халықтық дәстүрдегі тәлім-тәрбиелік маңызын ашу қажеттігі туындаса, өткен ата-бабаларымыздың тылсым армандарын бүгінгіге жеткізгендей боламыз. Себебі түркі халықтарының тәлімдік мұралары – арнайы ғылыми зерттеуге бағытталған мазмұны мен көлемі кең, ойы жинақы, мағынасы зор тарихи сабақтастықағы руханилықтың мәнді баспалдақтарының бірі. Міне, түркі халықтарының тәлімдік мұраларындағы ғибраттық ой-пікірлерді бүгінгі жастарымыздың бойына сіңірудің өзі объективті қажеттіліктер шартынан туындап отырған шындық.

Бүгінгі таңдағы қоғамдық үрдісте ізгілік пен руханилыққа бетбұрыс, оқу-тәрбие жұмыстарындағы жастарды рухани ізгілікке баулу ісі әлдебір рухани туындыдан жан-жақты, сан-салалы өнегелілікті күтеді, өткеннен, көне замандардан арнайы ата-баба жолдауын тосады, тарихилық қағидаларына сүйенеді. Осыған сәйкес рухани құндылықтар ата-бабаларымыз қалдырып кеткен тәрбиелік, адамгершілік жайлы мирастары ғылыммен, технологиямен жасандырылып, үнемі жаңарып, өмірге бейімделіп отырғанда ғана егеменді еліміздің еңсесі биік, бағыты тұрақты тұғыр болатындығын тұжырымдаған ой-пікір де осының дәлелі. Халқымыз ұлағатты сөздерге ерекше мән берген. Ол туралы профессор Қ.Б. Жарықбаев: «Ұлағатты сөздер атадан балаға сонау ерте замандардан бері айтылып, ұрпақтан-ұрпаққа сұрыпталып, беріліп келеді. Ұлағатты сөздер қысқа да нұсқа, бейнелі, мағынасы терең болып келеді», – деп келтіреді [2, 3].

Демек, Қазақ халқының рухани тәлімдік мұраларын зерттеу – қазіргі кезеңдегі қалыптасып келе жатқан рухани құндылықтар жүйесін толық құру, тәрбие теориясындағы көне этнопедагогикалық дәстүрлерді жаңарту, яғни дәстүр мен жаңаны жинақтаған бүгінгі заман ұрпағының жан-жақты образын қалыптастыру үшін де өзекті. Сондықтан этнопедагогиканың болашақ дамуы үшін қашанда өткенді бағамдау мен сараптау қажет, әлеуметтік-руха-

ни жетілу үшін байырғы идеялық көздерді ашу керек, мәдени өрлеу мен өркендеу үшін өткен мұраларымызды саралау мен талдау маңызды. Кешеуілдеп қалған түркілік этнопедагогиканы зерттеу әр дәуірдегі ойшылдардың еңбектеріне байсалды тоқталуды қажет ете отырып, өткеннен тамыр тартады, кешегісіз бүгіннің болмайтындығы туралы ой салады.

Еліміздің тұғырнамасы да этностық болмыс пен оның шынайы қасиеттерін қайта жандандыру болғандықтан, соңғы жылдары этностық сипат алатын ғылым салалары этноцентристік зерделеу бағытына да бет бұруда. Демек, түркі халықтарының тәлімдік руханияттарын этнопедагогикалық тұрғыдан зерттеу объективті рух бірлігі мен тұтастығы үшін аса қажеттілік, болашақ түркі халықтарының бірлігі үшін, оның өткені мен бүгінін таразылап болашағын құру үшін де өзекті. Менталитет пен этностық өзіндік сана тарих беттеріндегі халықтық туындыларды қабылдауға құштар, архетиптік үрдістерді бағамдау мен бағалауға қашанда әзір.

Қазақ халқының тәлімдік туындыларында бүгінгі заманның да перзенттері үшін алар үлгі мол – оның мұрағаттарындағы жанжақты тәрбиелілік салаларды, көпқырлылығын ескерсек, рухани дүниеміздің байитын әрі толығытын тұстарын таба білуге болады, оның тәлімгерлік дәстүрлерінің әлемдік педагогикамен де бәсекелесе алатындығын және төлтума идеяларымен ерекшеленетінін бағалап, осындай халықтық мол мұраларды назардан тыс қалдырмаудың қажеттілігі артады. Қазақ халқының этномәдени-тарихи дамуындағы белестерде ғұндар мен сақтардың сар даласы, түркілердің киелі жайылма жұрты, Дешті-Қыпшақтың қастерлі топырағы ата-бабасының қаны тамған жерлерін сақтау мен қорғау, оны келер ұрпаққа табыстау дәстүрінің мыңдаған жылдар бойғы мұрагерлігі туған жерінің рухы үшін онымен ерекше үйлесімділікті, оған деген сүйіспеншілікті үнемі қажет етіп отырды. Дәстүрлі тәрбие құралдарындағы ерлік пен елдік, батырлық пен жаугершілік, намыс пен жігер, борыш пен ант т.б. этникалық ұғымдардың әйгіленуі мен көрнекіленуі – сол отаншылдық сезімнің шарттары болатын. Түркі халықтарының мәдени мұраларындағы жаугершілік шабуылшыл соғыстар зұлымдық емес, ел қорғау мен ұлтжандылық сезімді жігерлендіретін, ұрпаққа

өткеннен елес беретін, рухтандыратын даланың мәңгілік сарыны сынайын танытады. Мұның классикалық үлгісі ретінде – батырлық жырларын, дала эпостарын, көне ерлікке баулитын мифтерді көрсетуге болады. «Туған халқымыздың өткен тарихына көз жіберсек, отансүйгіштіктің керемет үлгілерін көреміз» деп ұлтымыздың тарихының өн бойына сіңірілген отаншылдық феноменін ерекше атауға болады [3, 52].

Осыған сәйкес түркі халықтарының тәлімдік мұраларында рухани адамгершілік сезім түркілік рухты сақтайтын, жауынгерлік намысын биікке көтеретін, халықтық жігерді жандандыратын, елдік егемендікті өрістетін мазмұнда әсерлі баяндалып, жас ұрпақ санасына елеулі екпінмен жолығады. Қашанда отансүйгіштік рух атамекенін қорғаумен шартталатын болғандықтан, түркі халықтарының тәлімдік мұраларындағы ел қорғау идеялары сол дәуірдегі оғыз-қыпшақ ұлысының дәуірлеу кезеңінің идеялық көзі мен идеологиясына айналғаны сөзсіз.

Түркілер дәуіріндегі мәдени-тарихи дамуы ел мен жерді қастерлеген этнос менталитетінің басты асқақ құндылығы болғаны белгілі. Бұл түркілердің де арғы ата-бабалары ғұндар дәуірінен жалғасқан мирасқорлық, табиғи талант болып табылады. Мәселен, ғұндар заманындағы Мүде хан тұсындағы Қытаймен бітімгершілікте Мүденің мініс атынан, әйелінен айрылса да, жер сұраған қытайлықтармен келісімге келе алмай жорыққа шығуы да көне замандардағы отансүйгіштіктің лебі болып табылады. Түркілік тәрбиедегі мұндай отансүйгіштік идеялар осылай тамырын тереңнен тартып, шынайы өз күшінде сақталып, кейінгі ұрпақтарына мирасқорлық жолмен жеткен. «Бағдарлай зерттеп байқасақ, эпостық шығармаларда тәрбиенің алуан түрі бар. Дене шынықтыру тәрбиесі ақыл-ой тәрбиесі, адамгершілік тәрбиесі, эстетикалық тәрбие, рухани адамгершілік тәрбие, еңбек тәрбиесі – батырлық жырлардың табиғатындағы мақсатты мұрат – міне осылар», ал «эпос қоғамдық күресте, тәрбие жүйесінде қазақ қоғамының рухани тіректерінің біріне айналып, тарихи материалды сақтап, ұрпаққа жеткізудің ерекше әдісі болып табылады», – делінген [4, 21].

Рухани-адамгершілік тәрбиенің тірегі – түркілік дәстүрдегі ізгілік қағидасы – бұл көне аңыздар мен жырлар, поэтикалық туын-

дылар, мақал-мәтелдер мен салт-дәстүр, әдет-ғұрып т.б. рухани мәдениет құрылымдары арқылы практицизмге өтіп, іс-тәжірибе мен халық рухында, ұрпақтар санасында, этностық менталитетте қолдау тапқан тәрбиелік идеологиялардың басты әсерлі факторларының бірі болған. Мәселен, қазақ эпостарындағы дәстүрлі батырлық тұлғаларды идеалдандырып, ұрыстық сапаларды әсірелеп көрсету – халықтың ерік-жігері мен күш-қуатын жинақтап көрсететін әрекет шынайы рухани адамгершілік мәніне тоғысады. «Қам Бура – Бекұлы Бамсы Бәрік әңгімесінің баяны» жырындағы (Қорқыт ата кітабы, б.44) Бамсы Бәріктің жары Бану Шешектің жұбайлық қызметімен қоса өзіне тең келетін серікке айналуы да жаугершілік заман талабынан туған өнегелілік үлгі. Мұндай әйел бейнесінің қазақ тәлімгерлік дүниесіндегі үлгілері сонау көне замандардағы сақ тайпасының көсемі Томирисен бастау алып, Алпамыс батыр жырындағы Гүлбаршын т.б. секілді жалғасын таба отырып, кеңес заманындағы қазақ қыздары М.Мәметова, Ә.Молдағұлова, Х.Доспанова сынды ержүрек нәзік жандардың тарихи сабақтастығынан орын алады. Осындай түркілердің «ер мен әйел» қатынасының үлгі аларлық озық үрдістерін зерделеген қазіргі заманғы зерттеуші этнопедагогтарымыз оның тіпті «гендерлік теңдік» нышанында болғандығын да айғақтайды. «Сондықтан да біз Қорқыт мұраларында отбасы тәрбиесінің негізі идеялары ері мен әйелінің қарым-қатынасындағы теңдікке негізделіп құрылған деп тұжырымдауымызға болады... Ал қазақ халқының қалыптасу тарихында пайда болып, жарық көрген мұралар мазмұны сонау Томирисің, Қорқыттың заманынан келе жатқан өзіміздің гендерлік саясатымыздың болғандығын дәлелдейді» [5, 17].

Демек, түркі мәдениетінің биік этикалық талаптарында рухани құндылықтардың тірегі болып есептелетін қағидалардың орнығуының этностық элементтерде орны ерекше екенін білеміз. Адамгершілік, ізгілік, әділдік, қайырымдылық, әдептілік т.б. – этикалық категорияларды біріктіретін жалпы моральдық талаптар. Көнеден сақталып келе жатқан түркілердің дүниеге көзқарасында сан-салалы рухани салалардағы этикоцентризм – осы адамгершілік нормалары мен талаптарын мүлтіксіз сақтау мен міндеттеуге насихаттайды. Бұның б.з.д. YI ғасырларда пайда

болған байырғы қазақ сахарасындағы Зорастрим сеніміндегі Ізгілік рухы – Ахура Мазда мен Зұлымдық рухы – Анхра Майнью арасындағы мәңгі күрес басты принцип болып, одан кейінгі ертегі мен аңыздардың көпшілігі осы жақсылық пен жамандықтың күресіне және жақсылықтың басымдықта жеңіп шығу сюжетіне құрылып, ұрпақ тәрбиесінде маңызды буын ретінде сабақтасып, түркі дүниесіндегі тәңіршілдік сенімдегі әдет-ғұрыптар мен салт-дәстүрлер жүйесінде де жалғасын табуы адамгершілік пен руханилыққа негізделген архетиптік негіздегі қоғамдық сананы қалыптастырды. Халық тағылымын зерделеуші М.Тілеужанов та осы жақсылық пен жамандық диалектикасын тәрбиелік негізде аша біледі: «Жаман ғадеттер болмаса, жақсы қылықта мағына болмас еді. Ол – өмір заңы», – деп келтіреді [6, 231].

Яғни моральдық сана қашанда асқақ адамгершілік мұраттар мен биік этикалық өлшемдерді сақтауды үнемі назарда ұстаған. Бұған қазақ мәдениетіндегі поэтика мен аңыздардың, сенім мен мифтің, сенім мен діннің, әдет-ғұрып пен салт-дәстүрдің мән-мазмұнының қосар үлесі ерекше. Сондықтан аудиокеңістіктегі ұрпақтарын осындай халықтық үрдістерге ерекше көңіл бөлуге үндеген, «тыңдай білу» өнерін әмбебап қарым-қатынастың басты шартына айналдырған. Яғни түркілердің тағылымдық мұралары өз дәуірінен бері жалғасқан ұрпақтар үшін руханилық пен адамгершілік функцияны басты назарда ұстаған. Бұған Қорқыт мұралары әр саламен жинақталған түрде әсер етуімен ерекшеленеді. Мәселен, оның күйлерінің шығу тарихына назар аударсақ, «Башпай» күйінің сюжетіндегі қарындасына Қорқыт Атаның башпайының тиіп кетуі және оны кейіннен жерлегенде де сол аяқтарды көрден шығарып қоюды сұрауы ешбір халықтағы этикалық талаптарда кездеспейтін аса нәзіктікпен берілген жоғарғы моральдық өлшемдерді береді, әрі этикеттік (сыпайылық) өлшемнің де асқақ екендігін де білдіреді. Бабамыздың рухани дәстүрлеріндегі ұл мен қыз тәрбиесіндегі екеуінің өзіндік нәзік қарым-қатынасының биік үлгісін сол дәуірдегі ата жұртымыздың адамгершілік канондары деп тануымызға болады. Яғни Қорқыт ата үшін өзінің абайсыздағы бұл әрекеті – моральдық кешірілмес күнә, оның жазасы сол аяғының жерленбей қалуы өзі үшін сәйкес деп табылған жаза. Бұл әлдебір алдын-алудың, қате-

леспеудің, андаусыздықтың, қайталанбаудың т.б. биік үлгісін көрсетеді, әрі символдық нышан. Осы арқылы біз ағасы мен қарындасы арасындағы жеке қарым-қатынастан, жалпы ер мен әйелдің өзара адамгершілік қатынас қағидаларының ұстанылуын байқаймыз. Осындай түркі дүниесіндегі әйел баласына деген құрметтеу сезімді оларды зерттеуші ғалымдарымыз да тұжырымдайды. Мәселен түрік ғалымы Салық Тұрал айтқандай: «Менің ойымша Қорқыт ата дастанының өзіне тән және дүние дастандары ішінде байқала бермейтін бір өзгешелік еркек-әйел арасындағы қарым-қатынас бойынша сана-сезімді қадағалайды. Қорқыт ата дастандары ерінің отбасын және әулетін қорғаған. Қайран қаларлық жоғары дәрежедегі сана сезім мысалы болады», – деп айтылады [7].

Түркілердің рухани-адамгершілік дүниетанымын зерттеушілер оның рухани мұрағаттарының өн бойынан этикоцентризмді, ұлағаттылық ғибраттарды, көркемдік идеалдарды, тұрмыс пен тіршіліктің жалпы қағидаларын көре біліп, зерттеуге тұратындай, толық сараптауға болатындай, мән-мағынасын ашуға ұмтылдыратындай көнекөз қастерлілік пен байырғы көнелікті және ондағы тылсым сырларды, адамзат мұраттарымен сәйкес тұстардағы ерекшеліктерді зерделеп келеді: трагедиялық категориясымен сәйкестенетін – халықтық мұң-шердің қайғы-қасіреттерін, ойлылық пен парасаттылық арқылы түйсінілген өкініш сезімдерді, асқақтықпен ашылатын – заңғар-зәулім биіктік пен қол жетпестей болған асыл мұраттарды, жоғарғы құндылықтар жүйесін, әсемдік ұғымымен берілетін – сұлулық образдарды, дүниетанымдық, таным-түсініктік, талғамдық көркемдікті, үйлесімділікпен үндесетін өзара жарасымдылықты сипаттайтын тұстарды сараптау ол мұрағаттардың эстетикалық тұрғыдан тәлімгерлік-тәрбиелік мәнін ашуды қажет етеді. Белгілі ғалым А.Тайжанов: «Түркілердің барлық өнер салаларындағы эстетикалық ерекшеліктері – табиғилық, қарапайымдылық, нәзіктік және бірегейлік. Түркі кілемдерінде, шыныларында, сәулетшілік және көркем жазу салаларында кездесетін мұндай ерекшеліктер – оның эстетикалық артықшылығы. Түркілердің бейнелеу өнеріндегі сияқты оның діни өмірі мен моралында да осындай артықшылықтар бар. Бұл мысалдан мынаны аңғарамыз: бір

мәдениетті құрайтын түрлі қоғамдық салаларда іштей ынтымақтастық пен үйлесімділік бар. Түркілердің тілі қандай болса, дін, мораль, сұлулық, саясат, экономика, отбасы және отбасы төңірегіндегі тұрмыс-салты, іс-әрекеті де сондай қарапайым, шынайы», – деп сипаттама береді. Сондықтан қазақтың ғақлиятты ой-толғамдар тарихындағы «көрікті», «жарасымды», «үйлесімді», «алып», «асқар таудай» т.б. ұғымдарға тоқталып, олардан халықтың әсемдікке (эстетика) ұмтылу мен ұмтылдыру ниеттерін, сұлулық пен жарасымдылыққа үндеу шарттарын, қасірет пен қайғыны терең түйсіне білуге шақыратын сезімдерін көре біліп, көркемдік дүниетаным, яғни, эстетикалық көзқарас екендігін тұжырымдаймыз» [8, 23].

Демек, Қазақ халқының рухани-адамгершілік тәрбие тағылымдарын бүгінгі күнгі тәрбие үрдісінде қолдану уақыт талабына сай туындаған деп айта аламыз. Содай-ақ халқымыздың әрбір тәрбиелік қағидалары мен тағылымдық өнегелерінде рухани-адамгершілік тәрбие идеяларында ұлттық бауырмалдық принцип бар екенін түсінуге болады.

Әдебиеттер

1. Тоқаев Қ. «Әділетті Қазақстанның экономикалық бағдары» атты ҚР Президентінің Жолдауы//<https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysykasym-zhomart-tokaevty-n-adiletti-kazakstannyn-ekonomikalyyk-bagdaryatty-kazakstan-halkyna-zholdauy-18333>
2. Ақылдың кені. (Ұлағатты сөздер). Құрастырған Жарықбаев Қ.Б. – Алматы: «Ана тілі», 2008. – 216 б.
3. Табылдиев Ә. Қазақ этнопедагогикасындағы құқық тәрбиесі: Оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2003. – 122 б.
4. Дүйсенбаев А.Қ. Түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесі мен педагогикалық мұраларындағы отансүйгіштік тәрбие. Монография. – Алматы, 2010. – 240 б.
5. Атемова Қ.Т. IX-XII ғасырлардағы қазақ отбасы тәрбиесінің қалыптасуы мен дамуы: пед. ғыл. док. дисс. автореф. – Алматы, 2007. – 40 б.
6. Тілеужанов М. Халық тағылымы. – Алматы: Рауан, 1996. – 299 б.
7. Тұрал С. Қорқыт атаның айналасына бас қостық // Заман-Қазақстан. – 1998. – 20 ақпан
8. Тайжанов А. Тағылымды танымдар /Көмекші оқу құралы. – Орал: «Ағартушы», 2007. – 304 б.

*Кудерина А.Н., аға оқытушы, Дайрабекова А.Б., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ХРИСТИАН ДІНІНІҢ МИССИОНЕРЛІК ҚЫЗМЕТІНІҢ САХНАЛЫҚ КӨРІНІСІ

Миссионерлік қызмет – діни тәжірибенің маңызды құрамдас бөліктерінің бірі, ол сенімнің таралуына және діни нанымдарды уағыздауға бағытталған. Ол әртүрлі формада болуы мүмкін және кейде сахналық өрнек элементтерін қамтиды. Діннің миссионерлік қызметінің сахналық көрінісі-аудиториямен назар аудару және қарым-қатынас жасау үшін театрлық әдістерді қолдану болып табылады. Бұл спектакльдер, драмалық көріністер, музыкалық және би қойылымдарын қоюды, сондай-ақ әртүрлі визуалды эффектілерді пайдалануды қамтиды. Миссионерлік қызметтің сахналық көрінісінің негізгі мақсаттарының бірі-көрермендер үшін эмоционалды және есте қаларлық тәжірибе жасау. Көбінесе миссионерлер драмалық көріністерді қасиетті мәтіндердегі оқиғаларды жеткізу және олардың діни сенімдеріне назар аудару үшін пайдаланады. Олар жарқын және есте қаларлық көрініс жасау үшін дауысты өзгерту, қимылдар, мимика және костюмдер сияқты әртүрлі сахналық әдістерді қолдана алады. Сахналық өрнек діннің құндылықтары мен принциптеріне баса назар аудару үшін де қолданыла алады. Мысалы, би қойылымдары немесе музыкалық нөмірлер арқылы бейбітшілік, махаббат және қайырымдылық идеяларын – көптеген діндердің негізгі принциптерін жеткізуге болады. Бұл миссионерлерге сөзбен уағыздауға ғана емес, сонымен қатар адамдардың эмоционалды жағына жүгінуге мүмкіндік береді, бұл жаңа адамдарды тартудың тиімді әдісі деп айтсақ болады. Алайда, миссионерлік қызметтің сахналық көрінісі белгілі бір қайшылықтар мен сындарды тудырады. Кейбіреулер театр техникасы мен эффектілерін қолдану аудиторияның эмоцияларына манипуляция мен механикалық әсер етудің бір түрі болуы мүмкін деп санайды. Олар сенім сахналық шоудың әсеріне емес, ақыл мен ішкі сенімге негізделуі керек деп санайды. Өздеріңіз білетіндей, протестантизм басынан бастап театр өнері-

не «құдайсыз және ұятсыз ерік-жігердің оқушысы» ретінде қарсы болды [1,819б.]. Англияда 1590 жылдардың ортасына қарай католицизмді моральдық құлдырау деп айыптаған Пресвитериандар елдің қоғамдық-саяси өміріне айтарлықтай әсер ете бастады: олар католиктік Испаниямен сауда жасауға, демалыс күндері жәрмеңкелер өткізуге және театр қойылымдарына тыйым салуға тырысты. Театрдан бас тартқан кезде протестанттар жұмбақ қойылымдарға тыйым салуға дейін барды, бұл оларда күпірлік бар екенін көрсетті. Егер Лютер аландағы спектакльдердің азғындығына ашуланып, жұмбақты тақуалық мақсатта қолдануды ұсынса, онда Кальвин театр қойылымдарын Женевадан толығымен қуып жіберді. Дегенмен, діннің миссионерлік қызметінің сахналық көрінісі аудиторияның қызығушылығын арттыру және сақтау тәсілдерінің бірі болып табылады. Бұл діни нанымдар мен құндылықтарды жеткізудің тиімді құралы бола алады, әсіресе қазіргі заманғы ақпараттық қанықтылық пен әртүрлі нанымдар арасындағы бәсекелестік жағдайында болды.

Қасиетті шейіт Киприан, Карфаген епископы III ғасырдың ортасында «шоулар туралы кітап» (*liber de spectaculis*) атты эссе жазды. Онда, VI тарауда ол сахнада не көрсетілгенін сипаттайды: зинақорлардың плутниі, әйелдердің ұятсыздығы, ұятсыз анекдоттар, лас ілгіштер туралы болды. [2, б.814.] Сахналық көрініс арқылы миссионерлік әдісті жақсы жүргізе білген-христиан дінін айтсақ болады. Христиан дінінде Құдайға деген сенім мен ғибадатты білдіру үшін қолданылатын әртүрлі сахналық және экрандық формалар бар. Олардың кейбіреулері мыналарды қамтиды:

1. Шіркеу қызметтері: шіркеу қызметтері христиандықтың сахналық көрінісінің негізгі түрі болып табылады. Оларға жазбаларды оқу, дұға ету, уағыздау және Әнұран айту кіреді. Шіркеу қызметтері шіркеулерде немесе басқа ғибадат орындарында өткізіледі.

2. Сакраменттер: Сакраменттер-бұл Құдайдың рухани батасын немесе сыйын бейнелейтін рәсімдер. Христиандықта негізгі сакраменттер-шомылдыру рәсімінен өту және Евхарист (қауымдастық) болып табылады.

3. Діни мерекелер: Христиандық Рождество, Пасха және Елуінші күн мейрамдары сияқты бірқатар діни мерекелерді атап

өтеді. Бұл күндері христиандар дұға ету, Өнұран айту және мерекелеу үшін жиналады.

4. Миссионерлік жұмыс: көптеген христиандар Иса Мәсіхке деген сенімді тарату үшін миссионерлік қызметпен айналысады. Олар уағыз айта алады, діни әдебиеттерді тарата алады немесе мұқтаж адамдарға көмектесе алады.

5. Дұға: дұға – Құдаймен қарым-қатынастың жеке немесе ұжымдық түрі. Христиандар қоғамдық қызметтерде, шіркеулерде, үйде немесе кез келген жерде дұға ете алады.

6. Музыкалық қызмет: ән мен музыка христиандық ғибадатта маңызды рөл атқарады. Христиандық әнұрандар мен әндер Құдайды мадақтау мен ғибадат ету үшін қолданылады.

7. Театрландырылған қойылымдар: кейбір христиандық қауымдастықтар Киелі кітаптағы әңгімелер мен сенім принциптерін жеткізу үшін театрландырылған қойылымдарды пайдаланады.

Бұл формалар христиандықтың сахналық және экрандық көріністерінің кейбір мысалдары ғана. Әр түрлі христиандық дәстүрлер мен конфессиялардың сенім білдіруінің өзіндік ерекше формалары бар. Католик шіркеуі әртүрлі спектакльдер мен театрға өте төзімді болды. Орта ғасырларда католик шіркеуінің төсегінде театр өнерінің өзіндік формалары (литургиялық драма, жұмбақ, Миракл, мораль) дамыды. Саксон монахы Росвита Гандерсгейм (шамамен 935 – шамамен 1002), «Католик энциклопедиясы» «ежелгі дәуірден бергі алғашқы еуропалық драматург» деп санайды [3]

Христиан дінінің католиктік бағытын алып қарастырайық. Католиктік сенім бай дәстүрге ие және ғибадат пен рәсімдерде маңызды рөл атқаратын бірқатар сахналық және экрандық формаларға ие. Бұл формалардың кейбіреулері мыналарды қамтиды:

Литургиялық Рәсімдер

Месса (Евхарист Литургиясы)

Бұл католик шіркеуінің орталық және маңызды рәсімі.

Оған Киелі кітапты оқу, сенушілердің дұғалары кіреді және нан мен шарап Мәсіхтің денесі мен қаны болып саналатын өзгеріс сәті ерекше маңызды.

Шомылдыру рәсімінен өту

Бұл рәсім сенімнің басталуын және адамды католик қауымына қабылдауды білдіреді.

Оған су құйып, арнайы дұғалар айту кіреді.

Иіктер мен ораза

Католиктер Пасха алдындағы ораза сияқты жыл бойына әртүрлі оразалар ұстанады. Бұл тәжірибелер әдетте тамақтан немесе белгілі бір тағам түрлерінен бас тартуды қамтиды.

Өкіну

Католиктер өздерінің күнәларын діни қызметкерге мойындайды, ол оларға өкініш пен түзету туралы кеңес береді.

Мерекелер мен рәсімдер

Рождество және Пасха

Рождество Исаның туылуын, ал Пасха оның қайта тірілуін білдіреді.

Бұл мерекелер ғибадатпен, мерекелік іс-шаралармен және рәсімдермен бірге жүреді. Кейбір мерекелер мен ерекше оқиғалар кезінде католиктер өздерінің сенімдерін көпшілік алдында көрсететін шерулер ұйымдастыра алады. Үйлену тойлары мен жерлеу рәсімдері

Католик шіркеуіндегі үйлену тойлары мен жерлеу рәсімдері сакраменттер мен дұғалармен байланысты рәсімдер мен дәстүрлерді қамтиды. Бұл сахналық және экрандық формалар католиктік сенімде маңызды рөл атқарады, сенушілерге адалдықтарын білдіруге және қасиетті рәсімдерге қатысуға көмектеседі. Ортағасырлық кезеңде христиан дінінің сахналық және театрлық көрінісі жақсы дамыған болатын.

Сөйлеу мен қимыл-қозғалыстың үйлесімділігін жақсарту үшін К.С.Станиславский мынаны ұсынады: «Әр түрлі қарқын ырғақ пен қимыл әрекетті ұйымдастыру үшін мен бұрынғыша, яғни алды мен екі қимыл-әрекет пен екі қарқын ырғақты байланыстырдым: киіну мен жүру. Оларды механикалық деңгейге дейін қалыптастырып, бойыма сіңірген соң, үшінші қимыл-әрекетті жаңа қарқын-ырғаққа енгіздім» [4. 159 б.] Христиандық ортағасырлық театрда маңызды рөл атқарды, оның дамуы мен мазмұнына айтарлықтай әсер етті. Христиандықтың ортағасырлық театрда көрініс табуының кейбір жолдарын көрсетіп өтсем:

Моральдық қойылымдар: «мораль» деп те аталатын моральдық қойылымдар ортағасырлық Еуропада танымал болды. Олар кейіпкерлер ізгіліктер мен жамандықтарды бейнелейтін аллего-

ялық пьесалар болды және олар көбінесе адамгершілік сабақтары мен діни құндылықтарды үйрету үшін пайдаланылды. Бұл қойылымдарда көбінесе шайтан мен періштелерді бейнелейтін кейіпкерлер, сондай-ақ құтқару және күнәні өтеу сәттері болды.

Шіркеу ойындары: христиандық шіркеу рәсімдері мен мерекелерінде драмалық элементтер кең таралған. Мысалы, Рождестволық және Пасха қызметтерінде шіркеулер тірі актерлерді Киелі кітаптағы оқиғаларды айту үшін пайдаланған болуы мүмкін. Бұл шіркеу ойындары ортағасырлық театрдың ізашары болды және оның дамуына үлес қосты.

Жұмбақтар мен шейіт ойындары: бұл драмалық қойылымдар Киелі кітаптағы сюжеттерге негізделіп, әулиелер мен шейіттердің өмірі мен азаптары туралы айтылды. Олар әсіресе Ортағасырларда танымал болды және көбінесе мерекелер мен фестивальдарда өткізілді.

Морис қозғалысы: Еуропаның кейбір бөліктерінде музыка мен би элементтері бар театр қойылымдарын орындайтын Морис қозғалысы болды. Бұл өкілдіктер кейде христиан элементтерін қамтыды және халық арасында танымал болды.

Ортағасырлық театр ежелгі театр қойылымдарына ұқсамады. Шіркеудің ішектерінде пайда болған, рәсімдердің салтанатына ұмтылған ортағасырлық театр христиан тарихының маңызды эпизодтарын бейнеледі, христиан дінінің идеалдары мен принциптерін көрсетті. Христиандық ортағасырлық театрдың дамуы мен көркемдік көрінісіне үлкен әсер етті. Шамамен V ғасырдан XV ғасырға дейін созылған бұл кезеңде шіркеу адамдардың өмірінде шешуші рөл атқарды, ал христиан діні мәдениет пен өнерге қатты әсер етті. Ортағасырлық Еуропада театр діни рәсімнің маңызды бөлігі болды. Христиандық сенім мен Киелі кітаптағы әңгімелер шіркеулердің алдындағы орындарда немесе ғибадатханаларда орындалған спектакльдер мен драмалық шығармаларға енгізілді. Мұндай қойылымдар «жұмбақтар» немесе «моральдар» деп аталды. Өнердің өзіне тән ерекшеліктерін белгілей келіп, Толстой оны тіл мен салыстырады. Демек, «Адам баласы бір-біріне сөз арқылы ойын танытса, өнер арқылы сезімін дарытады»[5.70 б] Жұмбақтар әлемді құрудан бастап Мәсіхтің құмарлығына дейінгі Киелі кітаптағы оқиғаларды баяндайтын

драмалық қойылымдар болды. Оларды шіркеу қауымдастықтары ұйымдастырды және орындады және көбінесе діни мерекелер кезінде өткізілді. Жұмбақтар тек уағыздау және сенім тарату құралы ғана емес, сонымен бірге білім беру құралы ретінде де қызмет етті, өйткені шіркеулердің көпшілігі сауатсыз болды және спектакльдер оларға Киелі кітаптағы оқиғаларды көрнекі түрде ұсынуға мүмкіндік берді. Жұмбақтар драманың, музыканың, ән мен бидің әртүрлі элементтерін қамтыды. Шығармалар Киелі кітаптағы жеке эпизодтарды бейнелейтін жеке көріністерге немесе таблоларға негізделуі мүмкін немесе ұзақ баяндау тізбегі ретінде ұсынылуы мүмкін. Жұмбақтар ұсынылған оқиғаларды көрнекі түрде жеткізу үшін эшекейлерді, костюмдерді және реквизиттерді жиі пайдаланды. Ортағасырлық театрдағы христиандық астары бар тағы бір негізгі жанр мораль болды. Бұл кейіпкерлер абстрактілі идеяларды немесе ізгіліктерді бейнелейтін аллегориялық пьесалар болды. Моральда басты кейіпкерлерді азғыруға тырысқан күнә немесе өлім сияқты антагонистік кейіпкерлер кеңінен қолданылды. Көбінесе моральдардың басты кейіпкерлері христиандық сенім мен ізгілікті білдіретін жақсы жандар болды. Бұл пьесалар жақсылық пен адамгершілік құндылықтарды насихаттауға, сондай-ақ жақсылық пен жамандық арасындағы күресті бейнелеуге қызмет етті. Ортағасырлық театрда христиан діні пьесалардың мазмұнында ғана емес, сонымен қатар спектакльдер идеологиясының құрылымында да көрініс тапты. Театр дінмен және рәсімдермен байланысты болды және спектакльдер көбінесе Құдайды мадақтауға және сенушілердің сенімін нығайтуға бағытталған. Театр шіркеудің көпшілікке әсер етіп, сенімін тарататын құралға айналды.

Сонымен, ортағасырлық театрда христиандық маңызды рөл атқарды және жұмбақтар мен моральдар сияқты спектакльдерде айқын болды. Сол кездегі театрдың негізгі жанрларында діни және діни мотивтер театр дәстүрінің ажырамас бөлігіне айналды және ортағасырлық Еуропадағы өнер мен мәдениеттің дамуына қатты әсер етті. Ортағасырлық театр, әрине, христиан мәдениеті мен руханиятының көрінісі болды. Ол христиандық құндылықтар мен нанымдарды беру мен бекітудің қуатты құралына айналды. Театрдың арқасында ортағасырлық адам көңіл көтеріп

қана қоймай, адамгершілік сабақтарын алып, сенімін тереңдетіп, христиан дінін өмірінің ажырамас бөлігі ретінде қабылдады.

Әдебиеттер

1. Протестанттық мәдениет / Дінтану. Энциклопедиялық сөздік. Редакциялаған а. п. Забияко, АН. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2006.
2. Мин Ж. – П. Патрологияның толық курсы. «Латин» Сериясы. IV Том. С. Киприанус. – Париж, редакторлар және Дж. – П. мин, 1891.
3. Католик энциклопедиясы: В 5 т. М., 2002–2013. Т. 4. 2011.
4. Станиславский К.С. Собр.соч., – Т.3. – 405
5. Қабдолов. Сөз өнері – Алматы: Санат, 2002. – 360 б.

*Қаңтарбаева Ж.О., филос.ғ.к., Шаңбаева А.Н., докторант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ИСЛАМ ТАРИХЫНДАҒЫ ӘЙЕЛДЕРДІҢ БІЛІМ АЛУ ЖОЛДАРЫ

Кіріспе

Қазақстан республикасы зайырлы мемлекет болғанмен ондағы басым халық мұсылман дінінің өкілдері екені белгілі. Елімізде дін саласында саясат жүйелі жүргізілгенімен ислами ортада дінді қате түсіну, діни сауатсыздық не әсіре діншілдік, шала сауаттылық жағдайлары кездесуде. Бұндай діни сауатсыздықтың алды алынбаған жағдайда, ол халықтың дәстүрлі дінге деген сеніміне селкеу түсіріп, ел ішінде діни мәселелер шиеленісіп, мемлекет үшін дін күрделі проблемаға айналары белгілі. Осы орайда, ислами ортадағы проблеманың бірі әйелдердің сауаттылығы мен білім алуы мәселесі.

Барлық діндерде сенушілер қауымының елеулі бөлігін әйелдер құрайды. Сондықтан жасампаз әлеуетке ие, өркениетті сана деңгейінде ойлайтын әрбір дін әйел затының құқықтарын елеусіз қалдырмаған. Әлемдік дін ретінде ислам да әйелдер қауымының дербес құқықтарын нақтылап берген. Сол құқықтар қатарында білім алу құқы да қамтылған. Ислам негіздері бойынша ерлер мен әйелдер жаратылыс тұрғысынан тең, отбасында ортақ жауапкершілікке ие. Әйелдердің құқықтары мен міндет-

терінің басым бөлігі олардың ана және жар ретіндегі отбасындағы роліне көбірек қатысты. Құлшылық рәсімдерінің жекелеген бөліктерінде ерлер мен әйелдер үшін айырмашылық болуы мүмкін, ал рәсімнің өзі тұтастай алғанда баршаға ортақ. Осы заңдылықтың және әйел затының табиғи сезімталдығынан руханилыққа бір табан жақын тұратындығының нәтижесінде әлем діндерінде құлшылыққа берілген тақуа әйелдер бейнесі көптеп кездеседі. Дін ілімін жеткілікті деңгейде меңгерген сауаттылығымен ғалымдыққа жеткен әйел кісілер де ислам тарихында аз кездеспеді. Себебі ислам білім алуды әйелдер мен ерлерге бірдей парыз етті. (ummet.kz)

Ислам діні алғаш пайда болған кезеңде сауатты адамдар қатары өте аз еді. Бұл жалпы Араб түбегіне қатысты болатын. Дегенмен Құран кәрімдегі алғашқы бұйрықтың «Оқы!» деп келуімен ілім мен мәдениет қарқынды түрде жайыла бастады. Мұхаммед пайғамбардың уахи жазушылары қатары күн сайын артып, өзге мүминдер де сауаттылыққа ынта танытты. Исламның Мәдина кезеңінде оқып, жаза алатындар қатары арта түсті. Бәдір соғысында мұсылмандар жағына қолға түскен жетпіс шақты мүшрік арасында бас бостандығы үшін құн төлей алмайтын бірақ сауатты кісілер бар еді. Он мұсылманға жазуды үйрету шартымен ол мүшріктер тұтқыннан босатылды. Осындай әдістермен Мәдина мұсылмандары арасында сауаттылық деңгейі өсе түсті. Ислам мемлекетінің жағрапиялық аумағы кеңейген сайын сахабалар жаңа бағындырылған елдерде ислам дінін қабылдағандар арасында дінді жаюмен қатар жазу сауаттылығын да қолға алған. Белгілі болғанындай, ислам әлемінде алғашқы оқу орындары мешіттер, ал алғашқы ұстаз Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с.) өзі еді. Соған ерген сахабалар осы істі жалғастырып, көптеген мүминдерді дін тұрғысынан ақпараттандырып, сауаттылықты жетілдіре түсуге ықылас танытты. Кейіннен жеке мектептер (куттаб, кәтатиб), медреселер мен түрлі институттар (Даррул-құрра, Дарул-хадис, Даруш-шифа т.б.) құрылды. Жаңа құрылған ислам қоғамдастығында жазу, оқу сауаттылығына әйелдер кісілер де үнемі тартылып отырды. Әйгілі сахаба әш-Шифа бинт Абдиллаһ әл-Адауия исламға дейін де хат танып, жаза алатын сауатты әйел ретінде көптеген сахаба әйелдерді сауаттылыққа баулыды. Әл-Балазури бұл

әйелден өзге оқу не жазу меңгерген не екеуіне де көзі ашық мына сахаба әйелдерді атаған: хазірет Айша, Хафса, Үмму Сәлама, Кәрима бинтил Микдад, Үмму Кулсум бинт Уқба мен Айша бинт Сағьд (el-Belâzûrî, 1932: 458).

Әйелдердің ілім алу жолдарының әуелгісі, мешіттерге жиі барып тұруы. «Әйелдердің мешіттерге баруына кедергі жасамандар, бірақ үйлері өздеріне анағұрлым қайырлы», «*Әйелдерің түнде мешітке баруға рұқсат сұраса, рұқсат етіңдер*» (Муслим, 1982: 41) дегендей хадистерде Мұхаммед пайғамбар әйелдердің мешітке бара алатындарын білдірген. Тіпті арнайы күндерінде әйелдердің айт намазына баруына және жамғаттың артында тұрып тәкбірлерге қосылуына кеңес беретін (Бұһари, 1982: 15). Алла елшісі түскен аяттарды әуелі ер. Тіпті әркез әйелдердің ортасында түрегеп тұрып оларға да аяттарды оқып, түсіндіретін (Ахмед ибн Ханбәл, 1982: 4/590). Иә, мешіттер әйелдерге ашық тұратын, дегенмен кейбір жағдайлар да орын алатын. Намазға кедергі келтіретіндей әтір себінбейді, сәнденбейді, ер кісілермен араласып кетпеуге көңіл бөлуі тиіс болды. Ер кісілер мен әйелдердің араласпауы үшін Мұхаммед пайғамбар бір есікті арнайы әйел кісілерге арнағысы келетінін білдірген. Сол кездегі жағдайларда жүзеге аспаған осы істі хазірет Омар кезеңінде тікелей өзі араласып орындаған. Яғни әйелдер үшін арнайы есік белгілеген (Әбу Дәуіт, 1981: 17). Бұл есік қазіргі күні де әлі «Әйелдерге арналған есік» (бабун ниса) деп аталады. Мына жағдай да мешіттердің әрқашан әйелдерге ашық болғанын айғақтайды: Үмму Сәлама (р.а.) үйінде бір әйелдің шашын тарап отырғанда, хазірет Пайғамбардың «Әй, адамдар!» дегенін құлағы шалар шалмас дереу мешітке бет түзейді. Шашын таратып отырған әйел «Алла елшісі ер кісілерді шақыруда, мен әйелмін ғой» дегенде, Үмму Сәлама (р.а.) «Мен де адаммын» деп жауап қатқан (Муслим, 1982: 9). Сахаба әйелдерден Хинд бинт Усайд (р.а.) хазірет пайғамбардың Каф сүресін хұтбаларда жиі оқығаны үшін жаттап алғанын айтқан (Ибн Сағьд, 8/296).

Хазірет Пайғамбар жұма күні ғана емес, басқа күндері де намаздардан кейін мешітке түскен аяттарды халыққа жеткізіп, тәпсірлейтін, сол аяттарға қатысты немесе қатысы жоқ сауалдардың барлығына жауап беретін. Осындай сұқбаттарға әйел кісілер

де қатысып, өздерінің сұрақтарын қоятын (*Бұһари, 1982: 41*). Әйелдердің сұқбаттары мен хұтба тыңдауы кейіннен әділетті халифалар кезінде де жалғасын тапты. Омар ибн әл Хаттаб хұтба оқып жатқанда мәһірді көп беруді жақтамайтынын айтқан халифаға бір әйелдің қарсы уәж айтуы, аяттан дәлел келтіріп, еркін түрде пікірін білдіргені осыған мысал бола алады. Осы айтылғандардан да байқалғандай, әйелдер сахабалар кезінде кейде түрлі сақтық жасаумен қатар мешіттердің рухани әрі ғылыми артықшылықтарынан пайдаланатын әрі үнемі ілімге ашық қатынас ұстанған.

Құран мен хадистерде әйелдерге берілген сауат ашу, білім алу құқы Мұхаммед пайғамбар заманында іс жүзінде жүзеге асып, кейінгі кезеңдер де жалғасын тапқан. Мұхаммед пайғамбар дәуірінде ер кісілермен қатар әйел кісілер де мешітке барып, уағыз насихат пен айтылған құтбаларды тыңдайтын. Егер қандай да бір әйел кісінің көкейінде сауалы болса, тіке барып пайғамбардың өзінен сұрай алатын немесе біреу арқылы сауалын қоятын. Айталық, өзін ұнатпаған ер кісіге тұрмысқа бермекші болған әкесін қызы келіп пайғамбарға шағым еткен. Пайғамбар оның әкесімен сөйлесіп, қыздың шағымы жөн екенін білдірген. Бір әйел күйеуі өзімен орынсыз ажырасқанын айтып, отбасын бұзбауға барын салады. Артыниша соның айтқанын құптаған аят түскен. Пайғамбар жұбайы Әсма әйелдерге тән жағдайға байланысты сұрақты пайғамбардан қысылмастан сұрай алатын. Пайғамбар да ол сұраққа толыққанды жауабын айтқан. Яғни, пайғамбар дәуірінде әйел кісі жағдайын айта алатын, қажетін сұрай алатын, сұрақ сұрап, ілім алу мәселесінде еркін болған.

Исламда әйел мен ер бір-бірін толықтырушы ретінде қабылданады. Ислам бойынша Адам (а.с.) барлық адамзаттың атасы, ал Хауа (а.с.) барша адамзаттың анасы ретінде бірдей қадір-қасиетке ие болып саналады. Ислам әйелге ерекше орынмен бірге кең құқықтар берген. Ислам құқығы адам ретінде ер кісіге берген негізгі құқықтарды әйелге де тең еткен. Яғни өмір сүру құқығы, мүлік иелену және оны қолдану құқығы, заң алдында тең болу, әділеттілікпен үкім берілу құқығы, үйіне қол сұқпаушылық құқы, ары мен ұятының қорғалуы, сөз бостандығы мен наным-сенім еркіндігі, үйлену, отбасын құру құқы, жеке өмірінің

құпиялылығы мен оған қол сұқпаушылық, сауда жасау, білім алу секілді құқықтарда ер кісімен тең. Үйлену мәселесінде қыз баланың жеке таңдауы, дербес ықтиярымен санасқан. Ислам құқығы егер қыз бала келісім бермесе, оны күштеп өзі қаламаған ер кісіге тұрмысқа беруге тыйым салған.

Әйелдер Пайғамбар мен одан кейінгі әділетті халифалар кезінде ілім алу үшін сұрақ сұраудан тартынбаған. Сыртта да баршаның сұрақ қоюына мүмкіндік беретін пайғамбар одан бөлек түстен кейін де өзіне жолығып, сұрақ сұрауға рұқсат ететін. *Мысал ретінде «Мужадала» сүресінің түсуіне себеп болған оқиғаны атайық. Хаула бинт Салаба күйеуі өзінен ажырасқысы келетінін айтып пайғамбарға келеді. «Уа, Алланың елшісі, Әус мені жастай алды, ол кезде тартымды едім. Көп жыл бірге тұрдық. Балалар өмірге келді, өсірдік. Жастығым өткеннен кейін мені тастап кетті. Күйеуіммен қайта қосыла алам ба, ол да осыны қалайды» деді. Осы бір жалынышты сөзден кейін Мұжадала сүресінің алғашқы төрт аяты түсті.*

Хазірет Айша Ансар әйелдері жайлы бір таңғалысын жеткізуде: «Ансар әйелдері қандай жақсы, ілім үйренуде ұялып, тартынбауда». Осы әйелдердің бірі хазірет Әнастың анасы Үмму Сулайм пайғамбарға келіп «Алла ақиқатты айтудан тартынбайды. Осы себепті мен де тартынбастан сұрайын» деп, әйелдердің ғұсыл алуы жайлы сұрағын қояды. Пайғамбар оған жауабын білдірді. Үмму Сәлама таңданыспен «Әйелдерге де ғұсыл қажет пе?» деп сұрағанда, Пайғамбар оған ашық түрде жауабын түсіндірген (Бұһари, 1982: 50). *Осы риуаяттан түсінетініміз хазірет Пайғамбардан әйелдер де сұрағына тұшымды жауап алатын. Әйелдердің діни сауатты болғаны себепті ислам діні туралы мәліметтердің бірқатары бізге Мұхаммед пайғамбардың жұбайлары арқылы жеткен.*

Бұл тұрғыда ең баста тұрған кісі хазірет Айша (р.а.). Әбубәкірқызы Айша пайғамбар жұбайлары арасында ілімге құштарлығымен ерекше көзге түскен. Тіпті «Білмеген бір нәрсе жайлы естігенде, оны жақсылап біліп алғанша сұрай беретін» (Бұһари, 1982: 36). Әбу Мұса әл-Әшғари айтуда: «Пайғамбар жолдастары ретінде қашан бір хадис туралы нақты біле алмасақ, дереу Айшадан сұрайтынбыз. Ол бізге міндетті түрде мәлімет бе-

ретін». Риуаяттан да байқалғандай, хазірет Айша хадистерді терең білетін. Өзіне жеткен қандай да бір түйткілді мәселені дереу бір хадиспен не жорамалмен шешетін. Тіпті кейбір қате түсінікке жол ашқан не кемшілікті түрде риуаят етілген (жеткізілген) хадистерді хазірет Айша толықтырып, ол туралы қате ойлауға жол бермейтін (*Заркаши, 2000: 103*). *Мұхаммед пайғамбар Айшаның іліміне жоғары баға берген*. Ол жинақтаған ілімдермен қатар мұра және медицина туралы да жақсы білетін. Меккенің белгілі ғалымы Ата ибн Рабах хазірет Айшаның ілімі туралы былай деген: «Айша адамдар арасындағы фихті жақсы білетін, жоғары тұрған ғалым, көзқарасы ең жақсысы еді». *Аяттардың түсу себептерін жақсы білетін хазірет Айша хазірет Омар ибн әл-Хаттаб пен хазірет Осман уақытында пәтуа да беретін. Олар сүннетке қатысты толғандырған сұрақтарын сұрап білу үшін хазірет Айшаға кісілерін жіберетін. Хазірет Айша жиені Айша бинт Талхаға оқу, жазуды үйретіп, өзіне түрлі аймақтардан келген хаттарға сол арқылы жауап бергені білінген*. Хазірет пайғамбар өмірден озған соң жарты ғасырдай ілімімен қоғамға қызмет еткен хазірет Айшаның ерлер мен әйелдерден жүздеген шәкірттері болған. Ер кісілерден шәкірттері арасында сахабалардан Амр ибн әл Ас (қ.ж. 61/680), Әбу Мұса әл-Әшғари (қ.ж. 44/664), Зәйд ибн Халид әл-Жунахи, Әбу Хұрайра (қ.ж. 58/677), Абдуллаһ ибн Амр (қ.ж. 65/684), Абдуллаһ ибн Аббас, Рабиға ибн Амр және т.б. Табиғиндерден Саид ибн әл-Мүсайяб (қ.ж. 93/711), Әлқама ибн Қайс (қ.ж. 62/681), Амр ибн Маймун (қ.ж. 75/694), Әбу Атия, Масрук (қ.ж. 63/683), Абдуллаһ ибн Шаддад, әл-Әсуад ибн Язид (қ.ж. 75/694), Ибраһим ибн Язид ән-Нахаи (қ.ж. 96/714), Әбу Уаил (қ.ж. 83/702), Шурайх ибн Хани (қ.ж. 78/697), Тауыс, Абдуллаһ ибн Мулайка, Ата ибн Әби Рабах (қ.ж. 115/733), Ата ибн Ясар, Икрима, Алқама ибн Уаққас секілді әйгілі ғалымдар алдыңғы қатардан көрінген. Хазірет Айшадан ілім алған әйел кісілер: жетім қыз ретінде білінген Сумайса әл-Ләйсия (қ.ж. 115/733), Үмму Кулсум бинт Әби Бәкір, Сафия бинт Шайба, хазірет Әбу Бәкір азат еткен Бухайя, Жасра бинт Дажажа, бауыры Абдуррахманманның қызы Хафса, әл-Хасан әл-Басридың анасы Хайра, Зифра бинт Ғалиб, Зайнаб бинт Әби Сәлама, Зәйнаб бинт Насыр, Зайнаб әс-Сахмия, Сұмайя әл-Басрия, Сафия бинт Шайба, Сафия бинт Әби Убайд,

Айша бинт Талха (қ.ж. 110/728), Амра бинт Абдиррахман, Маржана, Умму Алқама, Муаза әл-Адауия, Умму Кулсум әт-Таймия және т.б. (Үілмәз, 2008: 22)

Хазірет Хафса жиырма жасында пайғамбармен некелесіп, кейінгілерге 60 шақты хадис жеткізген. Ол кісіден бауыры Абдуллаһ ибн Омар, жиені Хамза, әйел қызметкері Сафия, Хариса ибн Уәһб, Умму Мүбашшир секілді сахабалар риуаят жасаған. Одан дерек алғандар өатарында әйелдер де бар, сол әйелдердің бірі өзінің қызметшісі. Ислам әйел қызметшіге де ілім үйрену мүмкіндігін берген, ол бұнымен де шектелмей, сол ілімді өзгелерге жеткізуге де кеңес берген. Хазірет Хафса жазуға да сауатты, сөзге шешен, парасаты мол жан еді. Исламға дейінгі уақытта жазуды Шифа Адауия атты әйелден үйренген. Пайғамбар кеңесімен кейіннен сол әйелден каллиграфияны да меңгеруге күш салған. *Шифа хазірет Хафсадан бөлек көптеген әйел сахабаларға да оқу, жазуды үйретіп, исламдағы алғашқы жазу үйретуші атағын иеленген. Осы кезеңде содан тыс оқу, жазу білетін әйел сахаба аналар арасында хазірет Айша, Умму Сәлама, Кәрима бинт әл-Миқдал, Умму Қулсум бинт Уқба мен Айша бинт Сағьд секілді кісілер де болған. Пайғамбар жұбайларынан Умму Сәлама да сауаттылар қатарында болған. Құран үйрету үшін өзіне балалар келгенін сұратқан. Өзі хадис жаттауда ерекше көзге түскен. Бұдан басқа да Умму Хабиба (р.а.), Фатима (р.а.), Умму Шарик, Уммуд Дарда әл Кубра, Умму Сәламаньң (р.а.) қызы Зейнеп, Умму Әйман, Умму Юсуф, Атиқа бинт Зайд ибн Амр ибн Нуфайл, Әбу Бәкірдің (р.а.) қызы Әсма (р.а.), Фатима бинт Қайс (р.а.) есімдері аталады.*

Ислам дінінде сауаттылықты жаю ісі бастауын Пайғамбар кезеңінен алады. Сауатты жандар ислам діні келгенге дейін де кездескенімен, мұсылмандар оны мейлінше кең ауқымда жайып, жаңа арнада дамытты. Сауаттылық ісінде әйелдер де өз орнын ала білді. Соның нәтижесі ретінде ислам әлемінде өте ерте уақыттан бастан ғалым, сопы және ақын әйелдер шоғыры жетілді. Ибн Сағьд (қ.ж. 230/845) «әт-Табақатул-кубра»; Ибн Хажар «әл-Исабә», «Тәһзибут-Тахзиб», «әд-Дурарул-камина»; Ибн Абдулбәрр «әл-Истиаб»; Ибнүл Әсир «Усдул ғабә»; Әбу Нуаймның «Хилиятул-әулия»; Зәһәби «Сияр», Абдулқадир әл-Құраши «әл-Жауахи-

рул-мудия»; Сахауи (9/15 ғасыр) «әд-Дауул-лами»; Ибнул-Имад «Шажаратуз-захаб» секілді табақат кітаптарында мыңдаған әйел сахаба, ғалым, хадисші, фақих және өнер иелерінің аттарын келтіреді. Жеке әйелдерге арналған арнайы еңбектер де бар.

Қорыта келгенде, мақалада Ислам тарихындағы әйелдердің сауаттылығы мен білім алуға ұмтылысы сараланды. Әйелдердің сауат ашып, дін ілімін жоғарғы деңгейде меңгеріп, ғалымдыққа жеткендері де аз кездеспеді. Омар ибн Хаттаб халифа бола тұра хазірет Айшаның пәтуаларын басшылыққа алды. Мұсылман әйелдер ілім үйренуде жоғарыда кең сөз етілген түрліше жолдарға жүгінді. Ер, әйел деместен діни сауаттылыққа мықты ұмтылыстың арқасында мешіт, медреселер үнемі халықтың діни сауатын жетілдіруде маңызды рөл атқарды. Исламдағы әйел кісілердің діни сауаттылығын кең қарастыра отырып, бүгінгі күні еліміздегі мұсылман әйелдердің діни сауат ашуын жетілдіре түсу өзекті. Бұған қазіргі Қазақстан мұсылман діни басқармасы тарапынан қолға алынып жатқан жаңа бастамалар негіз бола алады.

Әдебиеттер

1. Ахмед ибн Ханбәл (1982) әл-Мүснад, Стамбул.
2. Әкімханов А., Анарбаев Н. (2020) Құран кәрім: қазақша түсіндірмелі аударма, Алматы: Көкжиек баспасы. – 666.
3. Әбу Дәуіт (1981) Сүнән, I-V, Стамбул.
4. әл-Бәлазури (1932) Футухул-Булдан, Каир. – 458.
5. Бұһари (1982) әл-Жамиус-Сахих, Стамбул.
6. Гозуток Ш. (2014) Хз. Пейгамбер донеминде кадын ве егитим ве огрети. Ислами илимлер дергиси йайынлары. – 602.
7. Заркаши (2000) әл-Ижаба. Стамбул. – 230.
8. Ибн Сағид (мерзімсіз) әт-Табақатул-қубра, Бейрут.
9. Ибн Хажар әл-Асқалани (2020) Фатхул бари, Стамбул. – 9780.
10. Ибн Хишам (2014) Пайғамбар тарихы. Стамбул. – 1856.
11. Ыылмаз Мухаммед (2008) Кадын хадисчилер. – Анкара. – 252.
<https://ummet.kz/islam-tarihy/17655-islam-dininde-ajel-tensizdigi-bar-ma.html?ysclid=lekwo7j8hk572757762>
12. Мұслим (1982) әл-Жамиус-Сахих, Стамбул.
13. Чубукчу И. (1976). Исламда кадын хақлары. Анкара университетеси илахият дергиси, 21 т. – Анкара. – 323.

*Мұқан Н., PhD, Әділжан Г., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚЫТАЙДАҒЫ БУДДИЗМНІҢ ТАРАЛУЫ

Буддизм Үндістанда пайда болғанына қарамастан, оның Қытайда ұзақ тарихы мен дәстүрі бар және бүгінде таңда Қытайдағы ең ірі институционалды діні болып табылады. Ежелгі уақытта батыс аймақтар буддизмнің Қытай мен Үндістан арасында таралуының негізгі жолы болған, статистикаға сәйкес, біздің дәуіріміздің III ғасырынан (260 жыл) бастап ғасырдың жоғары және төмен 800 жыл орталық жазықтардың барлық әулеттерінен шыққан буддисттік монахтар Үндістанға 180 дхарма, оның ішінде 100-нан астам адам батыс аймақтар арқылы құрлықпен саяхаттайды.

Біздің дәуіріміздің 147-836 жж., соңғы 70 жыл ішінде Үндістан, Орталық Азия және басқа елдер мен аймақтардан Қытай елінің материгіне дейін, жазбалар мен дхарма аудармашысы, 100-ден 100 адамға дейін монахтаролардың көпшілігі шығысқа құрлықта келеді олардың оннан астамы батыс аймақтарда туылған монахтар Будда фигурасы сияқты. Бірақ батыс аймақтар арқылы олар буддизм арқылы Қытай (сурет 1) мен Үндістанмен байланыс орнатты. Буддизмнің төрт «Ұлы ақиқаты» бар.

Бірінші: адамның өмірі азапқа толы, қайғы-қасіреттен тұрады.

Екінші: Адамның азап шегу себебі адамның құмарлығы және қалауына байланысты

Үшінші: Азаптан құтылудың жолдары: Адам өзіні құмарлық, нәпсісін тежеу арқылы азаптан құтылу жолын табу

Төртінші: Азаптан толық қанды құтылу жолдары-Будданың көрсеткен жолына түсу. Буддизмнің дүниетанымы бойынша барлық тіршілік иелері тең дәрежеде[4].

Буддизм философиясы: Буддизм әлемдегі философиялық ойға толы дін, оның мазмұны өмір заңдылығы, табиғат заңдылық және космология қамтиды.

Карма, өмір-азап, туылғанан босату сияқты қытай буддизмінің негізгі ережелері болып есептеледі. Өмірдің азабы-бұл физикалық өмір, кәрілік, ауру, өлім және тұрақсыздық қана емес,

сонымен бірге ақыл-ойдың бос болуы, жоғалту, үмітсіздік және басқа да шексіз азап. Көзге бірден көрінетін бұл ауыр құбылыстар мен еріксіз фактілер буддистік өмір теориясымен шешілуі керек өмір мен өлімнің негізгі проблемалары болып табылады.

Буддистік эмансипационистік дәстүр конфуцилік гуманистік дәстүрмен дасистік натуралистік дәстүрмен бірге Қытай мәдениетін құрайды. Барлық буддистік дүниетаным немесе космология – бұл «бастапқы қуыстың» теориялық жүйесі (махаяна қуысының шеберлері).

Динамикалық талдауға сүйене отырып, «шығу тегі», яғни ғаламдағы барлық нәрсе белгілі бір байланысты жағдайлардың жиынтығына («шығу тегі») сүйене отырып жасалады. Буддистік өмір теориясының мәні «надандықты» жою және «ағартушылыққа», яғни ағартушылық күйге жету болып табылады, сондықтан оның космологиясы мен өмір теориясының бірлігі болып табылады.

Буддизмнің космос теорияның қалыптасу бастауы-адамзаттың пайда болуы, ер мен әйелдің репродуктивті өмірдің негізін құрайтын басқыш, осы себеп салдарынан өмір бастауы пайда болды. Будистік қытай космологиясында «аспан мен жер қалыптасты, ер мен әйел субъектіге айналды, бәрі өмірге келді» инь мен янь (阴 阳) Будданың ең жоғарғы дәрежесі – Космоспен бірдей яғни «ұлы» даналық, «ұлы даналық кең пейіл» космостың құбылыстарымен өмір мен өлімнің азаптарымен мазаланбайды.

Буддизмнің таралуы:

Бірінші кезең: Хан патшалығы (б.з.б. 206-220жыл)жібек жолы арқылы Үндістаннан қытай жеріне тарады, Шығыс хан әулеті бойында билеуші тап пайғамбарлықтарға үлкен қызығушылық танытты. Хань императоры Миннен кейін Хань императоры Чжан және Кейінірек Хань императоры Хуан даосизм мен буддизмнің Хуан Лао-дан алхимия арқылы бағалануына объективті ықпал еткен осындай нәрселерге өте құштар болды. Нысандары.

Сонымен қатар, ол кезде Буддизм шетелдік «алхимия» ретінде даосизмге қарағанда әлдеқайда аз әсер еткенін атап өткен жөн. Сондықтан буддизм негізінен даосизммен байланысты болды, ал буддистердің алға тартқан теориялары даосизмге ұқсас болды. Аскетизм және Монах болу сияқты ұғымдар.

Буддистер тіпті Будда Лао цзудың Иудиге (патша) айналғанын уағыздайды, мақсаты-Лао цзумен қарым-қатынасқа жабысып, буддизмді тартымды және сенімді ету. Бұл «Лао цзудың ақылсыздығы». Кейінірек буддизм мен даосизм арасындағы күрес күшейе түсті және «Лао цзудың ақылсыздығы» буддизмге шабуыл жасау үшін даосизм құралына айналды.

Екінші кезең:

Екі Джин әулетінен Солтүстік және Оңтүстік әулеттерге дейін, буддистер мәдениетінің өсу кезеңі болды. Батыс Джин әулетіне енгеннен кейін қытай мен үнді монахтары арасындағы алмасулар күшейе түсті, материкте монахтардың саны көбейе берді, монастырьлар біртіндеп қалыптасып, буддизм біртіндеп Қытайда орнады. Әсіресе солтүстік және Оңтүстік әулеттер кезінде әулеттер жиі өзгеріп, сол кезде соғыс жалғасқан кезде буддизм үлкен дамуға қол жеткізді. Статистикаға сәйкес, Батыс Джин әулеті кезінде тек 180 монастырь болған, ал Оңтүстік Лян әулеті кезінде Тек Цзянкан аймағында (қазіргі Нанкин, Цзянсу провинциясы) 500-ден астам монастырь болған.

Тайхенің билігінің алғашқы жылында Солтүстік Вей әулеті (б.з.д. 477 ж.) шамамен 80 000 монахтар мен монахтар болды, олардың саны кезең соңында 2 миллионға дейін өсті және Солтүстік Ци және Солтүстік Чжоу әулеттері кезінде 3 миллионға жетті.

Бұл кезеңде буддизм, конфуцийизм, метафизика және даосизм бірқатар қарама-қайшылықтарды бастады. Бірнеше идеялар бір-біріне қатты әсер етіп, бір уақытта еніп, буддизмге қытайтануды тездетуге жол ашты.

Үшінші кезең:

Суй әулетінен Тан әулетіне дейінгі үшінші кезең буддистер мәдениетінің гүлдену кезеңі болды. Суй және Тан әулеттерінің билеушілері Конфуций, даосизм және буддизмнің қатар саясатын жүргізді және буддизмнің мәртебесі едәуір жақсарды.

Қытайдағы Солтүстік және Оңтүстік әулеттердегі көптеген мұғалімдердің ілімдері негізінде көптеген буддистік секталар құрыла бастады және «сегіз бәсекелес секталар» пайда болды, атап айтқанда Тянтай сектасы, үш секта, Дхарма сектасы, Хуаян сектасы, Заң сектасы, Тантикалық секта (Сингон сектасы), та-

за жер сектасы, Зен сектасы және т.б. махаяна буддизмі. Қазіргі уақытта Қытай буддизмі ерте берілу кезеңіндегі буддизмнен мүлдем өзгеше. Классикалық, ой, өнер, тәжірибе әдістері, монастырлық өмір, буддистік қызмет және т.б. болсын, буддизмнің қытайтануының аяқталғанын білдіретін Қытай ерекшеліктері терең жазылған.

Ұлттық биліктің бұрын-соңды болмаған өркендеуімен және буддизмнің қарқынды дамуымен Қытай буддисттік секталары Солтүстік Кореяға, Жапонияға, Вьетнамға және басқа елдерге ене бастады, буддизмнің берілу орталығы Үндістаннан Қытайға да өтті.

Төртінші кезең:

Екі Соң әулетінен Цин әулетінің соңына дейін, буддистердің мәдени интеграция кезеңі болды. Суй және Тан әулеттерінің гүлденуінен кейін буддизм біртіндеп Таң әулетінен алыстап кетті және катехизмді дамытуда іргелі жетістіктерге жету қиын болды. Алайда, бұрынғы әулеттердің билеушілерінің көпшілігі буддизмді қорғау саясатын жүргізгендіктен, буддизм қандай да бір жолмен өркендей берді, әсіресе қарапайым адамдарға маңызды әсер етуді жалғастыратын діни сенім ретінде. Бұл кезеңнің ең маңызды ерекшелігі-біріктіру.

Бір жағынан, Сун мин философиясының пайда болуымен буддизм, конфуцийизм және даосизм одан әрі біріктіріліп, «үш діннің біреуінде» тенденцияны қалыптастырды. Идеологиялық және теориялық жүйелер өте үйлесімді ғана емес, тіпті құрбандық шалу және ғибадат ету сияқты күнделікті іс-әрекеттер жиі қиылысады және араласады.

Екінші жағынан, «зенді оқытудағы Бірлік» және «таза зендегі бірлік» идеяларына сүйене отырып, буддизмнің әртүрлі секталары арасында үздіксіз интеграция үрдісі байқалады[5].

Шыңжаңның буддистік мәдениеті біздің заманымызда дамыды, 17-18 ғасырлар аралығында жоңғар моңғол буддизм 1615 жылы 19 ғасырда Моңғолияның Сивейлат бөлімі Жаңа Гелузонг сектасын (сары секта) кең таралған сенім ретінде қарастырды, және жігерлендіріп, қолдау көрсетті, оны жоңғар үкіметі белгілеу құқығы шоғырлану мен дамудың рухани тірегі, Дхарма Хуанцзяоны ілгерілетуге жәрдемдесу мақсатында истік мәдениетімен

алмастырылды, Шиңжаң Моңғол халқының Жоңғар ойпаты мен Іле өзенге дейінгі Будизим мәдениеті, астрономия, күнтізбе т.б саланың дамуына үлем қосты. Батыс моңғол әр өңірдегі ламаизм храмдарын салдыра бастады, 1732жылдары Іле өзен жағасына кеі пұтхана салдырды.

Бесінші кезең:

Жаңа дәуірден бастап буддисттік мәдениеттің өзгеру кезеңі болды. Қазіргі уақытта буддизм ұзақ уақыт бойы көшбасшы ретінде дүниеге келген, патша билігі қолдау ретінде, монахтар орталық ретінде және монастырь меншігі ретінде қалыпташқан дәстүрлі даму моделі үлкен сынақтан өтті.

Буддизмнің өсуі оның институттарының, әсіресе Қытайдағы теңсіздік жағдайында кедейлерге әлеуметтік қызмет көрсететін буддистердің қайырымдылық ұйымдары туралы хабардар болуына әкелді. Си билікке келгеннен бері сарапшылар Қытайдағы дәстүрлі нанымдарға қарсы қатаң риториканың әлсіреуін және тіпті олардың насихатын атап өтті.

Си Цзиньпин Қытайдың «дәстүрлі мәдениеттері» – конфуцийшілдік, буддизм және даосизм – елдің «моральдық құлдырауын» болдырмауға көмектеседі деп үміттенді.

Әлемдегі үш негізгі діннің ішінде буддизм Ежелгі тарихқа ие және Қытайда ең ерте таралған. Буддизм Қытайға келгеннен кейін, ол дәстүрлі қытай мәдениетіне кең және терең әсер етті. Сонымен бірге ол буддизмді Қытай ерекшеліктерімен қалыптастырып, дәстүрлі қытай мәдениетінің маңызды бөлігіне айналып, Қытай буддисттік мәдениетінің даму тарихы үйлесімді және төзімді, сонымен қатар шетелдік мәдениеттерді жақсы игеретін және игеретін қытай мәдениетінің ерекшеліктерін толық көрсетеді. Қытай буддисттік мәдениетінің ашылуы мен танымал болуы екі ел арасындағы қатынастардың дамуына ықпал етуде үлкен маңызға ие. Осы үш дәстүр – Буддизм, Конфуцийшілдік, Даосизм, Үш тармақ негізін қалады «Үш жияу» арасындағы өзгішілік пен ұқсастықты зерттей отырып бейбіт тұрғыда қалыптасты.

Әр дәстүрдің өзгешелігі болғанымен, дара бөлектенген жоқ, Көпшілік қытай халқы үш жияудың құдай, идеологиясы, әдеп-ғұрпын ұстанды. Даосизм, Буддизм, Ислам, Христиан, Католик т.б бәрі қытай тарихында мәдениеттің қалыптасу даму

үдерісіндегі діни сенімдер. Қытайдың мәдениеті бір текті болғанымен Қытайдағы діни көріністердің әр түрлі болмыста өз ерекшегі сіздің таң қалдыруы мүмкін. Әлемдегі негізгі діндерді байырғы Қытайлар зор сенімділікпен ұстанған болатын. Қытайдың әр қалаларынан буддизмнен бастап христианға дейінгі көп деген байырғы діни дәстүрдің ізін этикалық топтарын көре аламыз. Дін мен Философияны байырғы Қытай халқы ұштастырып қолдануда болған, мысалы Даосизм және Философиялық маңызға толы Конфуцизм Қытай наным сенімнің белгісі екеніне күмән келтірмейміз. Әлемдегі үш негізгі діннің ішінде буддизм Ежелгі тарихқа ие және Қытайда ең ерте таралған.

Әдебиеттер

1. Анна А.З. Шаманизм и трансперсональная психология. – Оқулық, 2008. – 60 б.
2. Алдабек Н. Түргенбай А. Қытай діндерінің тарихы. – Оқулық, 2017. – 310 б.
3. Смағұлова К. Шыңжандағы этникалық топтардың діни наным сенімдері. – Диссертациялық жұмыс, 2018. – 80 б.
4. Нұржамал А. Қытай мәдениетінің тарихы. – Оқулық, 2018. – 205 б.
5. Шуц ди шан.»Қытай даосизмінің тарихы»(中国道教史) – Шандоң мәдениет,2018– 169б.
6. Мұқан Н. Қытайдағы Исламның даму үдерісі. – Диссертациялық жұмыс, 2019. – 70 б.
7. Мұқан Н.Қытай исламының конфессиялық ерекшелігі.-халық– аралық журнал 2016.-2б
8. Сыроежкин К.Л. Қытайдағы этникалық сепаратизмнің мифтері мен шындығы және Орталық Азияның қауіпсіздігі. – Алматы: 2003. – 382 б.
9. Сун Ян 中国古代哲学史 (Ежелгі Қытай философиясы). – Пекин, 1972. – 343 б.
10. Erik Zurcher Buddhism in China. – Leiden Boston 2013.– 636.

*Мұқан Н., PhD, Мүсілім А.А., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚСТАН ЖАСТАРЫНЫҢ АРАСЫНДАҒЫ ЖАҢА ДІНИ АҒЫМДАРДЫҢ ТАРАЛУЫ

Қазіргі таңда зайырлылық ұғымын әр ел әртүрлі түсінеді. Зайырлылық түсінігінің ауқымы өте кең. Қазақстан Республикасы өз тәуелсіздігін жариялағаннан бастап, өзін құқықтық, демократиялық, зайырлы, әлеуметтік орныққан мемлекет ретінде бекітті. Қазақстан Республикасы өзінің зайырлылық сипатын бекіте отырып, оны әртүрлі құқықтық негіздермен нығайта түсуде.

Қазақстан Республикасы өз тәуелсіздігін жариялағанға дейін КСРО құрамының одақтас елдерінің бірі болды. Кеңес үкіметі тұсында құдайсыздық идеология үстем болғандықтан, яғни атеизмге негізделгендіктен, дінге жол берілмеді, діндарлар әрдайым қудаланды. Сол тұста тоталитарлық қоғамның залалдарынан арылып, бұқара наным-сенім бостандығына жетуді армандады. Қазақстан Республикасы 16 желтоқсан өз тәуелсіздігін жариялап, БҰҰ-ның толық қанды мүшесі бола отырып, әр елде өз елшіліктерін аша бастады. Әлем елдерімен достық қарым-қатынас құрды. Қазақстан сыртқы саясатта көпвекторлықты ұстанғанымен, ішкі саясатында көпұлтты әрі көпконфессиялық ерекшелігін сақтай алды. Мемлекет дінге еркіндік беріп, дінді еш кедергісіз ұстауға жағдай жасады. Конституция негізіндегі «зайырлылық» ұғымы мемлекеттің діннен бөлінгендігін білдіреді, яғни айқын саясатты ұстанатындығын, азаматтардың ар-ождан бостандығын қамтамасыз ететіндігін сонымен қатар дін мен мемлекеттік саясатты араластырмайтындығын білдіреді. Қазіргі заманда зайырлылық тұлғаның ар-ождан сондай-ақ наным-сенім бостандығының еркін түрде жүзеге асуын қамтамасыз етеді. Мемлекеттің зайырлылық сипаты оның діннен ажыратылғандығын ғана емес, сонымен бірге атеистік, секуляристік идеологияның не болмаса басқа бір дүниетаным басымдылығын мойындамайтындығымен сипатталады. [2, 4 б.]. Қ. Затовтың айтуынша, «зайырлы мемлекет бұл еуропалық өркениеттің жаңа заманғы туындысы». Оның негізінде екі үрдіс жатты.

Оның біріншісі секуляризация болса, екіншісі еуропалық Қайта өркендеудің басты идеясы гуманизм және де антропоцентризм болды. Еуропалық адамның санасында төңкеріс жасаған бұл идея Қайта өркендеу дәуірінің атақты ойшылдарының бірі Пико делла Мирандолланың «Адамның абыройы туралы сөздер» еңбегіндегі: «Басқа жаратылғандардың бейнелері біз белгілеген заңдар шектерімен айқындалады. Ад, сен, Адам, ешқандай шектермен қысылған жоқсың, сен өз бейнеңді өзің шешесің. Мен сені әлемде не барлығын ыңғайлы бағдарлау үшін дүниенің ортасын қоямын» деген көзқарасында айқын көрініс тапты. Яғни өз тағдырын өзі айқындау адамға Жаратушыдан берілген сый. Бұл идея Жаңа заман ойшылдары тарапынан қызу қолдауға ие болды. Монтескье, Гоббс, Локк, Кант, Дидро, Руссо, Вольтер сияқты ойшылдар діннің әлеуметтік табиғатын ашып, оның тылсым дүниемен емес, қоғамдық өмірдегі қызметі мен маңызын талдауды мақсат етті.[3, 29 б.]. Д. Кенжетайдың ойы бойынша, зайырлылық ұғымын және ол туралы көз-қарастарды мұсылман ойшылдарының еңбектерінен кездестіруге болады. Д. Кенжетай «Зайырлы ел – қайырлы ел» еңбегінде әл-Фарабидің «Азаматтық қоғам», « Қайырымды ел көзқарастарының төркіні» рисаларында мемлекеттік институттың діни емес негізде басқарылуының мүмкіндіктері туралы жазып қалдырған деген пікірді жақтағанын алға тартады [4, 14-15 б.]. Д. Кенжетай сонымен қатар зайырлылық ұстаным туралы ХІХ ғасырда ислам араб әлемінде: Мысыр, Таяу Шығыста, Иранда жазылған еңбектерде «ирфания» мен «илмания», Османлыда «диния» және «лә диния», Орта Азияда «батиния» мен «захирия» салыстырмалы түсіндірмелерінің кең көлемде тарала бастағандығын түсіндіреді. [4, 8 б.]. М. Исахан, ол «зайырлы» деген сөздің арабтың «аз-захир» деген сөзден шыққандығына түсіндірме береді: «Түбі араб тіліндегі «аз-захир» сөзінен шығатын «зайыр» сөзі қазақ тілінде «анық», «айшықты», «белгілі» деген мағыналарды білдіреді. Зайырлы мемлекеттің терминологиялық мағынасына келетін болсақ, жоғары саяси ұйым өз халқының тек бұл дүниедегі мұң-мұқтажымен шұғылданады, тұрғындардың өзара қарым-қатынасын құқықтық реттеуде бұл фанидің мұраты негізге алынады деген ұғымға саяды. Яғни, зайырлы мемлекет заңдарды қабылдағанда теократиялық жоғары саяси ұйым секілді ақырет 23 бақытын көздемейді, халықтың бұл дү-

нидегі мәселелерін шешуді негізге алады. Ал, ақыреттік бақытқа (жұмақ) ие болу мәселесін индивидттердің өз еркіне қалдырады» [5]. Н. Байтенова зайырлылық ұғымына мынандай анықтама береді: «Зайырлылық дегеніміз: мемлекет пен діннің әрқайсысының автономдылығы, тәуелсіздігі: мемлекет діни ұйымның сенім мәселесіне, ішкі ұйымдық мәселелеріне араласпайды, ал діннің мемлекеттің басқару немесе басқа да істеріне араласпайды. Мемлекет пен діннің бір-бірінен ажыратылуы дегеніміз екеуінің де бір-бірінен тәуелсіздігін, мемлекеттің барлық діндерге бірдей қарауы, діндердің ішкі ісіне араласпауымен айқындалады. Дегенмен, мемлекет пен діннің бір-бірінен ажыратылуы дегеніміз ешуақытта діннің қоғамнан бөлінуін немесе қоғамдық өмірден толық алшақтатуды білдірмейді, себебі дін де азаматтық қоғамдық ұйымдардың бірі болып табылады». Н. Байтенова сонымен бірге теократия мен зайырлылық арасындағы негізгі айырмашылықты былай деп көрсетеді: «Зайырлы мемлекеттің теократиялық мемлекеттен негізгі айырмашылығы: егер теократиялық мемлекет тек бір дінді ұстанатын әлеуметтік топтың мүддесін қорғаса, зайырлы мемлекет барлық әлеуметтік топтарға, діндер мен мәдениеттерге бірдей мүмкіндік береді, әрине олардың барлығы да құқықтық кеңістік аясында қызмет атқарған кезде» [6, 29-30 б.]. «Зайырлы ұстаным – адам мен азаматтың діни сенімін құрметтейді. Зайырлылық қағидаты мемлекет пен қоғам өміріндегі діннің қызмет ету саласын айқындап және реттейді. Зайырлылық бұл дінге қарсылық немесе дінсіздік емес. Зайырлылық мемлекет пен дін қатынасын өркениеттік және азаматтық негізде үйлесімді арнада өрбіту» [7, 30 б.].

Зерттеушілер мемлекеттің зайырлылық ұстанымдарына төмендегі жағдайларды жатқызады:

- Мемлекеттік биліктің (заң шығару билігі, атқарушы билік, сот билігі) дүниетанымға бейтараптығы (мировозренческий нейтралитет);
- Жергілікті билік органдарының дүниетанымға бейтараптығы;
- Мемлекеттік және аумақтық білім беру жүйесінің дүниетанымға бейтараптығы;
- Мемлекеттік және аумақтық БАҚ пен бұқаралық байланыстың дүниетанымға бейтараптығы;

– Құқыққорғау органы өкілдерінің дүниетанымға бейтараптығы;

– Қарулы күштер, басқа да әскери құрылымдардың дүниетанымға бейтараптығы;

– Жазалауды атқару жүйесі мен бақылауға алу, еркіндіктен айыру жүйесінің дүниетанымға бейтараптығы

Б. Бейсеновтың айтуынша, «секуляризация бұл дінге қарсылық емес, діннің заң аясында өркениетті қызмет жасауы, демек, постсекулярлы қоғамда секулярлық пен сакральдылық бір-бірін толықтырушы үдеріс. Дін секулярлы қоғамнан үйренсе, секулярлы қоғам діндегі бауырмалдық, рухани кемелдену, сыйластық сынды құндылықтардан үйренуі тиіс. Постсекулярлы кеңістікте зайырлы және діни институттар азаматтарды біріктіру үшін теңдік, әділеттілік, әріптестік, түсіністік қағидаларын ұстануы тиіс» [8].

Е.У. Байдаров ар-ождан бостандығының саласындағы саясатты дамытудың бірнеше кезеңдерін көрметеді. Олардың әрқайсысының өзіне тән ерекшеліктері болды. Олар:

- 1) 1992-2005 жж. (желтоқсан);
- 2) 2005-2011 жж. (қазан);
- 3) 2011 жылдан бергі кезең.

Ең *бірінші кезең* Кеңес үкіметінен кейін ар-ождан бостандығы аясында ұлттық мемлекеттік модель қалыптасты. Бұл негізде мемлекет шіркеуден бөлінді, дін әр адамның жеке өз ісі болып есептелді, бұл жайында Қазақстан Республикасының Конституциясында, сонымен бірге Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер» заңнамасында анық көрсетілген. Бұл кезеңде мемлекет өткен кездегі қателіктерін түзетіп, атеистік кезеңінде тартып алынған мүлкітер мен ғимараттарды қайтара отырып, діни ұйымдарға көптеген жеңілдіктерді ұсынды. Дегенмен 1990 жылдардың соңы мен 2000 жылдардың басы сонымен қатар 2005 жылға дейін мемлекетте дағдарыс байқалды. Мемлекет дінге еркіндік берді, мемлекет тарапынан дін саласына бақылау болмағандығынан, діни ұйымдар тез көбейіп жылдам тарала бастады. Бұл жағдай 2000 жылдардың ортасында Қазақстан республикасы Әділет министрілігіне қарасты Дін істері комитетінің құрылуына себеп болды. *Екін-*

ші кезең (2005-2011) демократиялық институттарды сақтай отырып, нарықтық стратегиядан қоғамдық өмірдің барлық саласын мемлекеттің реттеуіне шұғыл бетбұрыс жасалды. Экономикалық тиімділікке мемлекет геосаяси талпыныстарды да қосты, елдегі дінаралық келісім атмосферасын қалыптастырып, әлеуметтік саяси құрылымның тұрақтылығын сақтауда ықпалды діни бірлестіктермен қатынасты қолдады... Дін істері агенттігінің «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы ҚР заңын қабылдауы (2011 жылы 11 қазан) ар-ұждан бостандығы саласындағы қазақстандық саясаттың қалыптасуының үшінші кезеңін құрады [13, 86-87 бб.]. Ресейлік дінтанушысы Игорь Понкин «Типология государств по критерию светскости» деген еңбегінде зайырлылықтық көптеген түрлерін атап өткенін, алайда соның арасында Қазақстан идентификациондық моделге анағұрлым жақын екенін білдірген А.Г. Косиченко өз көз-қарасын негіздейді: «Қазақстан зайырлылықтың идентификациялық моделіне жақын. Бұл моделде азаматтардың қазіргі ұлттық, мәдени әрі діни бірегейлігін мемлекеттің есепке алуы, дәстүрлі діндер өкілдік ететін мемлекет пен діни бірлестіктер әріптестігі, ұлттық мәдени және діни бірегейлік құқын жүзеге асыру мен қорғауға кепілдік беру саласында мемлекеттің әріптестік құқы негізінде бірнеше діни бірлестіктермен кең әріптестік орнатуы жатыр... Бұл модель тарихи өткенінде атеизмді ұстанып, діни қудалауға түскен көп ұлтты мемлекеттерге тән, осы себепті бұнда тарихи дәстүрдің бір бөлігі аздап жоғалады не бір бөлігі қалыпқа келтіріледі... Преференциалды моделге қарағанда идентификационды моделдің ерекшелігі бұнда анағұрлым таразыланған әрі бір мақсатқа бағытталған мемлекеттің әріптестігі бар, ол мемлекеттің қалыптасуына әрі дамуына, сондай-ақ елдің ұлттық санасының айшықталуына, бейбітшілік пен тұрақтылықты қолдауға бағытталған қоғамның рухани күшін біріктіретін, дәстүрлі руханият пен мәдениетті қалыптастыруға әрі дамытуға айтарлықтай ықпал еткен бір діни бірлестікпен ғана емес бірнеше діни бірлестіктермен әріптестік [14, 12 б.].

Қазіргі кезде әр алуан діндердің бейбіт түрде қатар өмір сүруі, діни бірлік, конфессияларалық келісім қай мемлекеттің болмасын гүлденуінің негізі болмақ.

Бастапқыда дінге еркіндік берілген елімізде діни ағымдар көбейе бастады, әсіресе басым көпшілігі исламдық ағымдардан айқын байқалды. Олар «таза исламға оралу» деген желеумен халықтың мәдениетін сонымен қоса салт-дәстүрін қабылдамай, дәстүрлі ұстанымдарға өрескел қайшы келіп жатты. Осы орайда «Зайырлы мемлекеттегі дін мен дәстүр» мәселесі өзекті бола түсті.

Қазақтардың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері адамдар арасындағы қарым қатынастарды үйлестіруде, өзара сыпайылық пен мәдениеттілікке тәрбиелеуде айтарлықтай маңызды рөл атқарды. Әдет-ғұрыптар халықтың орналасқан жері, аумағы, табиғаты мен тұрмыс-тіршілігіне қарай әркелкі сипатта қалыптасты. Дәстүрді сан түрлі ұлттың өзіне тән мінезі, танымымен сіңісе, біте байланысқан үрдіс деп түсінуге болады. «Дәстүрдің озығы бар, тозығы бар», «Әр елдің салты басқа, иттері қара қасқа» демекші, дәстүр заман талабына қарай әркез өзгеріске түсіп отырды. В.Г. Белинский салт-дәстүрдің өміршендігі жөнінде: «Әдет-ғұрып замандар бойы сыннан өтеді. Өз дәуірінде ардақталып, ата-бабадан әулетке мұра болып ауысып, рудан-руға, ұрпақтанұрпаққа жетеді. Олар халықтың сыртқы бейнесі болып табылады. Онсыз халық бет-әлпетсіз бейне, болымсыз тас мүсін тәрізді...» – дейді. Қазақ мемлекеті өзінің құрылғанынан бастап мұсылмандық құқықтық нормаларына жүгінді. Барлық қазақ хандары Керей мен Жәнібектен бастап ең соңғы қазақ ханы Кенесары (1847 ж. қайтыс болды) өздерінің шариғатқа жүгінетіндіктерін атап кеткен. Қасым хан мен Есім хан қабылдаған көшпелі мемлекеттің дала заңдарына шариғаттың үлкен әсері болды. Тәуке ханның (шамамен 1718 ж. қайтыс болды) «Жеті жарғы» заңдар кодексі қабылдауы исламды қоғамдық өмір мен заңдық тәжірибеде қолдануда айтарлықтай үлкен қадам болды. Осы құжатта көрсетілген әкімшілік, қылмыс және азаматтық құқық нормалары айтарлықтай дәрежеде шариғатқа жүгінген. Бұл заңда мемлекеттің ислам дініне қолдауын мойындайды. Мысалға, «Құдайға тіл тигізген адамның күнәсі жеті куәгер арқылы дәлелденсе, оны тас атып жазалау керек», «Егерде біреу христиан дінін қабылдаса, жақындары оның барлық мүліктерін иемденеді». Қазақ хандығында қалыптасқан қоғамның құрылымы заңды түрде бекітілді, мұнда жүз бен руға

бөлінбейтін ақсүйектерге басымдылық берілді. Ақсүйектер қатарына Шыңғыс ұрпағынан таралған төрелер мен Мұхаммед пайғамбар мен оның төрт халифасының ұрпақтарынан таралған деп есептелетін қожалар жатты. «Жеті жарғы» заңдар жүйесінде қожалардың әлеуметтік дәрежесін ерекшелеу ислам дінінің жоғары әлеуметтік деңгейін көрсетеді [11, 12-13 б.]. Көшпелі қазақ қоғамындағы дәстүрлі құқықтық мәдениет тақырыбын зерттеген З. Кенжалиевтың пікірінше, ислам діні әдет– 82 ғұрып нормаларына үлкен өзгеріс әкелді. Әуелі, құқықтық терминдер араб тілінен алынды. Мысалы, дәстүр, әдет, ғұрып, жаза, құқық, айып, неке, уәде т.б. құқықтық сөздердің бәрі де араб сөздері. Құқықтық әдет ғұрыптар ата бабаларымыздың қағида, ереже, жөн, жосық, ой түсініктерінен құралып, әдемі тілмен мақалдап мәтелдеп, сұлу өрнектелік берілген. Осы әдет ғұрып нормалары әрдайым өз дербестігін сақтап, өзін өзі басқаруға негізделіп жасалғандықтан, әрі оны бүкіл қоғам көкейінен шығуы себепті қолданғандықтан, мемлекеттік қолдауды қажетсінбеді де [9].

Ғалымдардың арасында «әдет» сөзінің шығуы тұрғысынан біртекті көз-қарастар жоқ. А. Смағұлованың пікірінше, «әдет» – «әдет-ғұрып» деген араб тілінен шығып, дағды-әдет деген мағынаны білдіреді. Шындығында, қандайда іс-әрекет болмасын, ең алдымен дағдыға содан үйреншікті іске, яғни әдетке айналады. Кейіннен көшілік қолданысындағы заңға айналып, оны бұзсаң «ерсі қылық» және т.б негіздерде саналады. Әр халықтың өздеріне тән, болмысын таныта алатын әдет– ғұрыпы, салт-санасы және дәстүрлері болады. Ұлттық құндылықтары әр халықтың өздеріне қымбат. Осы зиялы адамзаттың бір бұтағы түрлі қауымының да өткен өмірі сан алуан, талай замананы алып жатыр. Соған орай өздеріне тән әдет-ғұрып, салт-сана, қағида– ережелері де баршылық. Мұның бәрін болса да ислам жоқ етіп, тамырына балта шаппаған. Қайта олардың прогрессивті жақтарын өз ішіне қамтып, әдемілеп, қиюластырған. Соның нәтижесінде ислам заң нормалары сомданып, айшықтана түсіп, кез келген формацияға кереғар болмай, қабыса алады. Ол әдеби шығармаларда дәстүрлі құқықтық нормалар жиынтығын білдіру үшін қолданылады. Үлкен Советтік энциклопедияда: «Әдет – ислам діні тараған елдер арасындағы халықтық дәстүрлі құқық»

делінген [14, 4 б.]. Н. Сәрсенбаев «Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары жөнінде» атты еңбекте дәстүр ұғымының екі мағынада пайдаланатындығына тоқталған. Біріншіден, «дәстүр» деп халыққа кең тарап, терең сіңген әдет-ғұрыптарды және басқа тұрмыстағы тұрақты тәртіп түрлерін айтады; екіншіден, дәстүр деп ғылымдағы, саясаттағы, әдебиет пен өнердегі аса көрнекті қайраткерлердің атымен байланысты, халыққа көп тараған бағытты айтады (мысалы, Абай дәстүрлері т.б.) [15, 129 б.]. Д. Айдаров «Дәуір және дәстүр» атты шығармасында әдет-ғұрып, салт-дәстүр қоғамдық дамудың барысында пайда болатындығын. Сөйтіп, ол ұрпақтан ұрпаққа тарап, мәңгі-бақи өмір сүретіндігін. Әдет-ғұрып тұрмыстық қарым-қатынасқа байланысты қалыптасатынын айтады. Мәселен, тілек білдіру, жас сәбидің дүниеге келу құрметіне шілдехана өткізу, бесік той, қонақ күту, 22 наурыз тойы т.б. түрлі жоралғылар, салтанатты өтетініне тоқталып өтеді. Ұлттық салт пен дәстүрдің тууы, жалпы ұлттың өзінің қалыптасуына байланысты. Әрине, әр халықтың өзіне тән дәстүрі, әдет-ғұрыпы болады. Олар сол халықтың басқа халықтан ерекше белгісі болып санала береді. Қазіргі ғылыми дәлелдеулер қазақ ұлтының қалыптасуын IV-V ғасырдан басталады деп көрсетеді. [15, 129 б.]. Шарияғат бойынша жергілікті қолданыстағы дәстүр дінге қайшы болмаса, ондай дәстүрді жалғастыруға, ұстануға рұқсат етеді. Жоғарыда аталған жас ерекшеліктеріне байланысты қолданылған атаулар діни сенім мен қағидаларға қайшы болмағандықтан, бабаларымыз өз тұрмыс тіршіліктерінде дәстүр ретінде тастамады [16, 131 б.]

Егер әдет-ғұрып шарияғатқа қайшы келмесе, оған Ислам тыйым салмайды. Халқымызда: «Дәстүрдің озығы бар, тозығы бар» деген керемет нақыл бар. Осыған орай: ғұрыптардың барлығы дерлік әлбетте бірдей емес. Сол үшін де, оларға бір жақты қарауға әсте болмайды. Себебі, әдет-ғұрыптардың ішінде тыйым салынатыны, сондай-ақ рұқсат етілетіні, тіпті орындалуы қажет болып табылатындары да бар. Өйткені, салт-дәстүр уақыттан-уақытқа, халықтан-халыққа ауысып келе береді. Дін мен дәстүр үндескенде дін дамиды, дәстүр байиды. Ал, ұлт діннің рухын сезініп, құндылық ретінде қабылдайды. Баршаға белгілі, ислам діні мен қазақ салт-дәстүрлері ғасырлар бойы өзара кірігіп, ажырамастай болып тамырласып кетті.

Біздің рухани құндылықтарымыз – ата дініміз бен ата дәстүріміздің терең тамырлы байланысының тағылымды туындысы.

Сондықтан, дін мен дәстүр бірлігі – өткеніміздің тарихы, болашағымыздың кепілі. Дәстүрлі құндылықтар – қазіргі зайырлы қоғамдардағы әлеуметтік-саяси қатынастарды реттеуші және ішкі саяси үдерістерді тұрақтандырушы негізгі факторлардың бірі. Кез-келген теріс пиғылды діни ағым қоғамда қалыптасқан құндылықтарды күйрету арқылы өзін орнықтыруға жол ашады. Ал, бұл өз кезегінде дәстүрлі құндылықтармен бірге ішкі тұрақтылықтың әлсіреуіне алып келеді. Дәстүрлі рухани құндылықтардың негізінде де дәл осы – дінді руханиландыру үдерісі жатқанын ұмытпаған жөн. Адамзат қоғамын өркениетке жеткізген құндылықтар кешені бір-бірімен тығыз байланысты. Бір ғана мысалға тоқталайық. Дін құндылықтарының төресі – бейбітшілік пен келісім. Ал, зайырлы қоғам тұрғысынан қарасақ, бейбітшіліктің маңызы тіпті өлшеусіз. Дін ісі де, дүние ісі де бейбітшілік жағдайында ғана көгеріп-көктейді. Осындай асыл құндылықтарымызды дұрыс сақтай алсақ қана елдігімізді сақтай аламыз. Сонда ғана тәуелсіз кең байтақ дархан еліміз бар деп мақтана аламыз. Мәңгілік Ел тек осындай өзіндік қадірімен ғана мәңгілік болмақ деп ойлаймын.

Әдебиеттер

1. <https://www.kaznu.kz/content/files/pages/folder17928/%D0%94%D0%B8%D1%81%D1%81%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F%20%D0%A8%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%B1%D0%B0%D0%B5%D0%B2%20%D0%9A%D0%9A.pdf>
2. Дін саласындағы өзекті мәселелер бойынша 20 сұрақ-жауап. 6– шығарылым: Шетін көзқарас – дінге жат / Құраст.: А. Әбдірасілкизы, М.И. Сахан, М. Муслимов, Ж. Теңлібаева, С. Мадиева, Р. Рашимбаев, Д.Жұманов, Б.Әлмырзаева. – Астана: Дін мәселелері жөніндегі ғылымизерттеу және талдау орталығы, 2015.
3. Затов Қ.А. Зайырлы мемлекет және дін. // ҚазҰУ хабаршысы. Философия сериясын. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. №1 (42).
4. Кенжетай Д. Зайырлы ел – қайырлы ел. – Астана, 2017. – 392
5. Исахан М. Зайырлылық – теңқұқықтық жүйе. // <http://kazislam.kz/maqalalar/item/11176-zajyrylyk-te-k-kytkykh-zh-je>
6. Байтенова Н. Зайырлылық – мемлекет дамуының заманауи моделі. // Көрнекті қоғам қайраткері, жазушы, Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясының академигі Ғарифолла Есімнің 70 жылдық мере-

- йтойына арналған IV Фараби оқулары аясындағы «Адамзаттың бәрін сүй, бауырым деп ...» Республикалық ғылыми-әдістемелік конференциясының материалдары. А.: 15 сәуір, 2017 ж.
7. Бейсенов Б., Игисенова А. Жаһандық сын-қатерлер және рухани қауіпсіздік //ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы.№2 (2).2015.
 8. Бейсенов Б. Орта Азия елдеріндегі зайырлық пен діндарлық қай деңгейде? // <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-qogam/orta-azyiaelderindegi-zaiyrylyq-pen-dindarlyq-qai-dengeide-1886/#gsc.tab=0>
 9. Алдамбергенұлы А. Қазақ әдет-ғұрпындағы қылмыс пен жаза // <http://rmebrk.kz/book/2522>
 10. <https://elorda-din.kz/ru/media/stati/duhovnaya-kultura-v-kazahstane-svetskoe-gosudarstvo-i-religiya.html>
 11. Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік конфессиялық қарым қатынастар // Құқық қорғау органдары және күш құрылымдары қызметкерлеріне арналған әдістемелік құрал. – Астана: МДХО, 2014. – 118 б.
 12. Әминов Т. Жастарды жаңа қазақстандық патриотизм рухында тәрбиелеу // <https://e-history.kz/kz/publications/view/3754>.
 13. Религия и современный мир: Сборник статей сотрудников Агентства Республики Казахстан по делам религий, подведомственных подразделений и областных управлений по делам религий. Выпуск №2. / Сост. Н.Х.Шубаев; под общей редакцией Г.Н. Шойкина, А.П. Абуова. – Астана: Международный центр культур и религий, 2013. – 134.
 14. Смағұлова А. Қазақтың әдет-ғұрып заңдары. Оқу құралы. Ақтөбе: Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университетінің редакциялық баспа бөлімі, 2004 жыл, – 88 б.
 15. Абуова А.С., Ерболатова А.М. Қазақ халқының салт дәстүрлерінің тәрбиелік мәні.
 16. Дін мен дәстүр. II кітап (Тал бесіктен жер бесікке дейін). – Астана, 2017. – 176 б.

Назарбек Ж.А.

*әлеуметтану магистрі, мұғалім
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚСТАНДА ДӘСТҮРЛІ ЕМЕС ДІНИ ҰЙЫМДАРДЫҢ ТАРАЛУЫНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ

Дін қазіргі таңда рухани жаңғырудың өзегі ретінде өте маңызды әлеуметтік институт. Ол қоғамдағы әртүрлі әлеуметтік топтардың мүдделерін білдіретін саяси күштермен ықпалдаса отырып, бүгінгі қоғамдық дамудың барысына барынша әсер етіп келеді.

Егемен алған бірінші күнінен бастап, демократиялық қоғамның басты құндылығы адам құқықтары мен бостандықтары қамтамасыз ету іске асырыла бастады, соның ішінде әрбір адамның дін таңдауда еркіндігі жарияланды, әртүрлі діндерге қатысты мемлекет бейтарап саясат жүргізіп отырды. Мемлекет пен діни қауымдастықтар арасындағы жаңа қарым-қатынастар діни саладағы елеулі өзгерістерге алып келді. Нәтижесінде халықтың дінге деген жалпы қызығушылығы арта бастады, елдегі діни ұйымдар белсенді іс-әрекетке көшті, көптеген жаңа қозғалыстар, соның ішінде Қазақстан үшін дәстүрлі емес діни бірлестіктер пайда болды.

Еліміздегі дәстүрлі діндер – ислам және православие өз қызметін белсенді жүргізіп келеді. Сонымен бірге басым көпшілігі батыстан келген дәстүрлі емес діни ұйымдар да Қазақстан аумағында өздерінің діни ілімдерін кеңінен тарату және бекіту жолында белсенді қызмет жүргізе бастады. Дәстүрлі емес діни ұйымдардың қызметіне баға беру өте күрделі. Дегенмен, әлемдік тәжірибе бойынша көптеген елдерде дәстүрлі емес діни ұйымдардың тіркелуіне уақытша шектеулер енгізіліп отырғанын атап өтуге болады. Сонымен қатар дәстүрлі емес діни ұйымдардың бірқатары өздері орналасқан елдің Конституциясы мен заңдарына қайшы келетін қызметі үшін мемлекеттік органдардың да, қауымдастықтың да тарапынан қатты сынға алынып отырғандығы, тіпті тыйым салынатыны белгілі.

Дәстүрлі емес діни ұйымдардың идеологиялық және басқа да жұмыстарының нысанына жастар алынатындығы жиі кездесетін жағдай. Жастар әлеуметтік-демографиялық топ ретінде өзіндік, соның ішінде рухани сипаттағы ерекшеліктерге ие. Көпшілік өмірдің рухани негіздерін іздеу, өмір сүрудің мән-мағынасы туралы сұрақтарға жауап іздеу жолында дінге келеді. Соңғы кездері біз қандай да бір діннің тереңіне бойламай, діндердің ізгілігіне, шынайылығы мен жалпыға ортақ басқа да қырларына дендеп енбей жатып діндарлықтың сәнге айналғанын көріп отырмыз.

Жекелеген дәстүрлі емес діни бірлестіктер мен олардың тарапынан жүргізілетін құқыққа қайшы іс-әрекеттердің ерекшеліктері туралы сөз қозғаудан бұрын «діни бірлестік» деген ұғымға және олардың түрлеріне қатысты сипаттамасын берген дұрыс.

Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңына сәйкес, діни бірлестік – Қазақстан Республикасы азаматтарының өз мүдделерінің ортақтығы негізінде рухани қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін Қазақстан Республикасының заңнамалық актілерінде белгіленген тәртіпте біріккен ерікті бірлестік [1]. Демек, әлемдік діндер бейбітшілікке және зорлықтан бас тартуға шақырады деген тұжырымды ұстанғанымызбен барлық конфессияларда секталық және қауіпті экстремистік топтар пайда болатынын ескергеніміз жөн.

Ұйымдардың ішкі өмір принципін ескере отырып, оларды ресми және бейресми деп санауға болады. Ресми ұйым жарғыда, ережелерде, жоспарларда, мінез-құлық нормаларында бекітілген белгілі бір тәртіппен сипатталады. Олар белгілі бір ортақ мақсатқа жету үшін әлеуметтік өзара әрекеттесуді жүзеге асырады. Бейресми ұйымдар серіктестікке, байланыстарды жеке таңдауға негізделген. Бейресми ұйымдағы әлеуметтік өзара әрекеттестіктің ортақ немесе саналы түрде үйлестірілген мақсаты болмайды.

Дәстүрлі емес діндерге салыстырмалы түрде жаңадан пайда болған ешқандай этносқа қатысы жоқ ағымдар жатқызылады. Олардың діни ілімі нақты мемлекет немесе халық тарихымен терең байланыспайды. Кейбір діни ағымдар өздерін саналы түрде мемлекет пен қоғамда басым діндерге қарсы қояды. Көп тараған пікірлер бойынша, дәстүрлі емес діндердің уағыздары канондық догматтарға қайшы болып келеді. Сондықтан еліміздегі дәстүрлі емес діни ағымдардың пайда болуын шартты түрде екі кезеңге бөліп қарастырсақ болады. Бірінші кезең, Қазақстан аумағына діни сенімі бар азаматтар қоныстандырылды, олардың ішінде протестанттық жаңа діни ағымдардың түрлі бағыттары және өзге де конфессия өкілдері болды. Олар атеисттік идеология жетекшілерінің түрлі қуғындарына қарамастан өздерінің діни сенімдерін жоғалтпады. Екінші кезеңге еліміз егемендік алған жылдардан қазіргі кезге дейін жалғасуда. Олардың арасында ең алдымен харизматтық, пресвитериандық, методисттік, евангельдік, оккульттік-мистикалық, жаңа шығыстық діни ағымдар өздері туралы белсенді түрде жариялай бастады. Интернет ресурстарын белсенді пайдаланған неодиңи ағымдар әсіресе жастардың арасында кеңінен танымал бола бастады.

Сонымен қатар елімізге соңғы отыз жылдың ішінде исламдық көріністегі шектен шыққан фундаменталдық идеологияны ұстанушы діни ағымдармен қатар әртүрлі бағыттағы жаңа дәстүрлі емес діни қозғалыстар (деструктивті, тоталитарлы культтер) көптеп еніп кетті. Ақиқат жолын көрсетеміз деген радикалданған діни ағымдар шарифатты уағыздап, жастардың санасын халифатпен улау үдерісі орын алды.

Діндердің сан алуандығы, сондай-ақ тек соларға ғана тән, бірақ республикада қызмет етуші дәстүрлі конфессиялар үшін үйлеспейтін идеологиялық нұсқаулар мен қызмет әдістері олардың нақтылы анықтамасын жасау жұмысын қиындатады. Бұл жағдай сондай-ақ осы ұғымның заңмен ретке келтірілмегендігіне сәйкес күрделене түсіп отыр. Барлық конфессияларда секталық және қауіпті шектен шыққан топтар пайда болатынын ескерген жөн, сонымен бірге әлемдік діндер және басқалары бейбітшілікке және зорлық-зомбылықтан бас тартуға шақырады.

Дәстүрлі емес діндерге келетін болсақ, олар да экстремизмнен сақтандырылмаған. Оларды өзгеше айтқанда деструктивті деп атауы бекер емес, өйткені оларда конструктивті, позитивті, гуманистік бастама жоқ. Бұл культтық құрылымдар діни мақсаттарды жариялай отырып өздерін дәстүрлі конфессиялардан ажыратады. Олар Шығыс пен Батыстың діни дәстүрлерінен синтез жасайды.

Міне барлық дәстүрлі емес діни ағымдар жастардың осындай қажеттіліктерін пайдаланып, иландыру үдерісін бастайды. Культтерде екі стандартты ақиқат болады, бірі жаңа мүшелерді тарту үшін, екіншісі толық иландыру үдерісінен өткен соң ашылатын ақиқат. Біріншісінде секта жұмақ отаны боп көрініп, оның мүшелері, тек жаңа келген тұлғаны күткендей және олардың бәрі мейірбан, достық ниеттегі адамдар болып көрінеді, екіншісінде толық иландырудан өтіп, өз пікірінен айырылған адамды қара күш ретінде қолдану, яғни бастапқы «достық» ниеттегі адамдардың өзін керек кезде жазалап отыруына дейін баруы. Алайда мұның бәрін (айырмашылықтарды) жастар қауымы байқамайды. Оған бәрі бұрынғыдай баз қалпында болып көрінеді.

Отандық ғалым Г.Ж. Жұманованың пікірінше «бір идеологияның күйреуінен кейін, жаңа діни немесе жалған діни қозға-

лыстардың пайда болатынын естен шығармауымыз қажет. Себебі, осы дәстүрлі емес діни қозғалыстардың негізінде жалған пайғамбарлар және жаңа шыққан мессиялардың діни білім беруді және оқуды, жаңа ақиқат пен шындықты насихаттайтын, өзгертетін, сақтап қалуға тырысатын т.б. жалған ілім жатыр. Жаңа діни қозғалыстар, әдетте, әртүрлі қоғамдық бірлестіктердің, қауымдастықтардың, қайырымдылық қорларының, университеттердің, ағылшын тілі курстарының, психологиялық тренингілер мен сауықтыру орталықтарының атын жамылып әрекет жасайды. Олар өздерінің іс-әрекетін бүркемелеп, алдына қойған шынайы мақсаттарын жасырады» [2, 32-34], деп пайымдайды. Ғалымның ойымен келісе отырып, адасқан адамдар сектадан кәдуілгі өмірде өздері жоғалтып алған, айырылған нәрселерін тапқысы келеді: жақындары тарапынан түсіністік және қолдау, сенімділікке ие болып, перспективасының анықтығын білу, сонымен қатар бойындағы тәуелділік пен қорқыныш, сондай-ақ жауапкершілік және кінәлілік сезімінен арылуды жаңа діни қозғалыс мүшелері көп жағдайда ақиқатты тану ретінде, діни үйлесімділік ретінде қабылдайтынын ескеру керек. Дегенмен қазіргі кездегі дәстүрлі емес ұйымдар – адамзат жанын құтқаруға мүдделі емес авторитарлық қауымдастықтар, біздің еліміздегі шектен шыққан діни мәселелерге тікелей байланысты деуге толық негіз бар.

Себебі, шектен шыққан идеялардың пайда болуына алып келетін бірнеше факторларды атап өткен жөн. Атап айтқанда, еліміздегі әлеуметтік-экономикалық жағдайдың тұрақсыздығы, жастардың арасындағы жұмыссыздық, интернет және әлеуметтік желілер, және т.б. Сондай-ақ жастардың жеңіл жолмен табыс көзін іздеу жолында назарға ілігуі, белгілі мамандық иесі және білімі болмай, тұрмыстық жағынан теңсіздікке ұшырап, нәтижесінде шектен шыққан діни идеологияны насихаттаушылардың нысанына айналады. Құрастырылған идеологиялық жұмыс эсер етудің мақсаттық топтарын жіктеу бойынша жүргізіледі, болып жатқан оқиғаларға дұрыс әрекет етуге және сәйкесінше әлеуметтік жүріс-тұрыс түрін қолдануға жол бермейтін әлеуметтік әдепсіздік пайдаланылады.

Сонымен қатар, әлеуметтік әдепсіздік жекелеген жағдайларда зұлматқа, алдамшылыққа алып келетін жақсы реттелген ме-

ханизм көмегімен қасақана қолданылады (біздің қоғамда ата-анасы радикалданған діни ұстанымда болып табылатын, «отанды сүю – иманнан» деген нақыл сөзге иланбайтын, дәстүр мен салтқа жиіркенішпен қарайтын діни тұлғалар көбейіп келеді).

М.Я. Яхьяев шектен шыққан экстремизмді әлеуметтік-экономикалық тамырының негізгі дереккөздері ретінде келесілерді атап көрсетеді: қоғамды дамыту негізінің құндылықтарын ауыстыру; идеологияны бірлестірудің болмауы; дағдарыспен күшейтілген қиын шешілетін әлеуметтік мәселелер; жемқорлық – өкіметке қарсы бағытталған кез келген әрекеттерді туындататын және растайтын негізгі факторы ретінде; халықтың жалпы мәдени деңгейінің төмендеуі, сансыз «фобиялар»: исламдық фобия және басқа болып табылады; қоғамның байлар және кедейлер болып әлеуметтік бөлінуінің артуы, халықты рухани бағыттан адастыру, діндер мен конфессиялар арасындағы бітпес қарама-қайшылықтар [3].

Бүгінгі күні Қазақстанда дәстүрлі емес исламдық көріністегі әртүрлі ағымдар, салынып отырған тыйымдарға қарамастан өз жұмысын жалғастырып келеді. Дәстүрлі ислам концепциясын қалыптастыру барысында бұл ағымдардың кері және деструктивті әсері тиетіні анық. Солардың ішінде елімізде таралып, өз жақтастарын тауып, кейін әрекеттеріне шектеу қойылған «Хизб-ут тахрир», «Таблиғи жамағат», «Ат-такфир уәл-хиджра», «Йақын іңкәр» ұйымдары. Белгілі уақытқа дейін бұл ұйымдар мұсылман қауымының сыртында көпшілікке беймәлім болды.

Әлемде болып жатқан оқиғаларды талдау исламдық ұйымдардың көптеген интернет-ресурстары соңғы кезде олардың қолжетімділігіне байланысты жастарды радикалдандыру мен қатарға тартудың ең тиімді құралдарының бірі ретінде қызмет ете бастағанын көрсетеді. Мысалы, бұрын діни миссионерлердің іс-әрекеті тікелей, бетпе-бет түрінде жүзеге асырылса, соңғы уақытта дәстүрлі дінді қуаттаушылар айтарлықтай қашықтықтан жеке тұлғасыз онлайн байланыстар арқылы насихаттарын жүргізетінін және әлеуметтік желілер арқылы түрлі амалдар жасайтынын көзіміз көруде.

Діни қозғалыстардың адам денсаулығына келтіретін қауіпі оның адам психикасына жасайтын ықпалынан көрінеді. Адам

психикалық дабылдардың әсерінен өз көзқарастарын, пікірлерін, сезімдері мен мақсаттарын басқаша түрде қайтадан құрады. Психологтардың пайымдауынша, жалған діни қауымның шырмауына түсіп, ықпалына ерген адам өзін кінәлі сезініп, әлденеге мазасызданған, топқа тәуелді, жапанда жалғыз қалғандай кейіпте болады. Сондай-ақ, қоғамда өзін-өзі орнықтырудан, өзін-өзі тұрақтандырудан, қажеттілік алдындағы қорқыныштар, қандай-да бір өзгерістерден, өзіне сенбеуден туындайды.

Дәстүрлі емес діни ағымды жақтаушылар өзбетінше шешім қабылдау және сыни пікірлер айтып, өз көзқарасын білдіру қабілетін мүлдем жоғалтады. Оның соңы өзіне-өзі қол жұмсап, зорлық жасауға бейімділік сияқты қасиеттерге әкеліп соғуы мүмкін. Мұндай психикалық әсер ету немесе адамды мәңгіртке айналдыру, бағдарлау, адамдардың «миын айналдыру», қоғамдық сананы басқарып, жетекшілік ету жаңа діни ұйымды басқарудың әдісі және ұйымға билікті жүзеге асырудың тәсілі болып саналады. Түңілгендік, шарасыздық, мазасыздықты басынан кешірген кез келген адам дәстүрлі емес діни ағымдардың потенциалды құрбаны болуы мүмкін.

Діни қозғалыстар іс-әрекетінің адамның өміріне, денсаулығына келтіретін қауіпті жалған сауықтыру, жалған медициналық ілімдер арқылы, оккультті, эзотерикалық жолдар арқылы жүзеге асырылады. Атап айтсақ, күн сәулесімен емдеуді насихаттайтын «Аллы-аят», сонымен қатар рұқсат қағазы немесе тиісті медициналық білімі жоқ болса да емшілікпен айналысатын «Ата жолы», «Ақ жол» және т.б. сенушілері қан құйғызудан, отанды қорғаудан бас тартса, кейбіреулері әртүрлі ритуалдық тәжірибесін қолданады.

Осы орайда елімізде дәстүрлі емес діни ұйымдардың таралуының келесі себептерін көрсетуге болады. Сенім мен сенімсіздік аралығында күмәнданушы «дін төңірегіндегі» тұрғындар санының едәуір көп болуы. Ондай адамдар дәстүрлі емес діндердің миссионерлері үшін қолайлы жағдай тудырады. Сонымен қатар, бұқаралық діни сауатсыздық, дәстүрлі діни сенімінің немесе білімнің жоқтығы. Бұл қазіргі діни жағдайда адамдардың бағыт-бағдарын бұрмалауға және оларды діни насихат жүргізуде ыңғайлы нысанаға алуға мүмкіндіктер тудырып береді. Күй-

зеліске түскен адамдардың, мәселесін шеше алмай жүрген жандардың жанынан жылдам табылатын дәстүрлі емес жаңа діни ағымдар жеңіл жол көрсетіп, жауабын өзі көрсеткен діннен іздеуді ұсынумен ерекшеленеді.

Дәстүрлі емес діндерді ұстанушылар өз миссионерлік қызметін белсенді атқарады. Олар түрлі жағдайларға икемделіп, елдегі әртүрлі топтардың психологиялық ерекшеліктерін ескере әрекет ете алады. Олар жастарға, олардың ауыспалы талаптары мен талғамдарына баса назар аударады. Осы мәселе төңірегінде отандық ғалымдардың ғылыми-зерттеулеріне көз жүгіртсек «дәстүрлі емес діндер тарапынан жастарды өздеріне тарту үшін қазіргі психологиялық технологиялар қолданылатынын, діни ағымдардың уағыздаушыларының психологиялық дайындығы жоғары екендігін атап көрсетеді» [4, 30].

Қазақстан Республикасында конфессияаралық байланыстар бір мағыналы сипатта әсер етуде. Бір мезгілде дифференциацияның кері үдерісі байқалады: әрбір дін өзінің ерекшелігін, қайталанбауын сақтап қалуға тырысып, өз ізбасарларының санын көбейту үшін жұмысын белсенді жүргізе бастады, кейбір жағдайда бұл үдерістер діндер арасындағы өз табынушылары үшін бәсекелестікке, тіптен қарама-қайшылыққа да алып келу қауіптері аңғарыла бастады. Осы орайда мемлекеттің дін саласындағы байыпты саясаты, мәселенің өршіп кетуіне тосқауыл болып отырды. Дегенмен діни саладағы орын алған үрдістерінің кейбір жақтары, жеке тұлғаның, қоғамның және мемлекеттің тұрақты дамуына кері әсер ету көріністері айқындала бастады.

Қазіргі таңда, дәстүрлі емес діни ұйымдардың қайырымдылық қызметтері келесі формаларда жүзеге асырылуда: жағдайлары нашар жанұяларға киім және азық-түлік беру, әлеуметтік қамтамасыз етілмеген қоғам мүшелеріне әсіресе қараусыз қалған балалар мен қарттарға әртүрлі көмек көрсету, емдеу орталықтарының медициналық құрал-жабдықтармен және дәрі-дәрмектермен қамтамасыз ету, сонымен қатар мүгедек жандарға арналған арнайы интернат үйлерін жабдықтау, әртүрлі жағдайларда зардап шеккен жергілікті тұрғындарға көмек жасауы. Осы жерде ескере кететін мәселе, еліміздегі діни ұйымдар мен діни ағымдардың белгісіз қаржыландырылуы.

Дәстүрлі емес діни ұйымдардың бүкіл іс-әрекеті адамның өздігінше ойлауын тоқтатуға, тәлімгеріне сөзсіз және мүлтіксіз бағынуына бағытталады. Осылайша, кез келген адамға оның еркінен тыс әрекет жасатып, қолшоқпарға айналдыруға болады. Діни жаңа ұйымдар тоталитарлық, деструктивті культ немесе секта бола отырып, жеке тұлғаға және қоғамға, ұлттық қауіпсіздікке, оның әртүрлі салаларына қауіп-қатер төндіреді.

Дегенмен, бүгінгі күні Қазақстан халқының мәдени және рухани құндылығын жоюға, ұлттық санамызды улауды көздеген шетелдік дәстүрлі емес діни бірлестіктердің жергілікті жақтастарының құқыққа қайшы іс-әрекеттерін анықтап, жолын кесу қажет. Бүгінгі таңда исламдық және христиандық сипаттағы деструктивті дәстүрлі емес діни бірлестіктердің жұмыс-істеу тәсілдеріндегі, насихат жүргізу әрекетеріндегі жастардың санасын улайтын әдістерін сараптап, құқыққа қайшы белгілерін анықтау құқық қорғау органдарының іс-әрекеті. Сондықтан, дәстүрлі емес діни бірлестіктердің сананы улаған миссионерлік қызметтеріне елімізде Заңдық жолмен шектеу қойылмайынша, қоғамға, жастарға зиян келтіретін, бүлікші, арандатушы діни ұйымдар азаймаймыны анық.

Жоғарыда айтылғандарды ескере отырып, келесідей қорытынды шығаруға болады. Әртүрлі дәстүрлі емес діни ұйымдарға күштеп тартудың психологиялық әдістерін қолданатын қауіпті тренингтер, семинарлар, біліктілікті арттыру курстары және т.б. көптеген әлеуметтік-психологиялық қатерлер бүгінгі қоғамның жаппай көрінісіне айналып отыр. Қоғам деңгейіндегі психологиялық қауіпсіздік ұлттық қауіпсіздіктің басты сипаты. Сондықтан, жас ұрпақтың өнегелілік тәрбиесіне басты назар аудару; интернет ресурстары мен әлеуметтік желілер арқылы дәстүрлі емес діни ағымдардың насихатына қарсы тұратын, олардың беделін түсіретін жағымсыз айғақтарды кеңінен тарату; дәстүрлі емес діни ағымдардың жетегінде кетпеуді жете түсіндіре алатын мемлекеттік тілді жетік білетін білікті әлеуметтанушылар мен діни психолог мамандарды көптеп дайындау қажеттігі бүгінгі күннің өзекті мәселесі болып қала бермек.

Әдебиеттер тізімі

1. «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазанындағы №483-IV Заңы // Егемен Қазақстан, – №497-500 (26892). – 15.10.2011
2. Жұманова Г.Ж. Жана діни ұйымдардың деструктивті мәні // Ақиқат. – 2010. – №6. – 32-34 б.
3. Яхьяев М.Я. Социально-экономические корни экстремизма // <http://www.ekstremizm.ru/biblioteka/>
4. Курганская В.Д., Дунаев В.Ю., Косиченко А.Г., Подопригора Р.А., Садовская Е.Ю., Чупрынина И.Ю. Влияние религиозных организаций на молодёжь в Казахстане (Научно-исследовательский отчет). – Алматы: Центр гуманитарных исследований. – 2003. – 30 с.

*Савиновских В.В., старший преподаватель
Уральский государственный педагогический университет,
г. Екатеринбург, Россия*

ОТРАЖЕНИЕ НАРОДНОЙ ФИЛОСОФИИ, ИСТОРИИ И ТРАДИЦИЙ КУЛЬТУРЫ В ЗАГАДКЕ КАК МАЛОМ ФОЛЬКЛОРНОМ ЖАНРЕ

Народная загадка как произведение малого фольклорного жанра является предметом активного изучения лингвистов, литературоведов, культурологов. Описывая жанр загадки, исследователи отмечают ее повсеместную распространенность «на всех материках и едва ли не во всех типах культуры, как бы далеко они ни расходились в пространстве и времени», что само по себе свидетельствует о архаичности загадки и близости ее к «корням культуры» [Сендерович 2008: 3]. С XIX века известны собрания загадок с параллелями из разных языков, что является свидетельством интереса собирателей фольклора к этому жанру устного народного творчества, отражающему не только особенности национальных культур, но и обнаруживающему общие для всех культур черты. Современные сопоставительные исследования все больше убеждают в том, что «народная загадка в самых далеких друг от друга культурах как будто обнаруживает по крайней мере некоторые черты фамильного сходства» [Сендерович 2008: 3] по тематике и метафорическим образам. Сравним, к при-

меру, русскую и китайскую загадку о пальцах: *У двух матерей / По пяти сыновей, / Одно имя всем; 五个兄弟, 生在一起, 有骨有肉, 长短不齐* Пять братьев, вместе родились, из плоти и костей, но у всех разный размер.

Рассматривая происхождение загадок в культуре разных народов, ученые приходят к выводу: загадки являются хранилищем народной мудрости, традиций и культуры. Доказательства этому находим в истории происхождения, в частности, китайских и русских загадок.

Происхождение китайских загадок, как у всех народов, связывается с глубокой древностью. Возникновение китайских загадок, так называемых «сложных визуальных каламбуров над китайскими иероглифами», исследователи относят ко II веку до нашей эры.

Во времена династии Вэй (220-65), согласно свидетельству исследователя литературной эстетики китайского языка Лю Се (V веке н.э.), автора «Вэнь синь дяо лун» (文心雕龍 Wén Xīn Diāo Lóng), было положено начало написанию литературных загадок на китайском языке. Именно Лю Се приписывают высказывание: «Загадки, путём смешивания слов, создают ребусы» [Тань 2004].

С китайской историей и китайской культурой связано уникальное явление, получившее название 燈謎 dēngmí «загадки на фонарях». По древней китайской традиции пятнадцатого числа первого месяца по китайскому лунному календарю отмечается Праздник Фонарей 元宵节, которым завершается празднование Нового года в Китае. Существует обычай в этот день «观灯猜谜» guān dēng cāi mí «любоваться фонарями и отгадывать загадки» [Мышинский 2020: 102].

Традиция уходит корнями в древность: во время правления династии Южная Сун (1127–1279) загадки, написанные на листочках бумаги, стали прикреплять к вывешенным на улице фонарям, чтобы их отгадывали все желающие: «Берут фонарики, обтянутые цветным шелком, прикрепляют к ним стихи, написанные на листах бумаги. Стихи содержат насмешки и шутки. Изображают разных людей. Скрытые смыслы – непостижимые слова. Шутливые речи древней столицы. Смеются и потешаются над проходящими людьми» [цит. по Мышинский 2020: 102]. Данная

цитата из книги южносунского поэта 周密 Чжоу Ми (1232–1298) 《武林旧事·灯品》 «Дела минувших дней столицы Улинь», раздел «Виды фонарей», приведенная профессором Сунь Юнчан в работе «Загадки на фонарях» и «обычные загадки», в самом общем виде раскрывает содержание и направленность древних китайских загадок и повествует о древних традициях и китайском национальном характере [Жуйшуан 2015].

В китайской культуре и языке существует еще одно уникальное явление, обусловленное особенностями письменности, – иероглифические загадки 字谜. Ведущий китайский специалист по иероглифическим загадкам, профессор китайского языка Сунь Юнчан так характеризует данное явление китайского языка: «Феномен иероглифических загадок – дивный цветок в Саду Роскошных Зрелищ нашей культуры иероглифического письма, уникальная форма устного народного творчества и письменной народной культуры. Этот феномен и познавателен, и увлекателен, и служит развлечением. Он одновременно является и очень доходчивым, и имеет большую художественную ценность. Вот почему иероглифические загадки испокон веков пользуются всеобщей любовью и популярностью» [Мышинский 2020: 101].

С необходимостью знания китайской культуры и системы национальных ценностей связана разгадка достаточно известной иероглифической загадки 里会千金; где символы соответственно означают «тысяча километров встречает тысячу золота». Нужно знать то, что придет на ум каждому китайцу, когда он увидит сочетание данных символов: «хорошая лошадь может пробежать тысячи километров в день», поэтому 千里 (тысяча километров) разрешается как 马 (лошадь). С этого начинается рассуждение, которое продолжается мыслью, что «дочь очень важна в семье», поэтому 千金 (тысяча золотых) понимается как 女 (дочь). Таким образом, соединив звуковое и символичное, получаем разгадку на «тысячу километров и тысячу золота» – 母亲 (мать).

Справедливости ради отметим, что подобная специфически национально-культурная «непереводимость» свойственна не только китайской загадке. Например, в русской загадке «Через быка и барина / свинья лён тащит» описывается процесс подшивания подметкой валенка льняной ниткой со свиной щетиной.

Именно так и формулируется отгадка: «Подметку подшивает в валенке льняной ниткой со свиной щетиной» [Рыбникова 1932: 307]. С обычаем огораживать земляные наделы связана загадка об изгороди и озими: *Криво-лукаво мимо бежало, / зелено-кудряво спрашивало: / – Криво-лукаво, куда ты бежишь? / – Зелено-кудряво, тебя стерегу.*

В памятниках древнерусской письменности слово «загадка» в терминологическом значении встречается в середины XVII века. Произведения этого времени отражают широкое бытование загадки как самостоятельного жанра в качестве обряда [Говоркова 2004]. В это время загадка бытовала как самостоятельный жанр, наравне с играми, песнями и плясками была широко распространена в народном быту и имела, по всей видимости, определенное обрядовое значение.

Причины возникновения загадок на русской почве и время, в которое они формировались, подробным образом изложены в трудах В.П. Аникина, В.В. Митрофановой, М.А. Рыбниковой и др. Всеми исследователями при этом замечается, «что происхождение загадок не имеет и не может иметь однозначного и непротиворечивого объяснения» [Сибирцева 2003: 8].

Происхождение русских загадок связывается исследователями, прежде всего, с условным языком, с тайной речью «первобытного охотника, скотовода и пахаря в поле, в лесу, на водах и в жилище», направленной против враждебной живой сознательной силой, насылающей неудачу, эпидемии, несчастья, пожары и разорение» [Аникин 1957: 56]. Речь идет об иносказательности, которая пришла в загадку из насущной необходимости в «особых жизненных обстоятельствах» не называть прямо реалии окружающего мира «настоящими именами». В доказательство В.П. Аникин приводит свидетельства знаменитого путешественника XVIII века Ст. Крашенинникова о «подставных словах» сибирских охотников (*низкоглядая* вместо *свинья*, *рыкуша* вместо *курова* и пр.) [Крашенинников 1755: 246]; свидетельства А. Колчина об условных обозначениях архангельских рыболовов (*лесной барашек* вместо *заяц*) [Колчин 1869] и пр. В укреплении иносказательности и образности загадки значительную роль сыграла тайная женская речь, призванная хранить покой духов домаш-

него очага: взятым из «чужого» племени женам и снохам не позволялось общаться на языке новой семьи, поэтому они изъяснялись подставными словами, основанными «на изменении звуковой структуры слов, порой доведенной до зауми вследствие забвения их первоначального смысла» (*тон да тононок* вместо *пол* и *потолок*, *Катюха* да *Палаха* вместо *куть* и *полати*) [Аникин 1957: 60].

«Словесной партитурой особой магии и ритуала» называет загадки К.А. Жуков, который, опираясь на современные культурологические изыскания, утверждает, что «самые древние загадки не были отдыхом, игрой, забавой, развлечением, простым балагурством, шуткой или насмешкой» [Жуков 2009: 61]. Утверждение, что загадки представляли собой «необходимый комплекс жизненной мудрости», находим и у В.В. Митрофановой, которая предполагает, что загадки входили в зимний календарно-обрядовый цикл: «Отгадывая загадки о явлениях природы, животных и растениях, человек стремился воздействовать на силы природы, покорить их себе. Не случайно поэтому в песнях и преданиях русалки, лешие и другие враждебные человеку существа, олицетворяющие силы природы, отпускают плененных людей, покоряются им или даже погибают, если человек отгадает предложенные ему загадки» [Митрофанова 1978: 37].

Со временем загадки отрываются от древней иносказательной речи [Афанасьев 1936], однако вплоть до XIX века в некоторых обычаях, например, свадебных, загадывание загадок было обязательным, что толковалось «как условие приема чужого человека в новую семью» [Аникин 1957: 65], как воспроизведение родовых обрядов испытания мудрости в переломные для человека моменты жизни.

Связанная с народными мифами в древнейшие времена, загадка, по мнению Д.Н. Садовникова, «бывшая «прежде хранительницей верований, постепенно утрачивала свое важное значение, стала удовлетворять одной народной любознательности»» [Говоркова 2004: 15].

Широко распространены также мифологическая гипотеза о происхождении загадок [Афанасьев 1995]. Согласно взглядам А.Н. Афанасьева, «народные загадки сохранили для нас обломки

старинного метафорического языка» [Афанасьев 1995], по Ф.И. Буслаеву, который обращался к загадкам в связи с изучением мифологии, загадки – это «первые проблески человеческого ума» [Буслаев 1861]. Рассуждая далее, А.Н. Афанасьев приходит к выводу, близкому по сути выводу В.П. Аникина: со временем «богатый метафорический язык древнейшей эпохи, сроднивший между собой разнообразные предметы и явления, делается для большинства малодоступным, загадочным» [Афанасьев 1995]. Этот же факт подмечает В.Г. Сибирцева, говоря, что между ними существует определенная взаимосвязь: «тайные языки трансформируются в игру со словом, «загадки малых детей» помогают создавать загадки для детей, мифологические ассоциации усложняются до абсурдных и немотивированных» в современных взрослых загадках [Сибирцева 2003: 8].

Общепризнанным считается мнение, что «загадка является неотъемлемым элементом культуры многих народов и, наряду с пословицами, поговорками, притчами, входит в качестве одного из основных компонентов в паремиологический фонд языка» [Пермяков 1988], выражающий жизненный опыт народа в форме кратких клишированных изречений» [Ополовникова 2014].

Рассматривая загадку как текст, исследователи, в частности Н.Г. Титова, обращают внимание на то, что загадка представляет собой культурно-маркированный текст, так как «сквозь призму загадки можно проникнуть в образ мышления нации, а также взглянуть на мир глазами носителей этой культуры» [Титова 2011]. Следовательно, загадка отражает национально-культурную специфику этноса и может быть определена с лингвокультурологической точки зрения: «Загадка обладает спецификой, которая обусловлена, с одной стороны, ее важной функцией в сохранении и передаче культурных представлений, обычаев и знаний народа, а с другой стороны, особым лексико-синтаксическим и образно-стилистическим оформлением» [Ополовникова 2014]. Особенность языка текста загадки, согласно В. Н. Топорову, состоит в своеобразии распределения стандартных элементов языка, а также в наличии загадочного элемента. Для загадки характерна совокупность относительно часто повторяющихся элементов, при этом особое значение для загадок, обладающих сти-

хотворно-поэтической природой, имеют ритм и рифма [Топоров 2006: 472-483].

Как можно заметить, определения загадки, данные разными исследователями, всегда многоплановы, отражают разные ее характерные признаки. Так, В. П. Аникин, А. П. Квятковский, В. В. Митрофанова, Д. Н. Садовников обращают внимание на поэтическую природу народной загадки, раскрывающей поэтическую сторону простейших и привычных предметов хозяйственной утвари, домашних животных и природных явлений и дающих «полный простор для творческой фантазии народа» [Загадки русского народа 1996: 258]. В современном китайском языке слово, обозначающее загадку, – 謎 *mí* «сбивать с толку». Структура загадки включает *mian* (面) «поверхность» (вопросительный компонент загадки) и *di* (底) «основание» (компонент ответа). Древние китайские термины «загадка» включают *инь* (隱) и *соу* (叟), которые имеют значение «скрытый».

Итак, мы можем проследить, каким образом в загадке отражается история, традиции, культура, но не можем не отметить, что все это находит отражение в языковой картине мира (语言世界图景) и концептуальной картине мира (概念世界图景). Особость этого статуса заключается в том, что, во-первых, язык сам по себе, в своей семантике включает определенное знание о мире, во-вторых, он позволяет иным областям (областям научного и профессионального знания) формировать, закреплять и репрезентировать знания о мире. По сути, можно сказать, что именно об этом говорил великий философ Востока Аль-Фараби: «Относящиеся к культуре речи обычаи, нормы, которые унаследовали наши предки, сохранились на страницах произведений устного народного творчества, в языке древних письменных памятников, в народном устном языке – диалектах и говорах» [Бегмагов, Исламов 2012].

В процессе «оживания и «освоения» пространства у каждого народа формируется свое языковое сознание, следовательно, одно и то же представление действительности выражают разные языковые проявления в разных языковых культурах. «Результаты восприятия мира накапливались в человеческом мозгу в виде приведенных в определенную систему данных, которые адре-

суются человеческому сознанию, составляя основу когнитивных процессов» [Ларионова 2010: 265].

Китайские исследователи отмечают рациональность в национальном мышлении, «благодаря аморфности и дискретности знаковой системы в отношении как формы, так и звучания. Поэтому их семантическая система отличается высокой степенью прагматизма, выражающегося в избирательности маркировки» [Тань 2004: 48].

Рационализм мышления, о котором говорит Тань Аошуан, отражается в системе письма. Известно, что «разные системы письма формируют различные культуры» [Сосновская 2016: 87]. Иероглифическое письмо дает возможность проникать в концептосферу древних китайцев, так как оно «эксплицировало некоторые «скрытые» механизмы вербализации мыслительных структур в процессе познания мира, создав таким образом китайскую иероглифическую концептуальную картину мира, рассмотрение которой возможно через призму когнитивного подхода, основу которого составляет изучение природы и сущности человека, его языкового сознания и коммуникативного поведения» [Сосновская 2016: 87].

Китайская иероглифика представляет собой уникальную языковую систему, в которой знания закрепляются в сознании человека не только звуковым, визуальным и семантическим кодом, но также и символическим кодом [Сосновская 2016: 88]. Данный символический код используется в рассмотренном выше феномене китайской культуры – иероглифической загадке, которая «в принципе непереводаима с китайского языка на другие языки» [Мышинский 2020: 102].

При сопоставительных исследованиях загадки как малого фольклорного жанра можно получить представление о национально-культурных особенностях языковой картины мира. Язык является хранилищем коллективного опыта человечества, воплощенным в лексике, ритуалах, мифах, религии, определяющих принадлежность людей к той или иной культуре. Данный вывод созвучен высказыванию Аль-Фараби: «Издrevле народ считал язык, речевую деятельность фактором, демонстрирующим культуру, духовность и нравственные качества человека» [цит. по: Бегматов, Исламов 2012].

Литература

1. Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. – М.: Учпедгиз, 1957. – 239 с.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В 3х томах. Том1. / А. Н. Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995.
3. Бегматов Э. А., Исламов У.Х. Аль-Фараби о языке и культуре речи // Вестник ЧелГУ. 2012. №12 (266). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/al-farabi-o-yazyke-i-kulture-rechi> (дата обращения: 17.10.2023).
4. Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. 1, СПб., 1861, с. 129.
5. Говоркова О.Н. Русская народная загадка: История собирания и изучения: дис. ...канд. филол. наук: 10.01.09 – Фольклористика. Москва, 2004. 164 с.
6. Жуйшуан Чжу. Особенности китайской картины мира // Вопросы психолингвистики. 2015. №23. – С. 233-237.
7. Жуков К.А. Языковая картина мира современной русской загадки: брэнное и вечное // Вестник Новгородского государственного университета. 2009. № 51. – С. 60-63..
8. Загадки русского народа: сб. загадок, вопросов, притч и задач / сост. Д. Садовников; вступ. ст. и примеч. В. Аникина. – М.: ТЕРРА, 1996. – 335с.
9. Колчин А. Историко-статистическое и промышленное описание Пингишенского села, состоящего в Холмогорском уезде, «Архангельские губернские ведомости», 1869, №19.
10. Крашенинников Ст. Описание земли Камчатки. Т. I. СПб., 1755. С. 246.
11. Ларионова О.Н. Когнитивная составляющая русских загадок // Вестник Тюменского государственного университета. 2010. № 1. – С. 264-269.
12. Митрофанова В.В. Русские народные загадки. – Ленинград: «Наука», Ленинградское отделение, 1978. – 181 с.
13. Мышинский А.Л. Семантические и семиотические особенности иероглифических загадок // Уральское востоковедение. УрФУ, 2020. №10. – С.101-111.
14. Ополовникова М.В. Лингвокультурологическая характеристика метафоры в немецких и русских народных загадках // Вестник Ивановского государственного университета: Гуманитарные науки. №1(14). 2014. С. 62-71.
15. Рыбникова М.А. Загадки. – М.-Л.: АCADEMIA, 1932. – 486 с.
16. Савиновских, В.В. Когнитивные механизмы кодирования информации в русской и китайской загадке / В. В. Савиновских // Лингвокультурология. – 2021. – №15. – С. 128-138.

17. Сендерович С.Я. Морфология загадки / С. Я. Сендерович. – Москва: Языки славянской культуры, 2008. – 207 с.
18. Сибирцева В.Г. Языковая картина мира в русской загадке. – Нижний Новгород: Печатная мастерская Радонеж, 2019. – 148 с.
19. Сосновская Н.И. Иероглиф как объект и предмет познания в концептуальной картине мира // Перевод и сопоставительная лингвистика. 2016. № 12. – С. 87-91.
20. Тань Аошуан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 240 с.
21. Титова, Н. Г. История и изучение народных загадок в отечественном и зарубежном языкознании / Н. Г. Титова. – Текст : непосредственный // Современная филология : материалы I Междунар. науч. конф. (г. Уфа, апрель 2011 г.). – Уфа : Лето, 2011. – С. 197-203.
22. Топоров В. Н. К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки) // Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М., 2006. С. 471-483.

*Сарсембаев Р.М., PhD, Майбасар М.Б., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚ ТАРИХЫНДАҒЫ БАҚСЫЛЫҚТЫҢ РӨЛІ

Шаман бұндай күйге ауру адамның бойындағы жын-шайтан мен өзінің бойындағы тылсым күші байланысқанда түседі. Шаман осы күштің көмегімен тылсым күштерге ие болып, адамдардың болашағын айтып беру, жел, жаңбыр шақыру, емдеу тағы басқа қасиеттерге қол жеткізеді. Ол табиғат сырын ұғатын, басқалардан тоқығаны көп, сиқыр өнерін меңгерген, өзі ақын, музыкант, балгер және дәрігер, бойында көптеген қасиет, түрлі өнер астасып жатқан күрделі тұлға.

Қазақ даласында айдауда болған поляк елінің перзенті Адольф Янушкевич науқасты емдеу кезінде бақсының оңға-солға шыр көбелек айналып, ақ көбікке малына билегенін, оның кейбір дене қимылындағы ерекшеліктерін көрсетеді.

Бақсы-балгерлер халық арасында ырымдарды, әдет-ғұрыптарды уағыздаушы және орнықтырушы болған. Жақсылыққа бағыштайтын, жамандыққа ұрындыратын ырымдарды жұрттың санасына сіңіріп, халықты оның жақсысын мұқият сақтап, жама-

нынан жиреніп қашып жүруге шақырған. Қазақ халқының арасында шамандықтың жалғасы ретінде бақсылар XX ғасырда да болған. Олар қобыз (ыспалы), асатаяқ, дабыл, даңғыра (ұрмалы) аспаптарын қолданған.

Ал қазақ биі өнеріне арқау болған «бақсы ойыны» әрбір тарихи кезеңде әр түрлі сипатқа ие болып отырғаны белгілі. Олар қобыз аспабы мен бірге ұрмалы музыкалық аспаптардың көмегімен де өздерінің бақсылық, балгерлік үрдістерін күшейтіп отырған. Оған фольклорист Ә.Диваевтың: «Қатты ащы дыбыс шықты. Бақсы атып тұрып шыр көбелек айнала бастады, тек үстіне киген бешпентінің етегі ғана көрінеді»,– дей келіп, өз ойын: «... қазақ бақсылары қобыздарының сүйемелдеуімен ән айтып, би билейді»– деп жазған деректері дәлел бола алады (5, 55-56 б.).

Бақсылардың қобыз аспабына үйірсектігі бекерден бекер емес, олар оның құпия сырын жақсы білген. Жылқының қылынан тартылған шегінің қобыз үніне беретін ащы дыбысы мистикалық құпия сыр шертсе, ал сәл-пәл бәсеңсіген үн тылсымынан ертегідегі қиял-ғажайып бейнелерді елестеткендей болады. Олар қобыздың ішіне айна орнатып, құлағына бір шоқ үкі тағып әсемдеген. Қараңғы киіз үй ішінде айна ошақтағы отпен шағылысып қызғылт алау шашыратады, қобыз сан -қилы дыбыс құдіретімен өзінің күйін төгеді, үкі қауырсындары үлпілдей дірілдеп, қобызға қосыла бебеулегендей әсер қалдырады. Міне, осының барлығы дімкәс адамға үлкен психологиялық ықпал еткен. А. Левшин еңбектерінде «...бақсы, қобыздың ең жоғарғы не ең төменгі дыбыстарын қолданады. Төмендегі сүйкімсіз тұрпайы не жоғарғы өткір ащы дыбыс емделушіге үлкен психологиялық әсер еткенін» – атап көрсетеді (6,126.).

Музыканың адамға әсерін Ж.Алтаев және М.Орынбаев өздерінің «Әл-Фараби философиясы» атты музыка саласындағы зерттеу еңбектерінде Фарабидің музыканың емдік қасиетін, жағымды әсерін жан-жақты дәлелдегенін, сондай-ақ оның тәрбиелік мәні зор екендігіне тоқталғандығын, сонымен қатар адамның музыка шығару қабілеті мен дарындылығы дәрежесінің әртүрлі сатысын көрсеткендігін, оның адамның жандүниесіне жағымды, жағымсыз әсер ететін музыкалық жанрларға талдау жасағандығын айтқан. Міне, осы ерекшеліктердің барлығын балетмейстер би қойғанда өз

шығармашылығына арқау етеді. Ол биді музыка сазына, ырғағына, оның дыбыс күшіне, не болмаса үніне тағы басқадай әртүрлі ерекшелігіне байланысты қояды. Олай болса, бақсылар да А. Левшин айтқандай қобыздың дыбыс шығару ерекшелігіне қарай дене пластикасын тапқан деп ой түюге болады.

1993 жылы «Ана тілі» баспасынан шыққан «Қазақ бақсы-балгерлері» атты кітапта К.Байбосыновтың «Балбике бақсы» деген мақаласы берілген. Мақалада аяғы ауыр Балбике босана алмай жатқанда бақсының зікір салғаны туралы айтылады. Бақсы төселген көрпешеге малдас құрып отырып, басын төмен салған қалпында қара қобызын ақырындап тарта бастаған. Біраздан кейін денесімен қозғалып, түсі құбылып, дауыс шығара бастағанда Балбикенің де денесі шымырлап, делебесі қозып селкілдей бастайды. Осы зікір салынғаннан кейін аман-есен босанып, денсаулығы дұрысталған.

Бұдан, бақсы өнері жырмен (сарынмен), музыкамен және қимыл-әрекетпен байланысты болғанын аңғаруға болады. Халық бақсының тәуіптігіне сену, оған емделуімен қатар, оның бақсылық қасиеттерін қызықтап та қараған. Ауру адам кеселіне ем іздесе, ал, сау адамдар бақсы ойнайтын үйге театрға барғандай жиналатын болған. Олай болса, бақсының қобызға қосылған сарынынан бастап, жынын шақыруы халық көзінде орындаушылық өнерге айналады. Бақсы өзін қызықтауға келген халықты күйшілік өнерінің қуатымен баурауға тырысады. Сондықтан ол барлық үнімен жыр ырғақтарын жігерлі пайдалана отырып, бұлшық еттерін ойнақылық қалыпқа келтірген.

Бақсы қимылдары ауру адамға тек психологиялық әсер етіп қана қойған жоқ. Бұл жөнінде А.Е.Алекторов Торғай уезінің бір аулында көргенін былай суреттейді: «Ауру адам орнынан тұрып бақсыға қарай батылсыздау бір-екі қадам жасады. Бақсы айқайлап аурудың алдында неше түрлі қимыл жасай, қылышын жаландатып бір отырғызып, бір тұрғызып, үйден сыртқа шығарып жіберіп, қайтадан оралдырды. Ақыр аяғында екеуі бірдей шыр-көбелек айналып барып құлады» (7,8б.). Бұл жазылған әңгімеден бақсының ырғақты қимылдарын қайталаудан ауру адамның денесі қызып, терлеп тәніне қан жүгіріп, жанының жәй табуына септігі тиген.

Зікірлік би үлгілері тек қазаққа ғана емес, басқа да көп халықтарға тән. Мысалы, Шешен-Ингушта зікір діндік мейрамдармен, өлілердің асында қолданыс тапса, Әзірбайжанның кейбір аудандарында зікір өмірден озған адамды жерлеу рәсімінде, өзбектің Хорезм жерінде үйлену тойында қолданыста болғанын О.В. Всеволодская-Голушкевич өзінің «Бақсы ойыны» атты кітабында баяндаған.

Х.Маданов өзінің «Қазақ мәдениетінің тарихы» кітабында түркі тілдес халықтар тас қашап, мүсін жасау кәсібін жетілдіріп, оның өнерлік сипатына айрықша мән бергендігін атап көрсетті. Орталық Қазақстандағы осындай тас мүсіндер белгісі көбінесе қыпшақ тарихын көзге елестетіп, қыпшақтардың рухани мәдениетін, тұрмысын, салт-санасын ашық көрсететін бір дерек болып табылады.

Атақты ғалым Ә.Марғұлан «Ұлытау өңіріндегі тас мүсіндер ішінде аса қызықтысының бірі бақсының тас мүсіні. Ол Жанғабыл өзенінің бойынан табылған (Бұл тас Республикалық Ықылас атындағы халық музыка аспаптары мұражайында сақтаулы І.Т.). Бұл мүсін төрт қырлы тас бағанадан шабылған. Мүсін үйілген тас обаның астына көмілген қарт жыршының суретін білдіргендей болады. Тас қатты болғандықтан мүсінші ойдағыдай жұмырлай алмаған, мүсіннің кеудесі, қолдары көмескі шыққан. Алайда, ертедегі түсі суық қарт абыздың бет әлпеті, өткір көздері, жалпақ мұрны, қалың еріндері, бөрте сақалы айқын көрсетілген. Дәстүр бойынша абыз оң қолына дөңгелек тостаған ұстап, сол қолын кеудесіне басып тұр» – дей келіп: «...тас мүсіннің бір жақ бүйірінде қобыздың суреті, арқасында бақсы қоңырауының суреті бар. Қоңырау дөңгелек ай таңба түрінде кескінделген, оның қолға ұстайтын тұтқасы төмен қаратылған. Бұл екі нәрсе, қобыз бен қоңырау ертедегі бақсы-жыраулардың, толғау айтатын абыздардың өзіне тән құралдары болған. Олар қоңырауды қағып би билесе, қобызбен неше түрлі сарын тартатын болған», – дейді (8,38б.). Бақсы қобызбен қосылып сарынды айтып отырады, бірте-бірте денесі де қозғала бастайды, қолына ұрмалы аспаптың бірін ұстап кеңістікте қозғалып билей жөнеледі. Би өнері тарихында музыкалық аспапты қолға ұстап билеу жөнінде деректер өте көп. Ол антикалық заманнан келе жатыр. Бұған Г.Вюилье ең-

бегінде көрсетілген Доминикиноның суретіндегі арфамен билеп жүрген Давид патшаның, Рафаэль Колэннің суретіндегі бубенмен билеп жүрген Идиллияның, не болмаса, белгілі ғалым В.Красовская көрсеткен орта ғасыр дәуіріне жататын бір топ бишілердің осы бубен аспабымен билеп жүрген суреттерін мысал ретінде келтіруге болады.

Міне, осындай ғылыми негіздерге сүйене отырып «бақсы ойынының» қазақ биі өнеріне арқау болғанына көзіміз жетеді. Қазақстанның би өнерін зерттеуші ғалым Л.Сарынова, белгілі этнографтар А.Алекторов (1890), А.Диваев (1899) еңбектерінде бақсының қимыл-әрекетін толық суреттеп жазғандарын зерделей отырып «бақсы ойынының» нағыз діндік би екенін айтқан. Л.Сарынова «...бақсының сарынына қосылған қимыл әрекеті нағыз діндік би үлгісі»,– деп көрсетті (9,146.) Олай болса, «бақсы ойыны» қазақ халық биінің әуел бастан дамып жетілуіне ықпалы зор болған. Діндік би тек қазақ халық биінде ғана емес, орта ғасырда еуропа елдерінің де би өнерінің негізін құрағаны белгілі.

Адамзат өмірінің барлық кезеңдерінде тарихи мұраға, өткенге көзқарас үнемі бірқалыпты, бір ұдай болған жоқ. Ол қоғам дамуымен бірге өзгеріп отырды. Қазақтың бақсыларын ырғақтық би өнеріне байланысты тек емші ретінде ғана қарап шықтық. Бірақ, тарихта бақсы сөзінің әр заманда әр түрлі қолданылғандығы, бақсының жалғыз емші болмағаны белгілі. Бұл жөнінде: «Алғашқы эзірде қобыз немесе басқа түрлі аспапқа қосылып өлең айтып, сол өлеңмен ауруды емдеп, сиқырлы істерімен міндетін атқарып жүрген шамандар бері келген соң қоғам ішіндегі алуан түрлі зиялылардың аты болып кетті»,– деген ойын ғалым Қ.Жұбанов өз еңбегінде білдірген (10,176.). Олай болса шамандық (бақсылық) қазақ халқының мәдениетіне үлкен әсерін тигізген діни мәдени жүйе болғандығын аңғарамыз.

Сондықтан қазіргі сахнада биленіп жүрген «бақсы ойыны» қобыз күйлеріне және бақсы сарындарына қойылып жүр. Халық тарихынан нәр алған балетмейстерлер өз билерінде бақсы қимылдарының алуан түрін қолданады. Әртүрлі секіру, айналу тәсілдерін қолдануда ішкі тылсым күштің психологиялық шарықтауын музыкалық ырғақпен әдемі үндестікте көрсетіп, осы тақырыпқа әр балетмейстер өз қиял көкжиегінен келді.

Қазақ жеріне ислам дінінің кіруіне байланысты көптеген өнер түрлеріне, сол сияқты оларды орындаушыларға шек қойылды. Дей тұрсақта, адамның шығармашылық көркем ойы толып жатқан басқа салалармен өзіне жол тауып, толығып отырды. Міне, осы тұста көптеген өнер түрлері халықтық ойын түрінде дамыды. Ал, ойын мен би өнерінде ортақ элементтер көптеп кездеседі. Дегенмен, би өнері – халықтың көркемдік шығармашылығының үздік белгілерінің бірі. Бұл жөнінде белгілі қоғам қайраткері, этнограф ғалым Ө.Жәнібеков: «Егер ауыз әдебиетіне заттық мәдениеттің қалдықтарына, ою-өрнекке, жазба деректерге, һәм қазақ тілінің өз лексиконына жүгінсек, би өнерінің, әсіресе оған арқау болған ежелгі «бақсы ойынының», көпшілік билері мен көкпардың қазақ қоғамымен бірге жасасып, оның рухани өміріне азық болғандығын аңғаруға болады», – деген (11,89б.).

«Бақсы ойыны» кәсіби сахнада алғаш рет Б.Майлиннің «Шұға» атты музыкалық пьесасында биленді (музыкасын жазған И.Коцых). Е.Брусилковский өз естеліктерінде: «...өзі де бақсыдан еш айнымайтын Бісміллә Балабеков өлім аузында арпалысқан Шұғаны зікір салып, сиқыр күшімен емдеу рәсімін келістіріп ойнады» – деп жазды (1,54б.).

Әуел баста жоғарыда көрсетілгендей бақсы қимылдары биологиялық қасиеттен туындағанына көз жеткіздік. Қимыл-қозғалыс арқылы адамдық сана-сезімді білдіре отырып, эмоциялық кері әсер ететін қасиеттерді азайтуда үлкен роль атқарған. Өртүрлі пластикалық ырғақ түрлері адамның эмоциясының сыртқы көрінісі іспеттес болды.

Тойған Ізім, Қазақстанның еңбек сіңірген артисі, өнертану кандидаты, «БІ. Алтынсарин» төсбелгісінің иегері, Қазақ Ұлттық өнер университетінің профессоры.

Біздің ойымызша, бақсылық адамды емдеу тәжірибесі ретінде өте ерте заманда пайда болды, тіпті адамзатпен бірге жасасып келе жатыр. Оның арғы түбінде халықтық медицина жатыр. Жалпы бақсылық бертін келе де халықтық медицинасымен астасып, сіңісіп өмір сүрді. Халықтық медицинадағы рационалдық ілім-білімдерді кейбір бақсылар кеңінен пайдаланды. Дегенмен, бақсылықты толығымен халықтық медицинамен байланыстыруға болмайды. Егер халықтық медицина халықтың ғасырлар бойғы

ауру түрлерін емдеу жолдары жөніндегі рационалды ілім-білімдеріне сүйенсе, бақсылықтың негізі зиянкес және қолдаушы рухтар, жан, ие туралы түсініктерге құрылған. Бақсылықтың екінші бір сыры оның психотерапиялық қасиетінде.

Жалпы бақсылық – халықтық этнографиялық мәдениеттің бір құрамдас бөлігі. Ол халықтық дәстүрлі дүниетанымның, идеологияның, мінажаттық ғұрыптардың, емдеу практикасының қалыптасуына әсер етті.

Түркі жұртының алғашқы бақсысы, дана абызы, ұлы сазгері Қорқыт саналады. Қорқыттың бақсылық қасиеті әсіресе қазақ арасында жақсы сақталған. Қазақтың ертедегі ірі бақсылары Қорқытты өздерінің ұстазы, пірі, өулиесі санаған. Қазақ арасында Қорқыт туралы аңыз-әңгімелер көп сақталған. Олар: «Қорқыттың өлімге қарсы тұруы», «Қорқыттың өлімнен қашуы», «Қорқыттың өлімі», «Қорқыттың Әзірейілмен алысуы», «Қорқыт күйі», «Қорқыт сарыны», «Тәңірі биі», «Қорқыт туралы аңыздың бір түрі».

Қорқыттың бақсылыққа жақындайтын ең бір жарқын қасиеттерінің бірі – оның қобызшылығы. Қорқыт қобызды алғаш рет өз қолымен жасап, оны түйенің терісімен қаптаған. Алғаш қобыз күйлерін шығарған да Қорқыт деп есептеледі. Қобызға дауыс қосып сарын айту дәстүрі Қорқыттан бастау алса керек. Қорқыттың бізге жеткен күйлері: «Қорқыт күйі», «Қорқыт сарыны», «Қорқыт толғауы», «Тәңірі биі», «Арыстан баб», «Ұстаз», «Аққу», «Ұшардың ұлуы», «Кілем жайған», «Қоштасу», «Желмая», т. б (Марғұлан). Қорқыттың өлімнен қашуы, қайтсе өлмеудің жолын іздеуі, одан дауа іздеуі әфсанасында бақсылықтың түпкі идеясы жатыр. Сондықтан да қазақтың кейінгі атакты бақсылары Қойлыбай, Балақай, Қара мырза, Жаман сарт, Шүмен, Досжан өлімге қарсы күрескенде Қорқыт күйлерінің сарындарын тартқан. Сарыбай Құлназар жырау Қорқыттың өлімнен қашқанын былай суреттеген:

Өлімнен қырық жыл бұрын Қорқыт қашқан,
Қазылған көрді көріп қатты сасқан.
Тағдырдың тақымына тәнті болмай,
Ажалмен арпаласып жан таласқан.
Өлімнен Қорқыт қашқан қырық жыл бұрын,
Арбасқан бір ажалдың болжап сырын.

Сонымен қазақтың этнографиялық мәдениетінің ең бір тылсымды, құпиясы көп саласының бірі осы бақсылық. Бұнда халықтың дүниетанымы, сенімдері, ырымдары, сөз, музыка өнерлері, халықтық медицинаның кейбір тұстары көрініс табады.

Әдебиеттер

1. Новерр Ж.Ж. Писма о танце. Москва, 1965, 375 с.
2. Мириманов В.Б. Өнердің ықшам тарихы. Алматы, 1989, 328 б.
3. Қазақ бақсы-балгерлері /құрастырғандар: Дәуренбеков Ж., Тұрсынов Е./ Алматы, 1993, 224 б.
4. Уәлиханов Ш. Мақалалар мен хаттар. Алматы, 1949, 167 б.
5. 5.Всеволодская-Голушкевич О.В. Бақсы ойыны. Алматы, 1996, 144 б.
6. 6.Қазақтың музыкалық фольклоры. Алматы, 1982, 264 б.
7. Алекторов Б. Из мира казахских суеверий. Бақсы. Казань, 1899, 328 с.
8. Сарынова Л. Диссертация канд.иск.наук. Алматы, 1963, 248 с.
9. Марғұлан Ә. Ежелгі мәдениет куәлары. Алматы, 1966, 212б.
10. Жұбанов Қ. Шығармалар мен естеліктер./Құрастырған А. Жұбанов/. Алматы, 1990, 206 б.
11. Жәнібеков Ө. Уақыт керуені. Алматы, 1992, 192б

*Томилова С.Д., к.ф.н., доцент, Батаева А.И., магистрант,
Уральский государственный педагогический университет,
г. Екатеринбург, Российская Федерация*

ФОРМИРОВАНИЕ НРАВСТВЕННЫХ ОРИЕНТИРОВ У МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ КАК УСЛОВИЕ СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ ОБЩЕСТВА

Развитие любого общества невозможно без преемственности поколений, которая проявляется в сохранении тех или иных традиций. Благодаря наличию традиций человек усваивает опыт предыдущих поколений, а система традиционных ценностей сохраняет целостность общества.

Научить ребенка ориентироваться в мире духовных ценностей, отражающих разные культуры и мировоззрения, – важнейшая цель образования. В условиях совершенствования образования проблема духовно-нравственного воспитания детей младшего школьного возраста остается одной из самых значимых, поскольку это наиболее важный аспект становления личности в социуме.

Формирование нравственных ориентиров – актуальная задача для родителей, школы, государства, так как развитие общества требует воспитания личности с высоким духовным потенциалом, моральными и гражданскими качествами [8]. Школе совместно с семьей необходимо передать детям человеческий общекультурный, духовный и нравственный опыт предыдущих поколений, организовать воспитательную работу, позволяющую раскрыть детям значимость «вечных ценностей» и идеалов в жизни человека.

Необходимость формирования нравственных ориентиров у младших школьников отражена в Федеральном государственном образовательном стандарте начального общего образования (далее – ФГОС НОО), направленном на личностное, духовно-нравственное и социокультурное развитие, воспитание обучающихся на ступени начального общего образования, принятие ими моральных норм, нравственных установок, национальных ценностей, включая становление их российской гражданской идентичности, представляющей собой осознание индивидом принадлежности к гражданам Российской Федерации, готовности и ответственности выполнения обучающимися своих гражданских обязанностей, пользования прав, активного участия в жизни государства, развития гражданского общества в соответствии с принятыми в обществе нормами и правилами поведения [18, с. 1, 2]. Особый акцент делается на развитие самостоятельности, личной ответственности за свои поступки посредством представлений о нравственных нормах, социальной справедливости; развитие этических чувств, доброжелательности и эмоционально-нравственной отзывчивости, понимания и сопереживания чувствам других людей [18, с. 8].

Согласно ФГОС НОО, нравственные ориентиры раскрываются посредством достижения обучающимися личностных результатов и отражают готовность обучающихся следовать ценностям и приобретать первоначальный опыт деятельности на их основе в части:

– гражданско-патриотического воспитания: становление ценностного отношения обучающихся к своей Родине, сопричастность к истории своей страны и родного края, представления о правах и ответственности человека, об уважении и достоинстве,

о нравственно-этических нормах поведения, правилах межличностных отношений;

– духовно-нравственного воспитания: признание индивидуальности человека; проявление сопереживания, уважения и доброжелательности; неприятие любых форм поведения, направленных на причинение физического, морального вреда другим людям;

– трудового воспитания: осознание ценности труда в жизни человека, общества, бережное отношение к результатам труда;

– экологического воспитания: бережное отношение к природе [18, с. 32-33].

В «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» акцентируется первостепенная задача современной образовательной системы – духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся – и в качестве результатов воспитания выделена готовность и способность обучающихся к нравственному самосовершенствованию, выражению своей нравственной позиции, принятию ответственности за результат своих поступков, сформированность нравственных ценностей: доброты, честности, милосердия, трудолюбия [6, с 15-16].

Анализ феномена духовности, определение механизмов духовно-нравственного формирования личности предприняты в работах С.С. Аверинцева, В.С. Барулина, И.А. Бочкарева, Л.П. Бувей, М.С. Каган и других. Проблема формирования нравственных ориентиров у младших школьников рассматривалась в работах И.С. Марьенко, Е.Ю. Анохиной, О.В. Крючковой, О.А. Хаткевич. Темы, связанные с особенностями нравственного образования, освещались в трудах И.Ф. Харламова, Л.И. Божович, В.И. Петровой, Н.М. Трофимовой, И.С. Хомяковой, Т.Д. Стульник. Особенности формирования нравственных ориентиров у младших школьников посредством средств и методов воспитания изучались в трудах В.С. Кукушина, Л.И. Маленковой, И.З. Гликман, М.И. Рожкова, Л.В. Байбородовой. Исследуемая нами проблема в сфере педагогики представлена в работах В.А. Слостенина, И.П. Подласого.

Анализ психолого-педагогической литературы по проблеме исследования выявил, что в процессе духовно-нравственного

воспитания обучающихся младшего школьного возраста реализуются следующие задачи:

– формирование представлений о сути нравственного качества, овладение обучающимися знаниями о нормах морали, действующих в обществе, о добре и зле, о должном и недопустимом [11];

– воспитание гуманных, нравственных чувств и отношений, норм и привычек, желания и умения трудиться [17];

– накопление, обогащение опыта нравственного поведения учеников посредством практической деятельности и взаимоотношений в коллективе, с учителями и родителями [13];

– формулирование своих нравственных обязательств, следование моральным нормам, осуществление нравственного самоконтроля и самооценки своих и чужих поступков [3];

– осознание ценности своей жизни и жизни других людей [7];

– превращение необходимых требований общества во внутренние высоконравственные стимулы ребенка, такие как совесть, долг и честь [1].

Духовно-нравственное воспитание реализуется в сфере общего образования через деятельность педагогических коллективов, опирающихся на традиции и собственный педагогический опыт [3].

В младшем школьном возрасте ребенок активно осваивает социальный и нравственный опыт, стремится поступать на основании принятых норм, о которых узнаёт от взрослых. В этот период у детей развиваются моральные качества: чуткость, сострадание, милосердие, происходит усвоение принципов нравственности, формируется характер, правильное поведение, дети познают себя, а через себя – окружающих и взаимоотношения между ними.

В духовно-нравственном воспитании обучающихся, в формировании их гуманистических чувств значительная роль принадлежит предмету «Литературное чтение». Труды русских писателей – безграничный источник нравственных переживаний, хранилище высоких нравственных смыслов, ценностей. Удачное соединение назидательности и художественности можно увидеть в детских рассказах Л.Н. Толстого. Анализируя поведение и переживания героев, учитель содействует развитию у обучающихся нравственной рефлексии, формированию нравственных представлений.

Основная задача предмета – воспитание эстетически развитого читателя, способного к пониманию авторской позиции и собственному суждению о произведении и жизненных явлений, отраженных в нём. Ученики под руководством учителя читают, анализируют тексты художественных произведений с нравственным содержанием, запоминают стихотворения, осмысляя каждое слово, использованное поэтом. Содержание сказок, рассказов, стихотворений, пословиц, басен даёт детям возможность задуматься над нравственными проблемами, научиться сопереживать героям, оценивать их поступки и их жизнь соотносить со своей. Учителю нужно дать обучающимся самим понять прочитанное, «перевести на свой язык», сформировать и развить у них способность осмысления авторских мыслей, осознания внутреннего мира писателя, сформулировать свою точку зрения по данной теме и разобраться в вопросах бытия: добра и зла, правды и лжи, любви и ненависти [3].

Уровень духовно-нравственного воспитания, которого ученик достигает к концу младшего школьного возраста, можно определить по сформированным у него представлениям о сущности и проявлении нравственного поведения людей, оценочным суждениям, эмоциональному отношению к нравственным ценностям, по ориентировке его поведения на определённые нравственные нормы.

Для построения образовательного процесса, направленного на формирование нравственных ориентиров у обучающихся, в начальных классах педагогам необходимо выявить методические подходы, ориентированные на определение и подбор эффективных методов и приемов воспитательной работы.

На наш взгляд, наиболее эффективным средством формирования нравственных ориентиров у детей младшего школьного возраста может стать педагогическое моделирование, где термином «модель» принято обозначать объект, подобный исследуемому явлению, отражающий в простом виде структуру и взаимосвязи внутри этого явления [5].

В ряде работ моделью называют и искусственно созданный образец, и аналог природного или социального объекта. В данной статье под моделью понимается искусственно созданный в

виде схемы, знаковых форм объект, который, будучи подобным исследуемой системе-оригиналу, отображает и воспроизводит в более простом и обобщенном виде ее структуру, свойства и взаимосвязи.

Моделирование зачастую используют в качестве исследовательского инструмента для изучения особенностей образовательного процесса. В этом случае алгоритм моделирования может быть сведен к нескольким этапам: выяснение педагогической задачи; создание вариантов модели в виде абстрагированных объектов, математических или графических моделей; выражение вариантов модели в виде абстрагированных схем; повторный анализ разработанной модели с целью выявления непредвиденных ранее свойств; внесение поправок в разработанную прежде модель [9].

Таким образом, анализ научно-педагогической литературы дает основание утверждать, что модель можно использовать в качестве некоторого плана реализации исследования, при котором на первом этапе проектируются цель и задачи обучения, определяются ведущие концептуальные подходы и организационно-педагогические условия. В данном случае ставится задача определить структуру модели формирования нравственных ориентиров у детей младшего школьного возраста.

Соглашаясь с выводами многих исследователей о том, что нравственное воспитание должно воздействовать на все основные стороны личности – познавательную, эмоциональную и волевую, ряд исследователей выделяет три компонента нравственной сферы личности: когнитивный (нравственное сознание, нравственные ценности, нравственные нормы), эмоциональный (нравственные чувства) и поведенческий [10].

Ряд современных исследований посвящен изучению моделей духовно-нравственного воспитания. Так, Н.Н. Чернякова основой для создания моделей духовно-нравственного и ценностного воспитания считает глубокую внутреннюю связь обучающихся с эмоциональными переживаниями происходящих событий [19]. Для обоснования механизмов, лежащих в основе развития ценностных ориентаций школьников, представляет интерес система качеств личности В.А. Ядова, где первый уровень – это

элементарные установки, формирующиеся в условиях переживания простых жизненных ситуаций. Второй уровень – социальные установки, имеющие сложную структуру, содержащую эмоциональный (оценочный), когнитивный (рассудочный) и поведенческий компоненты. Третий уровень – основные социальные установки, направленность интересов личности на сферу активности в зависимости от потребностей. Установки личности основываются на базе оценки социальных явлений. Высший уровень – ценностные ориентации как цели жизни, средства их достижения, опосредованные особенностями жизни человека и социальной действительностью, формируются на основе высоких социальных потребностей, дающие реализацию индивидуальных и социальных потребностей личности [19].

В модели духовного воспитания, предоставляющей собой восхождение школьника к ценностям, культуре, к самому себе, предложенной И.А. Соловцовой, представлены элементы – этапы такого восхождения. Первая ступень восхождения – подготовительный этап – создание положительного эмоционального настроения на восприятие ценности, актуализация знаний о ней и о её отражении в мире культуры. Второй этап – этап предъявления ценности посредством чтения текста, рассказа учителя, явления культуры. Третий этап – «распредмечивание» ценности – в диалоге учителя с учеником раскрывается содержание ценности. Четвертый этап – возникает социально-ценная, личностно-значимая деятельность школьников на базе присвоенной ценности [16].

Модель ценностно-смысловой сферы младших школьников, разработанная Р.И. Сафиуллиной, может стать структурным элементом модели формирования нравственных ориентиров младших школьников. Данная модель включает пять компонентов: основы знаний ценностных норм и принципов; основы ценностного мышления; опыт эмоционально-ценностного отношения; основы ценностно-смысловой направленности личности; основы ценностно-смыслового поведения. Представленным пяти компонентам соответствуют пять критериев развития ценностно-смысловой сферы младших школьников: информационный, интеллектуальный, эмоционально-ценностный, мотивационный, деятельностно-инструментальный. С каждым критерием соотносятся по-

казатели, отражающие содержание развития ценностно-смысловой сферы. При формировании ценностно-смысловой сферы обучающихся начальной школы учителю необходимо в равной степени развивать компоненты представленной модели [14].

В модели духовно-нравственного воспитания, представленной Т.П. Бакуровой, предполагается прохождение трёх этапов. Первый – познавательный-мотивационный – этап предусматривает приобретение младшими школьниками первичных социальных знаний об организации общества, одобряемых и не одобряемых формах поведения в обществе. Предметом воспитания, приближенного к обучению становятся знания о ценностях, нравственности, духовности. На втором – эмоционально-оценочном – этапе внимание педагога уделено созданию возможностей для воплощения имеющихся знаний у детей в оценочные суждения. Здесь обучающиеся переживают опыт позитивного отношения к основным ценностям общества, ценностного отношения к социальной действительности. Воспитание реализуется посредством жизнедеятельности школьников, ценности усваиваются в форме отдельных нравственно-ориентированных поступков. Именно в защищенной дружеской среде – при взаимодействии коллектива класса, образовательного учреждения – ученик получает первое практическое подтверждение полученных социальных знаний, где и начинает их ценить. Это позволяет обучающемуся сформировать своё отношение, свою точку зрения, относительно жизненных ценностей. На третьем – деятельностном – этапе нужно разрабатывать, реализовывать мероприятия, направленные на решение проблем духовно-нравственного воспитания. На этом этапе младшие школьники участвуют в социально-значимой деятельности, получают опыт нравственного поведения и жизни посредством взаимодействия педагогов и воспитанников [4].

Р.А. Алиханова представляет аксиологическую модель духовно-нравственного воспитания школьников, в основе которой находится представление о ценностных ориентациях личности, определяющих направленность её деятельности в обществе. Рассмотрим структурные компоненты данной модели.

Ценностно-целевой компонент определяет основные цели духовно-нравственного воспитания обучающихся, идеи органи-

зации образовательного процесса для эффективного формирования у младших школьников нравственных, национально-культурных и морально-этических ценностей. Целеполагание предполагает выбор методов и принципов воспитательной работы в процессе личностного развития, формирования нравственных ориентиров, создании потребности в саморазвитии.

Содержательный компонент выражается смысловым содержанием, связью действия, тематики. В него входит 4 этапа работы – ориентирующий предполагает формирование у учащихся осознания назначения человеческого существования; субъектно-личностный – понятие о ценности каждого человека и взаимовлиянии друг на друга; операционный – принятие себя и осознание себя как личности, рефлексия; этический – воспитание ориентируется на основе принятых этических норм, ценностей, следовании правилам поведения, принятым в обществе.

Организационно-практический компонент предусматривает выбор приемлемых форм и методов воспитательной работы, взаимоотношений взрослых и детей, организации различной коммуникации, позитивно влияющей на духовно-нравственное воспитание.

Результативный компонент – итоговое звено в процессе духовно-нравственного воспитания, объединяющий формы, методы, приёмы формирования понятий нравственных ценностей, ориентиров, осознание их эффективности. Критерием эффективности является степень сформированности у обучающихся нравственных, национально-культурных и морально-этических ценностных ориентиров [2]. Результативный компонент отражается в рефлексии – в критической переоценке ценностей, что приводит к пониманию своей ответственности за высказывания и поступки, способствует самоопределению и самоидентификации [15].

Анализ изученной литературы позволяет предложить модель сформированности ценностных ориентаций, которая будет включать следующие содержательные показатели:

– мотивационные – наглядно показывают личную заинтересованность в активной деятельности в коллективе ровесников, осознание себя как личности, понимание своих желаний, интересов, целей, способность к саморазвитию и самоорганизации;

– когнитивные – благодаря ним можно определить уровень освоения учениками знаний и понятий о смысле социальных, культурных и жизненных общечеловеческих ценностей, личную направленность на национально-культурные традиционные ценности;

– эмоционально-волевые – отражают способность обучающихся создавать вокруг себя творческую атмосферу, потребность, умение проявлять взаимопомощь, доброжелательность, выдержку, быть внимательным, активным, терпеливым в процессе деятельности по формированию нравственных, морально-этических ценностей;

– деятельностно-результативные – отражают активную практическую социальную деятельность младшего школьника, желание, способность к самообразованию и самоидентификации, выбор жизненного пути и основных дел [2].

Представленные выше примеры не завершают все существующие в теории и практике педагогики модели по духовно-нравственному воспитанию младших школьников, но позволяют привести в систему знания и разработать модель формирования нравственных ориентиров у младших школьников на уроках литературного чтения.

На наш взгляд, эффективным для формирования, повышения уровня сформированности нравственных ориентиров младших школьников на уроках литературного чтения служит комплекс, состоящий из педагогических условий, включающих:

– отбор нравственных понятий в соответствии с особенностями младшего школьного возраста;

– разработку в ходе исследования модели формирования нравственных ориентиров у младших школьников на уроках литературного чтения;

– включение в характеристику модели компонентов, направленных на работу с обучающимися на уроках литературного чтения (классных и внеклассных), работу с родителями и создание особой образовательной среды, включающей создание доброжелательной атмосферы при взаимодействии учителя и младших школьников, активизацию эмоциональной сферы обучающихся посредством поощрения их творческой самостоятельной деятельности и другое.

Охарактеризуем разработанную нами модель формирования нравственных ориентиров младших школьников на уроках литературного чтения с включением произведений для классного, внеклассного и домашнего чтения. Ключевыми элементами разработанной нами модели явились духовно-нравственные понятия, такие как: добро, дружба, счастье, справедливость, милосердие, честность, ответственность, отзывчивость, взаимопомощь, вежливость, уважение к старшим, сострадание, любовь к близким, природе, преданность, верность, забота, которые должны стать для обучающихся нравственными ориентирами (при включении мотивационного, когнитивного, эмоционально-волевого и деятельностно-результативного компонентов). Также участники нравственного взаимодействия: учитель, младшие школьники, родители, литературная среда, педагогические условия.

Модель включает четыре блока, отражающих целенаправленную и систематическую работу по формированию нравственных ориентиров: целевой, содержательный, технологический и контрольно-результативный.

Целевой блок раскрывает цель, к которой стремимся, – формирование нравственных ориентиров младших школьников на уроках литературного чтения. Задачи отражают, что нужно знать обучающимся: знать о нормах морали, что такое добро, дружба, милосердие, уметь испытывать гуманные чувства по отношению к людям, превращать, то, что важно для общества, во внутренний стимул ребенка, формулировать свои нравственные обязательства, оценивать свои и чужие поступки.

Содержательный блок включает компоненты, при овладении которыми мы сможем судить, сформированы ли нравственные ориентиры у обучающихся. Когнитивный компонент позволяет оценить, насколько глубоко ученик разбирается в духовно-нравственных ценностях, дает им характеристику; эмоционально-оценочный – эмоциональность переживания учеником безнравственных поступков; мотивационный – проявляет ли обучающийся интерес к действительности, имеет потребность в общении; Поведенческий – владеет ли навыками нравственного поведения и оказания помощи людям.

Технологический блок раскрывает организацию процесса формирования нравственных ориентиров младших школьников на уроках литературного чтения и внеклассного чтения. Во всей работе реализуются два подхода: аксиологический и культурологический. Аксиологический проникнут формированием ценностных ориентаций – добро, дружба, уважение к старшим, культурологический – формированием понятия культура посредством изучения литературы русского народа с включением произведений зарубежных писателей. Методы и формы предполагают взаимодействие обучающихся между собой, вместе с учителем, совместное чтение и анализ произведений детей с родителями (семейное чтение), посещение библиотек, где происходит вхождение обучающихся в особую доброжелательную литературную среду. Этот блок раскрывает работу с нравственным содержанием литературных произведений, посредством сконструированных уроков литературного и внеклассного чтения.

Контрольно-результативный блок включает диагностики, по результатам которых выявляется уровень знаний обучающимися нравственных понятий, умение поддерживать, сочувствовать, проявлять доброжелательное отношение к одноклассникам, близким, всем людям.

Модель содержит произведения из школьной программы за 2 класс по УМК «Школа России», с включением 14 произведений для внеклассного чтения, соответствующих возрасту учащихся 2 класса. Все произведения подобраны в соответствии с интересами второклассников и с содержанием духовно-нравственных категорий.

Таким образом, эффективность формирования нравственных ориентиров обучающихся зависит от использования методов обучения в комплексном подходе. А результативность того или иного метода зависит от целей и задач, отобранных средств воспитания, от уровня подготовленности школьников, их возрастных и индивидуально-личностных особенностей, специфики классного коллектива [12].

Литература

1. Азбука нравственного воспитания: пособие для учителя; под ред. И. А. Каирова и О. С. Богдановой. 3-е изд., перераб. и доп. – Москва: Просвещение, 1979. – 318 с.
2. Алиханова, Р. А. Аксиологическая модель духовно-нравственного воспитания школьников / Р. А. Алиханова. Международный научно-исследовательский журнал. – 2021. – № 6 (108). Часть 4. – С. 46-49.
3. Анохина, Е. Ю. Духовно-нравственное воспитание детей младшего школьного возраста: учебно-методическое пособие / Е. Ю. Анохина. 3-е изд., стер. – Москва: ФЛИНТА, 2020. – 210 с. URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=461032> (дата обращения: 03. 10. 2023 г.)
4. Бакурова, Т. П. Содержание модели духовно-нравственного воспитания младших школьников средствами познавательного туризма / Т. П. Бакурова // Самарский научный вестник – 2019. Т. 8. – № 3 (28). – С. 256-260.
5. Бешенков, С. А. Моделирование и формализация: метод. пособие / С. А. Бешенков. – Москва: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2002. – 336 с.
6. Данилюк, А. Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования: проект / А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков. Рос. акад. образования. – Москва: Просвещение, 2009. – 29 с.
7. Кузнецова, Л. В. Гармоническое развитие личности младшего школьника / Л. В. Кузнецова. – Москва: Просвещение, 2008. – 24 с.
8. Марьенко, И. С. Нравственное становление личности школьника / И. С. Марьенко. – Москва: Педагогика, 1985. – 104 с.
9. Непрокина, И. В. Метод моделирования как основа педагогического исследования / И.В. Непрокина // Теория и практика общественного развития. – 2013. – № 7. – С. 61–64.
10. Овчарова, Р. В., Мельникова Н.В. Развитие нравственной сферы личности дошкольника. – Санкт-Петербург: Амалтея, 2008.
11. Петрова, В. И. Азбука нравственного взросления / В. И. Петрова, Н. М. Трофимова, И. С. Хомякова, Т. Д. Стульник. – Санкт Петербург: Питер, 2007. – 304 с.
12. Подласый, И. П. Педагогика. Новый курс: учебник для студ. пед. вузов: В 2 кн. Кн. 1. / И. П. Подласый – Москва: Гуманит изд. центр ВЛАДОС, 2000. – 576 с.
13. Рожков, М. И. Теория и методика воспитания: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / М. И. Рожков, Л. В. Байбородова. – Москва: Изд-во ВЛАДОС-Пресс, 2004. – 384 с.
14. Сафиуллина, Р. И. Особенности ценностно-смысловой сферы младших школьников как педагогическая проблема / Р. И. Сафиуллина // Филология и культура. – 2014. – № 2 (36). – С. 282-288.
15. Словарь-справочник по педагогике / авт.-сост. В. А. Мижериков. – Москва: Сфера, 2004. – 448 с.

16. Соловцова, И. А. Духовное воспитание школьников: аспект ценностно-смыслового взаимодействия / И. А. Соловцова, Е. А. Сиротина // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. – 2017. – № 47. – С. 32-43.
17. Титов, В. И. Педагогика начальной школы: учебное пособие / В. А. Титов. – Москва: Приор-Издат, 2008. – 224 с. URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=56304> (дата обращения: 09. 10. 2023 г.)
18. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования / Министерство Просвещения Российской Федерации. – Москва: МинПросвещения России, 2021. – 59 с.
19. Чернякова, Н. Н. Новые модели духовно-нравственного воспитания в условиях общеобразовательной школы / Н. Н. Чернякова // Психология и педагогика: Методика и проблемы практического применения. – 2010. – № 55. – С. 221-225.

*Туменбаева С.О., оқытушы,
Ақтөбе көлік, коммуникация және жаңа технологиялар колледжі,
Ақтөбе қ., Қазақстан*

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ӘЛЕМДІК МӘДЕНИЕТТЕГІ РУХАНИ МҰРАСЫ

Есімі дүние жүзіне мәлім, ғылыми және мәдени мұралары ға-сырлар бойы ардақталып, ұрпақтан-ұрпаққа өтіп, мың жылдан артық уақыт өтсе де, аты ауыздан-ауызға жатталып, келе жатқан ұлы тарихи тұлғалардың бірі – Әбу-Насыр Әл-Фараби.

Әбу Насыр Әл-Фараби 870 жылы Арыс өзенінің Сырға ба-рып құятын сағасындағы Фараб (қазіргі Түркістан облысы Оты-рар ауданы маңайындағы ортағасырлық қала) қаласында дүни-еге келді. Ғұлама ойшылдың толық аты-жөні – Әбу-Насыр Мұ-хаммед ибн Мұхаммед Тархан ибн Ұзлағ Әл-Фараби. Әбу-Насыр Әл-Фараби – дүниежүзілік мәдениет пен білімнің Аристотельден кейінгі екінші ұстазы (арабша «Муаллими ас-сани») атанған да-нышпан, философ, энциклопедист ғалым, әдебиеті, ақын.

Әбу Насыр Әл-Фараби ортағасырлық ғылымдардың қай сала-сында өз үлесін қосқан ұлы энциклопедист ғалым, үздік білімнің иесі. Әл-Фараби заманының әлеуметтік– саяси көзқарастарын, тіл мәдениетін, философиялық-гуманистік (философия, логи-

ка, этика, эстетика, саясат, социология, лингвистика, поэзия, шешендік, музыка) және жаратылыстану (астрономия, астрология, физика, химия, география, космология, математика, медицина) ғылымдары салаларын терең меңгеріп, осы бағыттарда өзі де құнды ғылыми жаңалықтар ашқан ғұлама-ойшыл.

Ол осы ғылым салалары бойынша қыруар көп ғылыми еңбектер жазды. Фараби мұрасын зерттеуші көрнекті өзбек философ-ғалымы М.М. Хайруллаевтың айтуынша, Фараби шығармаларының толық тізімін, яғни 160-тай еңбектің атауын түрікғалымы А.Атештің еңбектерінен табуға болады. Әл-Фараби трактаттарының қолжазбалары Каир, Дамаск, Бейрут, Ыстамбұл, Лейден, Париж, Мадрид, Лондон, Тегеран, Нью-Йорк қалаларының кітапханаларында сақталған. Алайда оның көптеген шығармалары ел арасында қолжазба күйінде тарап, бірте-бірте жоғалып қала берген. Фараби еңбектерінің кейбір тізімдері ғана сақталған. Соның өзінде ұлы ғалым еңбектерінің саны жөнінде нақтылы деректер жоқ.

Фарабидің «Ақылдың мәні туралы тарихтан», «Данышпандықтың інжу маржаны», «Ғылымдардың шығуы», «Философияны оқу үшін алдымен не білу керек», «Аристотель еңбектеріне түсіндірме» («Поэтика», «Риторика», «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», бірінші және екінші «Аналитика») сияқты зерттеулері оның есімін әлемге философ ретінде танытты.

«Екінші ұстаз» атанған әл-Фараби өзінің керемет философиялық ілімдері арқылы түркілік интеллект мүмкіндігінің қаншалықты жоғары екендігін бүкіл Еуропаға паш етті.

Әл-Фарабидің пікірінше, ғылым мен философия адамы болу үшін қойылатын ең бірінші талап, ол адамның жан тазалығы, ар тазалығы, адамға, өз халқына деген таза махаббат, ғылым мен білімге деген құштарлығы мен берілгендігі. Бұл шарт орындалмаған күнде адам философияны үйрене алмайды, үйрете де алмайды деп көрсетеді әл-Фараби.

Ғұламаның әлеуметтік-этикалық рухани дүниетанымына келетін болсақ, этиканы ол ең алдымен жақсылық пен жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін ғылым деп қарады. Сондықтан оның этика жөніндегі концепцияларында жақсылық, мейірбандық категориясы басты орын алады. Ғұлама адам баласын жара-

тылыстың, бүкіл жан иесі атаулының биік шоқтығы, сондықтан да оны құрметтеу, қастерлеу керек деп түсінеді. Фараби жасаған қорытындының басты түйіні—білім, мейірбандық, сұлулық үшеуінің бірлігінде. Фарабидің гуманистік идеялары әлемге кең тарады. Ол ақыл-оймен білімнің биік мәнін дәріптеді.

«Кемеңгерлік меруерті», «Мәселерелердің түп мазмұны», «Ғылымдардың шығуы», «Бақытқа жету» сияқты т.б. трактатырында дүние, қоғам, мемлекет және адамдардың өзара қатынасы туралы өз заманы үшін ой-пікірлер айтты. Ұоғамның тууын мемлекет басшысының ақылы, білімі, адамгершілігімен байланыстырған.

Әл-Фараби «білімсіз адамгершілік молаймайды, білімсіз адам өзгенің абзал қасиеттерін тани алмайды. Жан— дүниені тәрбиелемей үлкен жетістікке жету жоқ. Ғылым мен тәрбие ұштасса ғана рухани салауаттылыққа жол ашылмақ. Мінез-құлқын түзей алмаған адамның ақиқат ғылымға қолы жетпейді» деп ескертеді.

Әл-Фараби өзінің «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы» атты кітабында бірқатар қоғамдық, әлеуметтік, этикалық мәселелерді сөз етеді. Мұндағы «қала» деп отырғаны — мемлекет. Ғалым бұл шығармасында мемлекеттің пайда болуы, ондағы менсіздіктің өмірге келуі, идеал қала халқының моралдық бейнесі, мұндай қала әкімдеріне қажетті адамгершілік қасиеттер, әрбір адамның бақытқа жетуі үшін бүкіл қоғам болып, бірігіп тіршілік етуі керектігі, т.б. мәселелер жайындағы өз пікірін ортаға салады. Әл-Фарабидің ілімі — адамзатқа деген құрмет, олардың арасындағы сұхбаттастық деп білдіреді.

Әл-Фарабидің айтқан теориялық тұжырымдары дүние жүзі халықтарының қоғамдық-философиялық ойларына ықпал етті деп айтуға болады. Бала тәрбиесі, қоғам мен халықтың балаларды оқыту жөніндегі қамқорлығы, жастарды халық өміріне байланысты білімдермен қаруландыру, балаға оның жеке және жас ерекшеліктерін ескеріп, шын жүректен қамқорлықты қарым-қатынас — мұның бәрі Әл-Фарабидің педагогикалық жүйесінің құрамды бөлігі болды. Ғұламаның ғылыми-философиялық еңбектерін байыптап қайта қарау барысында оның педагогика тарихындағы ұлы тұлғалардың бірі болғандығын көреміз. Ол — шығыс елдерінде тұңғыш сындарлы педагогикалық жүйе жасаған ағартушы оқымысты.

Әл-Фараби жас ұрпақтың сана-сезімін қалыптастыру үшін үш нәрсенің ерекшелігін жүйелеп, дәйектеп алу шарт деді: баланың ішкі ынта-ықыласы, құмарлығы; ұстаздың шеберлігі, ар тазалығы; сабақ үдерісінің алатын орны. Ғалым дене тәрбиесі мен адамгершілік тәрбиесінің ұқсастығына, оның бір-біріне тигізетін әсеріне ерекше мән берді.

Әл-Фараби Аристотель еңбектерін барлық қорынан зерттей отырып, өзі де жаратылыстану ғылымдарымен көп айналысқан. Ол ғылым күшін барынша насихаттап, адам ақыл-ойының дүние танудағы құдіретін дәріптейді. Әл-Фараби философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», бірінші және екінші «Аналитика», «Топикасы» және тағы басқа да еңбектерін түсіндірген.

Әбу Насыр Әл-Фараби өзінің трактаттарында этикалық, эстетикалық мәселелерге көңіл бөліп, көркемдік, сұлулық, бақыт, мейірбандық білім категорияларының бетін ашып, солардың негізін дәлелдеп берді. Фараби Аристотельдің әлеуметтік-қоғамдық идеяларын дамыта отырып, өз тарапынан да «Кемеңгерлік меруерті», «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы», «Мәселелердің түп мазмұны», «Ғалымдардың шығуы», «Бақытқа жету», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» сияқты көптеген сындарлы философиялық еңбектер жазған. Фараби бұл еңбектерде дүние, қоғам, мемлекет, адамдардың қатынастары т.б. туралы заманнан озық тұрған пікірлер, пайымдаулар айтады. Әл-Фараби үшін философияның айнымас серігі музыка болып саналады. Ол «Музыка адамға қарапайымдылық пен даналық береді», – деп жазды. Әл-Фарабидің этикасының ең жоғарғы категориясы – бақыт. Өйткені басқа бірдеңе үшін емес, адамның тек өзі үшін қажет болатын игілік және ең жоғарғы игілік осы бақыттың бойына шоғырланған. Ол дүниенің жалпы үйлесімін, оның құрылысының сұлулығын ұқпайынша шын бақытқа жетуге болмайды. Әл-фарабидің айтуынша, адамзаттық ңылым – адамды «кәміл инсан» (кемел адам) болу мақсатына алып баратын жолдарды іздеп қарастырады. Бұл жол қайырымдылық пен ізгі амал жолы. Қала тұрғындарының әрбірі азаматтық бірлестікте өздеріне табиғаттан қай мөлшерде сыбаға берілетін болса сол мөлшерде бақытқа кенеледі.

Әл-Фараби ұсынған гуанистік идеялар мен қортындылар адам өмірінің өзiргi кезеңiнде де ағартушылықтың маңызды тiректерiнiң бiрi болып отыр. «Бiздiң мiндетiмiз– бақытты адам тәрбиелеу. Бақыт материалдық және рухани игiлiктердi өзiмшiлдiк мақсатта тұтынуға адамзат мұраттары мен құштарлықтарынан тыс та оқшау өзiне ғана тән жан рахатын беретiн кiшкене дүние жасауда емес. Адамзаттың бақыты – асқақ та биiк мақсат – жаға өмiр жолындағы жасампаз рухани күштердiң гүлденуiн те-рең сезiнуде».

Әл-Фарабидiң тағы да бiр, адамдарды соның iшiнде жастарды тәрбиелеу жүйесiнде шынай бақытқа жетудiң кепiлi мiнез-құлық тәрбиесiн бiрiншi орынға қояды. Ол мiнез-құлық тiрбиесiнiң әдiстерiн аристотельдiң адамдағы барлық мiнез-құлық қасиеттерi туа бiткен емес, жаттығу, әдеттенуғ машықтану нәтижесi деген қағиданы басшылыққа ала отырып, ары қарай дамытады. Ол туралы Әл-Фараби «Бақытқа дол сiлтеуде» былай делiнген: «Жақсы мiнез-құлық пен ақыл күшi – бұлар адамшылық қасиеттер боып табылады.Егер осы екуi бiрдей болып келсе, бiз өз бойымыздан және өз әрекеттерiмiзден абзалдық пен кемелдiкты табамыз және осы екуiнiң арқасында бiз iзгi игiлiктi және қайырымды адамболамыз, бiздiң өмiр бейнемиз қайырымды, ал мiнез-құлқымыз мақтаулы болады».

Ойшыл ғұлама өзiнiң философиялық толғаныстарында, пайымдауларында үнеми әрбiр адамды өзiнше жеке-жеке бақытқа жеткiзетiн жолдарды iздестiредi. Бұл жолдардың тонысқан торабы ретiнде Фараби толық құнды теориялық бiлiм мен қастерлi адамдық моральдың ұштасуын көрсетедi, яғни әрбiр жас кiсiнiң шама-шарқынша: гармониялық, жан-жақты дамуын ойластыруы қажет. Бұл үшiн белгiлi бағытта үзбей де жүйелi түрде жүргiзiлетiн тәрбие мен оқытуда таптырмас құрал болып табылады.

«Iзгi қала тұрғындарының көзқарасы» трактатында ол мейiрiмдi адамдар тұратын шаһардың моделiн жасады. Әл-Мадина әл-Фадила – әрбiр тұрғыны бақытқа қол жеткiзуге ұмтылған iзгi жандардың кемелденген қоғамы. оның пiкiрiнше, бiлiм мен iзгiлiк ажырамас бiрiлiкте болуы керек. Кемеңгер ұстаз: «...тек халықтардың бiрiгүi және өзара көмегi арқылы ғана бақытқа жетуге болады...» дейдi.

Осы трактатының «Ізгі қала басшының қадір-қасиеті туралы» тарауында ел басшысы, имамы боларлық біртума абзал азаматтың қандай болуы қажет мәселесін шешіп беруге тырысады. Әл-Фараби түсінігінде, ел басшысы халық қадірлісі.

Медресе балаларды оқытып, тәрбиелесе, қала басшысы олардың ата-анасына өнеге көрсетеді, халықты ізгі қасиеттерге баулиды. Олай болса мұның екеуі де «Сегіз қырлы, бір сырлы» қай жағынан да болса барша халықтан қош ілгері тұрған кісілер. Фараби осы кемел адам боатын әділ талапты педагогикаға енгізді. табиғи қабілеті бар балалар әбден кеменгер әмірші болып, өкіметті қолға алуы үшін оны қалай тәрбиелеу керек екендігін педагогиканың басты міндеті деп санады. Әл-Фараби ондай туа біткен және жас кезінен тәрбиеленген, дамытатын он екі қасиетті атайды. Тәні ерекше жетілген түрлі іс-әрекетті нәтижелі етіп орындауға ыңғайлы бейімделген болуы керек. жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін түсінетін, айтылған сөзі сөйлеушінің ойындағысындай және істің жай жапсарына сәйкес ұғып алатын болуы керек; нені болса да жақсы айырып, тез тұжырымға келе алатын; Өзінің түсініп, сезгенін көріп, білгенін есіне жақсы сақтай алатын; өнер біліге құштар болу, ақыл үйренуден шаршап шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып азаптанбай, бұған оңай жететін болу керек, көреген ойлы, талғампаз, ақылды адам болуы; тағамға, ішімдік ішуге, сыр-сұбат құруға келгенде қанағатшыл болуы шарт; ойын анық, дәл бере алатын, көркем сөйлей алатын шешен болуы керек; ілім-білімді, оқу-ғылымды жан тәнімен, ұңғыл-шұңғылы нақыл-ой жұмысының үлкен бейнетін тек ләззат санайтын адам; қайда жүрсе де өте ұстамды; өтірік-өсекті, мылжындықты жек көріп, шындықты, әділдікті бар ынтасымен сүйе білу, жанындағы да, жат адамдарға да әділ болып, жұртты әділдікке баулып, әділетсіздіктен зардап шеккендердің залалын өтеп, жұрттың бәріне өз білгенінше жақсылық пен ізгілік көрсетіп отыру қажет; өр кеуделі, жан мен арын бірдей кіршіксіз ұстайтын адам; мал-мүлікке, дүние-жиһазға, мәңгілік ұсақ тіршілікке қызықпау; табиғатынан әділ, шынайы, шыншыл; басқаға жау, өзіне де қиянат қыңыр-киқар болмай, әр кез шешімге келе алатын, байсалдығы мен батылдығы қатар жүре алатын, қорқыныш пен үрейге жол бермейтін адам. «Осының

бәрінің бір адамның бойында болуы қиын нәрсе, сондықтан да жаратылысынан осындай қасиет дарыған адамдар өте сирек кездеседі, мұндайлар аз ғана. сондықтан егер қайырымды қаладан табылып қалса және өсіп жетілген кезде жоғарыда аталған шарттардың алғашқы алтауы немесе бесеуі оның бойына біткен болса, онда қиялдау қабілеті жағынан теңдесі бомағандықтан ол осы қаланың (мемлекеттің) айтулы басшысы болмақ».

Осылайша, ғалым, ойшыл Әл-Фараби әділ билеушіге ортақ 12 қасиетке мән берумен қатар, адамдар арасындағы ара-қатынастарды олардың моральдық қатынастың қандай болу керектігін де ескерген.

Әл-Фарабидің «қайырымды қоғам» туралы ілімі бүкіл адамзат үшін маңызыды. Ол ұсынған өркениеттер арасындағы диалогпен әріптестік қағидалары негізінде түсінінде түсіністікке келуге болады.

Әл-Фарабидің таным туралы ілімінің негізгі көздеген нысаны – ғылымның ролін көтеру, философия мен діннің қызметін даралау, бөлду, ең бастысы өзі үлкен ат салысқан, қатысқан танудың ғылыми әдістерін жасау және дамыту болып табылады.

Әл-Фараби көптеген нақты ғылымдар (математика, астрономия, акустика, музыка теориясы т.б.) бойынша және оларды оқыту дидактикасын жасау жөнінде айтулы табыстарға жетеді.

Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық шығармашылық қызметінде логика мәселелері үлкен орын алады. Логика ойлау жүйесі мен пікірлерді мүлтіксіз дәлелдеуді қажет етеді, сондықтан Фараби оны шындықты табудың және оны негіздеудің бірден бір әдісі ретінде жоғары бағалайды. Фарабидің айтуынша адамның адам болуы ақыл, ойлау арқасында болса, онда мәдени, жоғары парасаты ақылды себетін логика адамзат үшін ең қажетті игілік болып саналатын ғылым, өнер көзі болады.

Ол – жаһандану идеясын алға тарқан алғашқы адам. Оның жаһандық мемлекеті ақыл-ой мен шыдамдылық арқылы басқарылады. Ешбір діни немесе этностық дәстүр екіншісін жоққа шығармайды, – дейді.

Әл-Фарабидің еңбектерінде эстетикалық, дене, адамдар халықтар достығы, ынтымақтасығы толеранттық, гумандық тәрбие мәселелері қарастырылған. Ол адамдары нәсіліне, ұлтына, діні-

не еш ажыратпаған. Оның шәкірттерінің арасында сан халықтың өкілдер болған. Ол түрік, араб, парсы, грек және т.б. көптеген тілдерді жетік меңгерген.

Әл-Фарабидің ілімі бойынша халықтар мәдениеті оның нәсіліне, туысына байланысты болмайды, географиялық жағдайына, күн көріс дәрежесіне тікелей тиуелді болады.

Ғұламаның ғылыми-педагогикалық шығармаларында әдемілік, әсемдік және үйлесімділік, гармония сезімдерін тәрбиелеуге ерекше мән беріледі. Олар эстетика-этикамен, қылықтылықпен тығыз байланыста. Фарабидің педагогикасында музыкалық тәрбие көп орын алады. Музыканың эстетикалық жағынан, басқа адамның жаны мен тән күйіне ісері жоғары бағаланады, өйткені бұл өнер асқақтағандардың арынын бастындығы, кемеліне келмегендерді кемелдендіретіндігі және өз шамасын білгендерді өз дәрежесінде сақтайтындығы жағынан алғанда өте пайдалы болып табылады.

Әл-Фараби жастарға эстетикалық тәрбие беруде, яғни көркемдікке баулуда поэзия, бейнелеу мәнерлеп жазу өнерлерін назардан тыс қалдырмайды. «Көркем жазу – дейді ғұлама, жазудың кемелдігінің жемісі болады, ал адам бұл әрекетті кемел меңгеріп, оны тамаша орныдай алатын әдетке дәрежеге жеткенде ғана жүзеге асады».

Әл-Фарабидің ілімі бойынша тәрбиеші де, тәрбиеленуші де денсалығының мықты болуын қадағалағаны абзал. Яғни кісінің жеке басын жан-жақты дамытуда дене тәрбиесі маңызды фактор болып табылады. Ғұламаның айтуынша «адам тәнінің кемелдігі – ол денсаулық, егер денсаулық бар болса, оны сақтау қажет, ал жоқ болса, оған түрлі әрекеттер жасап жету керек». Еңбек, еңбексүгіштік те адам баласын жетілдіретін, бақытқа кенелтетін ізгі қасиеттерге жатады. Мысалы, «байсалды, бірқалыпты еңбек кезінде адамға күш қосылады». Адамгершілік қасиеттермен бірге гуманистік және патриоттық сезімдердің күшті болуына да үлкен мән берді, «ол өзінің халқын сүйіп, беріліп, оның абзал дәстүрлерін жаңғыртып, дамытып, жоғын жоқтап, мұңын мұңдап отыруы қажет».

Орта ғасырларда адамзат білімінің молайып, ақыл-парасаттың жетілуіне орасан зор еңбек сіңірген ғұламаның бірі – қазақ

топырағынан шыққан данышпан Абу Насыр Әл –Фараби. Мәдени мұрасын талдап, іріктей білу, оны қастерлеп бағалай білу, халыққа жеткізу – кейінгі ұрпақтың абыройлы міндеті. Әл Фарабидің халықтар мен мәдениеттің тұтастығына негізделген идеясы қазіргі жаһандану дәуіріндегі негізгі кілт деуге болады.

Әдебиеттер

1. Кобжов А. Әл-Фараби. – Алматы, 1971.
2. Алтаев Ж. Әл-Фараби өркениеттер сұхбатында көптомдық шығармалар жинағы. – Алматы, 2017.
3. Бақытқа жету жайында Әбу Насыр әл-Фараби. ауд. Ж.Сандыбаев., – Алматы, 2020.
4. Көбесов А. Әбу Насыр Әл-Фараби. – Алматы, 2004.
5. Әбсаггар қажы Дерібсалды. Әбу Насыр Әл-Фараби – ұлы даланың дара тұлғасы. Алматы, 2020
6. Бейсенов А. Әл – Фарабидің тұжырымдары // Ақиқат журналы. – 2006. – №6.

*Тунгатова У.А., PhD, Нусипбек А.М., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ГЕНДЕР ҰҒЫМЫ ЖӘНЕ ИСЛАМДАҒЫ ӘЙЕЛДІҢ ОРНЫ

Қазіргі кезде қоғамдағы әйелдің орны мен рөлі, бейнесі туралы түсініктер ерекше өзекті мәселеге айналып отыр. Әйел тақырыбы оның ішінде әлемдік діндердегі әйел мәселесі қай қоғамда, қай кезеңде болмасын өзіндік маңызға ие болған. Әрбір дін әйел затының отбасындағы, қоғамдағы орны мен құқықтарына қатысты өзіндік көзқарасын білдірген.

Әйел мен ер адам арасындағы қарым-қатынас әлеуметтік дамудың маңызды факторы болып табылады, өйткені, олар екі үлкен әлеуметтік-демографиялық топты құрайды. Олардың қарым-қатынастарының сипаты қоғамдағы көптеген экономикалық, мәдени-әлеуметтік, саяси, рухани өмірдің себебі мен әсері болып келеді. Сондықтан да бұл қарым-қатынасты зерттеудің маңызы өте зор. Гендер түсінігі соңғы кезде елімізде ерекше жиі қолданысқа

еніп, елеулі мәселеге айналып келеді. Гендер түсінігі қоғамдағы әйел мен ердің арасындағы олардың әр қайсысының әлеуметтік орнын анықтауға бағытталған ғылыми бағыт.

Еркек пен әйел табиғатындағы өзіндік ерекшеліктерімен екеуі бір-бірін толықтыра түседі. Қазақ «екі жарты бір бүтін» деген. Әйел мен еркек минус пен плюс заңдылықтары іспетті. Әйел денедегі жүрек болса, еркек сол денедегі ақыл іспетті. Жүрек ақылсыз, ақыл жүрексіз ғұмыр сүре алмайды. Жүректі ақылдан жоғары яки ақыл жүректен артық деп айту мүмкін емес. Екеуі өз міндеттерін атқарған кезде ғана дене дұрыс қызметін жалғастыра алады. Ендеше, әйел еркектен жоғары яки төмен деу, жалпы алғанда дұрыс айтылған сөз емес. Әрқайсысының қоғамда өзіндік қызметі бар. Әрбірі соны дұрыс атқарған кезде ғана мінсіз қоғам пайда болады.

Діндердің әйелдер туралы пайымдауларына назар аударсақ, кез келген әлемдік діндердің қасиетті кітаптарында жаратылыс және Құдайға құлшылық тұрғысынан қарағанда әйелдер мен ерлер тең екендігіне көз жеткізуге болады. Алайда әйел мен ерлердің физиологиялық, психологиялық және табиғи жаратылыстарына байланысты ерекшеліктері болатындығы хақ.

Әйелдер мен ерлер арасындағы айырмашылық күрделі сипатқа ие. Қоғамда әйелдер мен ерлердің мәртебесі үнемі өзгеріп тұрады және бұл үрдіс сақталып қалады.

Теңсіздік теориясын зерттемес бұрын «гендер» ұғымына тоқталу қажет.

Феминистік әдебиеттерде гендер ұғымының бірнеше концепциялары бар. Бұл гендерлік түсініктің, жалпы ұғымның кеш қалыптасуына байланысты болуы мүмкін. Олардың барлығының негізі жыныс (sex) пен гендер (gender) түсінігін ажыратудан басталады. Жыныс – бұл адамдардың анатомиялық-биологиялық ерекшеліктерін анықтайтын ұғым, яғни оның негізінде адамдарды еркек және әйел деп бөледі. Гендер – бұл өте күрделі әлеуметтік-мәдени құрылым, яғни қоғам қалыптастыратын еркектер мен әйелдер арасындағы ролдер, іс-әрекеттер, мінез-құлықтар, менталдық, сезімдік сипаттамалар.[1.536]

Осы жүйенің шеңберінде гендер ұғымы еркектер мен әйелдер арасындағы тұлғаралық байланысты, отбасындағы өзара

іс-әрекетті ғана емес, қоғамның негізгі құрылымдары салаларындағы олардың әлеуметтік қатынастарын анықтайтын әлеуметтік байланыстардың ұйымдасқан үлгісі болып табылады. Осылайша гендер басқа да әлеуметтік-демографиялық және мәдени сипаттамаларымен (нәсіл, тап, жас) қатар әлеуметтік жүйені құрайтын қоғамның әлеуметтік құрылымының негізгі өлшемдерінің бірі болып табылады.

Гендер әлеуметтенудің, еңбек бөлінісінің және қоғамда қалыптасқан белгілі бір мәдени нормалар, рольдер, стереотиптердің белгілі бір жүйесі арқылы қалыптасады. Қоғамда қабылданған гендерлік нормалар белгілі бір тұрғыда адамдардың биологиялық жынысына қарай психологиялық сапасын, мүмкіндіктерін, іс-әрекетін, мамандығын анықтайды.

Гендер түсінігі зат немесе нәрсені емес, қатынастар мен процестердің комплексті қиылысуын көрсетеді.

Қасиетті кітап Құранда да, ислам дінін әкелген Мұхаммед пайғамбардың хадистерінде де әйел мен еркектің тең екені айтылған. Алайда, теңдік пен бірдейліктің екі түрлі екендігін ескеру қажет. Олар тең жаратылғанымен, әйел мен еркектің бірдей емес екендігі белгілі. Олардың арасында физиологиялық әрі психологиялық айырмашылықтар бар.

Ежелгі араб елінде де қараңғылық (джахилиет) дәуірінде әйелге деген көзқарас барынша төмен еді. Әйелдің дүниеге келуі, өсіп бой жетілуі мен тәрбиеленуі, содан соң тұрмыс құруы барлығы қасірет болғанды. Қыз баланың дүниеге келуі отағасы үшін намыс болды. Сондықтан кей жағдайларда өмірге келген қыз баланы тірідей көме салатын. Мұндай сұмдықты жойған ислам діні болатын. Ол кезде әйел затша саудаланатын, қанша әйелмен үйленем десе де еркектерге шек қойылмайтын. Әйелді қалаған уақытында қалаған адамына сатып немесе айырбастай салатын. Тіпті, көне грек және рим мәдениеттерінде әйелді адам деп те есептемелгені, әйел бір қолдан екінші бір қолға өтіп жүре беретін ортақ мүлікке жатқаны туралы айтылды. Ескі қытай мәдениетінде әйел заты адам саналмағандықтан, оған айдар тағып, ат та қойылмайтын болған. Міне, әйел баласының жағдайы осындай жан түршігерлік қорлыққа толы бір заматта ислам діні әйелдердің абзал жаратылыс екенін түсіндіріп, оған ерекше баға берді. Оны зат-

тықтан адамдыққа, қорланудан ардақтау деңгейіне көтерді. Тіпті, «Жұмақ – аналардың табанының астында» деген сыры терең, сыны биік ұстанымға бас иірді. Құран әйелдің адами табиғатын барлық қырынан қысқа әрі нұсқа сипаттай отырып, оны мейлінше жоғары мәртебеге көтерді.

Жалпы, Құранда әйелдер және ерлер де ген атаулар үнемі бірге айтылады, тең аталады, екеуінің де дереу тәубеге келіп, шын ниетімен сәжде жасағаны үшін кешірілгені айтылады. Бұған «Бақара» сүресінің 35-36 аяттары, «Ағраф» сүресінің 18-24 аяттары, «Таһа» сүресінің 116–121 аяттары күә. Осылайша, әуел бастапқы күнәні Хауа ананың мойнынан алып осыған орай әйелге қарсы көзқарастарға тойтарыс беріледі. Әйелдің жоғары рухани қасиеттерімен адамзат тегіне жататыны айтылып, әйелді руханилығына күмән келтірген пікірлерге тосқауыл қойды.

Хазірет Мәриям ананың атымен аталатын да арнайы сүре бар. Сондықтан, ислам діні Хазірет Хауа-Ана ғана емес, Хазірет Мәриям ананы да шынайы ұлықтайды. Түптеп келгенде, мұсылмандар Хазірет Мәриям анаға христиандарға қарағанда анағұрлым биік деңгейде құрмет көрсетеді. Анаға деген құрметтің ерекше үлгісін Хазірет Мұхаммед пайғамбардан (с.а.с.) көруге болады. «Жұмақ – аналардың аяғының астында» деген өз пайғамбарымыз аналарды ерекше құрметтеген. Сол арқылы әйелдің қоғамдағы алар орнын айқын көрсетіп берген. Хадисте «әйелдердің ең абзалы – көп бала тапқан ана» деп айтылады. Бірде Хазірет пайғамбарымыздан сахабалардың бірі: «Әуелі кімге құрмет көрсетейін?» деп үш рет сұрағанда, өз пайғамбар үшеуінде де «Анаға» деп, тек төртіншіде ғана «Әкеңе құрмет көрсет!» деген екен.

Ислам дінінде әйелге ерекше орын берілгені осы «Алдымен анаңды, анаңды, тағы да анаңды, одан соң әкенді сыйла» хадисімен қатар, «Ең қайырлы болғаныңыз, әйелдерге ең жақсы

мәміле жасағандарыңыз болмақ», «Балаларды махаббатпен бағу, әйелдерге жақсы мәміле жасау – Исламның бармақпен басып көрсеткен ахлақ ережесі», «Жұмақ кілті ананың қадамы астында» т.б. хадистік қағидалардан да айқын көрінеді. Бұл хадистердің мәнін діни сипаттағы прецедентті мәтіндер арқылы анықтауға болады: «Мұхаммед пайғамбар тұрғындары зұлымдықты жақтайтын қалаға қарсы қасиетті соғысқа шығуға шақы-

рады. Сонда Елшінің сенімді серіктерінің бірі анасына келіп: «Менің заттарымды дайында. Пайғамбарымыз соғысқа дайын болуды бұйырды» дейді. Анасы баласына «мені жалғыз қалдырасың ба?» деп ренішін білдіреді. Сол кезде баласы «Мен Пайғамбардан алыс кете алмаймын» деп азар да безер болады. Сонда анасы: «егер сен кетсең, ақ сүтімді көкке сауам» деп жауап береді. Әйел Мұхаммед пайғамбарға барып, әлгі сөздерін қайталайды.

Біраз уақыттан соң қасына барған жігіттен теріс айналған Пайғамбар оған былай дейді: «Мен саған қатты ашулымын. Себебі, сен анаңның өтінішін жерге тастадың. Адам бала–сы анасы мен әкесіне қызмет жасап, қарызын қайтару үстінде жұмақ онымен бірге болады» (Хайдар Баш, 2001:20).

Христиандық дүниетанымда «Адам-Ата Хауа-Ананың азғыруымен күнә жасап, Иса пайғамбар сол күнәні жою үшін келді. Нәресте дүниеге күнәһар болып келеді. Кейіннен оны шіркеу шоқындыру арқылы күнәсінен арылтады» дегенге саятын түсінік бар. Ал исламдық түсінік бұған мүлдем кереғер, адам дүниеге күнәһар болып келген жоқ. Керісінше, нәресте бұл дүниеге періштедей таза болып және дінге бейім болып келеді. Оның жарық дүниеге келуіне себепкер ретінде тағы да ананы көреміз. Алла Тағала баланы бұл дүниеге әкелу үшін оны әуелі ананың рахымында тәрбиелейді. Өзінің пендесіне деген мейірімін ана арқылы көрсетеді. Сондықтан Шығыста «әйел бір қолымен бесікті, бір қолымен әлемді тербетеді» деген сөз бекер айтылмаса керек.

Исламда «алғашқы күнә» туралы түсінік мүлдем басқа сипатта. Ислам діні анаға, әйелге ерекше мәртебе берді. Құран мен сүннетте әйел, неке, отбасы тақырыптары мейлінше көп сөз болып, олардың маңыздылығы аңғартылады. Қасиетті кітапта жазатайым қателікке ұрынған Хауа-Ана емес, керісінше Хазірет Адам-Атаның бейнесін көруге болады. Құранның «Таға» сүресінде Жаратушы Иеге берген сөзін ұмытып, уәдесінде тұрмай, табандылық таныта алмаған Адам-Атаны жазғыру бар. Онда Хауа-Ананың Адам-Атаны күнәға итермелегені жайында ештеңе айтылмайды. Хауа-Ана – барша адамзаттың анасы. Сондықтан мұсылмандар Хауа-Ананың атына «хазірет» деген сөзді қосып айтады. Бұл сөз – әулиелер мен пайғамбарлардың атына қосып айтылатын сөз. Оның үстіне, мәселеге себеп-салдар тұрғысынан

қарайтын болса, Хазірет Адам-Ата мен Хауа-Ананың жұптасуы болмағанда, Хазірет Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) да дүниеге келмес еді. Адамзат баласы да болмас еді. Сондықтан мұның бәріне Алланың мұраты, жаратылыстың хикметі және тағдырдың тылсымы ретінде қараған жөн. Кейбір мұсылман философтары осыған байланысты «Адам-Ата мен Хауа-Ананың қол созған жемісі – бұл ұрпақ жемісі еді» деп айтады. Құранда «еркектер» деп аталатын сүре жоқ, бірақ «Ниса», яғни «Әйелдер» деп аталатын үлкен сүре бар.

Еркек пен әйелдің бірдей еместігінен, олардың құқықтарының ерекше болуынан әйелдің еркектен төмен деген ұғымы туындамауы керек. Егер әйелдің жағдайы еркектің мәртебесімен толық бірдей болса, онда ол оның тек көшірмесі ғана болар еді. Ислам әйелге кейбір ерекше құқықтар мен артықшылықтар берді, бұрын-соңды мұндай жағдай ешбір дінде, ешқандай құр ылыста болған емес. Исламдағы әйел жағдайына жекелей тоқталу барысында осыған көз жеткізуге болады.

Діни ғибадаттарға келер болсақ, мысалы, бес уақыт намаз, ораза тұту, қайыр-садақа беру мен қажылыққа бару сынды парыздарға келсек, бұл еркек пен әйелге ортақ. Алайда, бұлардың атқарылуындағы кейбір жекелеген жағдайларда әйел затының белгілі бір артықшылықтары бар. Ислам әйел ағзасының физиологиялық және психологиялық өзгерістерін ескеріп, оларға мейірілі қамқорлық танытады. Қыздардың балиғат шағынан шамамен елу бес жасқа жеткенге дейін созылатын етеккір (хайз) келген шақтарында намаз оқымайды, ораза ұстамайды, құран оқымайды, Қағбаны тәуәф етпейді, мешітке кірмейді. Етеккір келген күндері оқымаған намаздарын қаза деп есептемейді, сол күндері оқымаған намаздарын Алла тағала кешіреді. Ұстай алмаған оразаларын қаза қылып, қалаған уақытында күніне-күн тұтады.

Әйелдердің босанғаннан кейінгі жағдайын «нифас халы» дейді. Бұл босанғаннан бастап қырық күнге дейін созылады. Етеккір кезінде істелуі харам болған нәрселерге нифас кезінде де тыйым салынады. Әйелдер мешітке жоғарыда аталған кезден басқа, қалаған уақытында бара алады, ерлер үшін парыз болған жұма намазға қатысу оларға міндетті емес.[6.1626]

Неке мен отбасы ислам жүйесінде негізгі орындардың бірін алады. Жоғарыда айтылғандай, христиандық шіркеу үйленбей өтуді «күнәдан пәк болу» деп есептесе, исламда некелесу діни парыз, адамгершіліктің кепілі және әлеуметтік міндет. Некеге түскен әрбір мұсылман өзінің діни міндеттерінің жар- тысын орындады деп есептеледі, қалғаны оның тақуалығына байланысты. Еркектердің әйелдерге пана, қамқоршы, жауапкер, қорған болуын өсиеттей отырып, Құрандағы «Рұм» сүресінде «Сендерге, оған тұрақтауларың үшін өз жыныстарыңнан жұбайлар жаратып, араларыңа сүйіспеншілік, мейірімділік пайда қылғандығы да Оның белгілерінен. Сөз жоқ, осыларда ойланушыларға белгілер бар» (Құран, 2014:406) делінеді. Некенің нәтижесінде адамгершіліктің салтанат құруын қамтамасыз ететін өмірдің реттелуіне қол жетеді; ұрпақ жалғастығы тәрізді қоғамдық қажеттілік қамтамасыз етіледі. Бірақ неке мақсатына діни міндеттерді ұстанғанда ғана жетеді. Құран мейлі олар кедей немесе құлдықта болса да, ең алдымен діндар әйелдерге үйленуді дұрыс көреді (Құран, 2014:354).

Әйел болмысы мейірімділік пен ұяттылыққа, инабаттылық пен ізеттілікке бейім, ал еркектердің болмысы жауапкершілікке, қамқорлыққа бейім болуы керек. Мұхаммед пайғамбар (с.а.с) бір хадисінде «Сендердің ең ізгілерің – әйелдеріңе жақсы мінезде болғандарың» десе, басқа бір хадисте «Артында қалған күйеуі өзінен разы болған күйде жан тапсырған әйелдің барар жері – Жұмақ» деп, ер мен әйелді өзара рухани түсіністікке, теңдікке шақырған. Исламда әйелдер еркектермен бірдей өзіндік жеке және қоғамдық міндеттерін атқара алады және Оның адами бітім-болмысының ер адамнан айырмашылығы жоқ, ол барлық адами қасиеттер мен рухани мұраттарға ие тәуелсіз тұлға. Құранда айтылады: «Сонда олардың Раббылары тілектерін қабыл етті: «Шын мәнінде Мен сендерден еркек, әйел амал істеушілердің амалын зая қылмаймын. Бір-біріңненсіңдер. (Бәрің бірдейсіңдер)» (Құран, 2014:76).

Батыс әйелдері білім алу, еңбек ету, меншіктену құқықтары мен сөз бостандығы, іс-әрекет бостандығы үшін күрес жүргізді. Исламда әйелдердің білім алуға деген құқығы ерлермен бірдей. Ислам мұсылмандарды білім алуға ұмтылуға міндеттегенде,

оларды ер мен әйел деп бөлмейді. Он төрт ғасыр бұрын Мұхаммед білім іздеу еркек болсын, әйел болсын, әрбір мұсылманның міндеті деп жариялады. Мұны мұсылмандар ғасырлар бойы ұстанып та келді және білімді әйелдердің даңқы да шығып отырды.

Еркектер сияқты әйелдердің де сөз бостандығына деген құқы бар. Ол әйел болғандықтан ғана оның салауатты пікірлерін теріске шығаруға болмайды. Құранда әйелдердің тек өз пікірін еркін айттып қана қоймай, Пайғамбардың өзімен де, мұсылмандардың өзге жетекшілерімен де күрделі мәселелерді талқылауға қатысып, пікірталасқа түскенінің мысалдары кездеседі (Құран, 2014:542).

Алғашқы мұсылмандармен қатар әйелдердің қоғамдық өмірге, әсіресе, төтенше жағдайларға да қатысқанын тарихи құжаттар дәлелдеп отыр. Әйелдер әдетте жаралыларды таңу үшін, тамақ дайындап, әскерлерге көмектесу үшін және т.б. шайқастарға қатысып, мұсылман әскерінің жанында жүретін болған. Бәріне де үлгі боларлықтай, қоғамдық-саяси өмірге белсене атсалысты. Бұл тұрғыдан алғанда Айша анамыздың (р.а.) орны ерекше.

Ислам келісімдер жасау, кәсіпкерлік әрекетпен айналысу, ақша тауып, жеке меншікке ие болу жөнінде әйелдерге еркектермен тең құқық береді. Оның өмірі, абыройы мен меншігі еркектердікі секілді қорғалған. Бұларлы бұзған жағдайда олар ерлер сияқты жазаға тартылады. Егер оған әділетсіздік көрсетіліп, ол қандай да бір зиян шексе, ол ерлермен бірдей дәрежедегі лайықты құқын алады (Құран, 2014:27)

Ислам діні әйелдер қауымының құқықтарын ерекше жоғары деңгейге көтерген және оның отбасындағы міндеткерліктерін белгілей отырып, қоғамдағы орнын айқындап бергендіктен өзге діндерден оқ бойы озық тұратыны анық.

Қорытынды. Аталмыш тақырып бүгінгі күннің қоғамдық пікірінде ең көп әрі әр алуан ұстанымда талқыланатын маңызды мәселелердің бірі. Әлемдік дін контекстерін саралай келе әйел теңдігі немесе әйел статусы, гендерлік мәселе мен феминизация құбылысының Батыста шығуы заңды құбылыс. Расында да батыста әйел адамның құқы шектеліп, ары тапталды. Ал шығыста керісінше әйелдің жаратылысына қарай жеке тұлға ретінде, отбасында, қоғамда әділ орнын ойып көрсетіп берді. Уақыт өте феменистік түсініктердің әсерінен батыс әйелінің қоғамдағы белсен-

ділігі артты. Дегенмен, керітартпалыққа қарсы шығу бұл жолы әсіре белсенділікке бой ұрғызды, белсенділігі артқан әйел отбасынан ажырады, жалаңаштанып, қасиетінен айырылды, тәні сау-даға салынып, рухы қорланды, адал некеге немқұрайдылық пайда болып, бала табу қолбайлау көрінді. Рухани азғындауында, демографиялық апаттың алдында тұруында осындай себептер жатқаны да жасырын емес. Ғасырлар бойы салт-санамызға сіңген ислам дініндегі қызға, әйелге, анаға деген құрметдәстүрімізде де ерекше орынға ие. Әйел затының орнын ерекшелеп, «Ана – бір қолымен бесік тербетсе, екінші қолымен әлемді тербетеді», – деп бекер айтылмаса керек.

Әдебиеттер

1. Н.Смелзер. Социология М.,1994.С.145-148
2. Жан Бодрийар. Система вещей М.,1997. С.89-95
3. Мид Маргарет. Культура и мир детства М.,1988.С.75-78
4. Фрейд Зигмунд. Собр.соч. том 8 С – пб.,1998
5. Н.Чодорова. «Материнство» С– пб., 1998.С.122-1236. Стратегия гендерного равенства Республики Казахстан на 2005-2015 годы
6. Худа Хаттаб. (2002). Справочник мусульманской женщины. Москва, с. 156-175

*Тунгатова У.А., PhD, Лесбай Н.М., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚ ЖЕРІНЕ ИСЛАМНЫҢ КЕЛУІ

Осы таңдағы Қазақстан жері мен Орта Азияға Ислам дінінің келуі, таралуы VI-VIII ғасырларда басталған. Атақты араб қолбасшысы Кутайба ибн Муслим 709 жылы Бұхараны соғыссыз алып, 710-712 жылдары Самарқанды, 714-жылы Шаш (Ташкент) пен Фараб қалаларын да Умәуи халифатының қол астына қаратты. Сол кездегі Қазақстан жерін мекендеген тайпалардың Ислам дінін қабылдай бастауы да осы жылдарға сәйкес келеді. Алайда, осы аймақта өмір сүретін соғдылар мен түркілер Умәуилерден саяси тұрғыдан жеңіліс тапқанымен, рухани тұрғыдан Исламға бірден мойынсұна қоймады. 720-740 жылдары Түркеш қағанаты

Умәуилерге ұдайы қарсы тұрды. Себебі, түркештердің бір бөлігі будда сенімінде болса, Орталық Азияның көптеген қалалық аумақтарында зорастризм мен манихейлік сенім басым болатын. Осы ескі сенімдер мен жаңа Ислам дінінің арасындағы күрес ондаған жылдарға созылды.

VIII ғасырдың ортасында Орталық Азия күрделі геосаяси ахуалды басынан кешірді. Күн шығыстан Тан империясы Орталық Азияға үлкен қауіп төндірсе, күнгей тұстан Умәуилер ұдайы жорықтарын жасады. Сол кезеңде түркілердің қос өкпеден қысқан алпауыттарға қарсы тұратын қауқары болған жоқ. Сөйтіп, Орталық Азия үшін Умәуилер мен Тан империясы тайталасқа түсті. Ал, түркілер осы екі саяси күштің біріне таңдау жасау керек болды. Осылайша түркілер (қарлұқтар) Тан империясына қарсы тойтарыс беруі үшін Умәуилердің көмегіне сүйенді. 751 жылы шілде айында Тараз маңындағы Атлах деген жерде бетпе-бет келген қытайдың 100 мың әскері мен араб әскері арасында қиян-кескі ұрыс жүреді. Бес күнге созылған қан майданда араб қолбасшысы Зияд ибн Салих түркілердің (қарлұқтардың) көмегінің арқасында қытай әскерін қайтып бас көтерместей талқандап, Гао Сянь Чжи қолбасшы аз ғана топпен қашып құтылады. Осылайша қазақ даласының Талас топырағында осыдан он екі ғасыр бұрын Ислам туы желбіреді. Яғни, Ислам дінінің қазақ даласына орнығуы қазақ тарихында «Талас ғазуаты» деп те аталатын Атлах шайқасымен тығыз байланысты. Осы тарихи соғыс сол кездегі Орталық Азияны мекен еткен тайпалар тағдырына елеулі ықпал еткен маңызды оқиға болды. Нәтижесінде Мәуеренахр мен Түркістан өлкесінің тұрғындары қытай экспанциясы қаупінен құтылып, біртіндеп Ислам дініне кіре бастады.

IX ғасырда Муғтазилия ілімінің Аббасидтер идеологиясына айналуына байланысты Орталық Азияда Исламның рационалистік ағымдары өмір сүрді. Осының нәтижесінде Фараби, Ибн Сина, Бируни, Матуриди секілді шарифатпен қатар пәлсапа ілімін менгерген ғалымдар шықты. Сондай-ақ, нақлді (Құран мен Сүннет) жоғары қойған Бұхари, Муслим секілді хадистанушылар, Мәрғинәни, Дәбуси, Сарахси, Бәздауи секілді фикһ ғалымдары бой көрсетті. Тіпті, Қарахан дәуірін терең зерттеген З.Кабакшы осы кезеңде Мәуреннахрдан үш жүзден астам фикһ ғұламалары-

ның шыққанын айтады. Ал сопылық ілімнің таралуына келетін болсақ, Жүсіп Хамадани, Абдулхалық Ғыждуани, Ахмет Ясауи, Сүлеймен Бақырғани, Нәжмидденн Кубра секілді сопылар өз тариқаттарын құрды. Бұл екінші кезеңде де Орталық Азия біркелкі Исламды толық қабылдай қойған жоқ. Орталық Азияның Хорасан, Иранмен шекаралас аймақтарындағы халықтар көбінесе шииттік сенімде болды. Сондай-ақ, көшпелі тұрмыс кешетін қыпшақтар ескі Тәңір сенімінде қалған болатын.

Ата-бабаларымыздың Исламды жатсынбай қабылдауының себебі, түркілердің байырғы Тәңірлік сенімі монотеистік наным болатын. Бұл концепцияны, бүкіл өмірін осы тақырыпқа арнаған атақты тарихшы Китапшы айтқан. X ғасырда ибн Фадлан түркілердің ішінде болғанында, тәңірлік сенім мен Ислам дінінің ұқсастығына таң қалғанын жазған болатын. Мәшһүр Жүсіптің дерегіндегі түркілердің: «Озған пайғамбардың үмбетіміз» дегенінде, Хақ Елшісінің бұл сенімді терістемеуі, ата-бабаларымыздың ханиф (таза) сенімінде болғанын көрсетеді. Яғни, арғы бабаларымыздың ұстанған Тәңірлік сенімі Хақ дінге (исламға) шүбәсіз сеніп, тез қабылдауына игі әсер етті. Бастапқыда Орта Азия халықтары Ислам дінін насихаттаушыларға себебі, өр кеуделі Ер түріктің ұрпағы Исламды күшпен қабылдағысы келмеді. Ақыр-аяғында Орталық Азия халықтары «әһлі суннәның» рационалистік бағыты саналатын (шариғатта) Ханафи және (ақидада) Матуруди мазхабын қабылдады. Себебі, бұл ағымдар әрбір мәселеге ақыл-парасатпен қарауға шақыратын еді. Сондай-ақ, Исламның сопылық бағыты да ежелгі түркілердің алып-ерендік, жыраулық, сал-серілік дәстүрімен сай келетін. Осы үндестік сопылық ілімнің қазақ халқының жүрегінен орын алуына игі ықпалын жасады. Сөйтіп VIII ғасырдың орта тұсында қарлұқтардың Ислам дінін қабылдауымен басталған илаһи үдеріс, XVI-XVII ғасырда Керей мен Найман тайпаларының Хақ дінді қабылдауымен толықтай аяқталды.

XV ғасырдың орта шенінде Қазақ хандығы құрылар кезеңде, Орталық Азия мен Дешті Қыпшақта Ислам дінін насихаттаған негізінен Яссауи және Нақшабанди тариқаттары (сопылық мектептер). Яссауи тариқаты көшпелілердің дәстүрлі кодификациясы –Шыңғыс ханның «Ұлы Ясасы» мен шариғат заңдарын қа-

тар ұстанып, дәстүр мен дінді ұштастыра білсе, Нақшбанди тариқаты шариғаттың фундаментальды қағидаларын қатаң ұстануымен ерекшеленген. Бұл кезеңде көшпелі қазақ халқының табиғатымен шариғаттың фундаментальды қағидалары үйлесе бермейтін. Мәселен, шариғаттың ағайынды адамдардың некелесуіне рұқсат беруі – жеті атаға дейін қыз алыспау дәстүрін берік ұстанатын рулық-тайпалық құрылымдағы түркі тайпаларының мүддесіне теріс келетін. Сондай-ақ, шариғаттағы ниқаб кию дәстүрі түркі халқының дәстүріне мүлдем сәйкес келмейтін. Қазақ әйелдері кимешек, орамал, жаулық киген. Бірақ, ешқашан аузы-мұрнын тұмшаламайтын. Қазақ хандығы құрылған шақта (1465 жылы Керей мен Жәнібек Шу мен Талас аймақтарында негізін салды), бұл мемлекеттің ресми діні – Ислам діні болды, әрі мұсылмандық құқықтық нормаларға жүгінді. Ислам дінін ұстанған түркі тайпалары Қазақ хандығына мүшелікке өтті. Ал Ислам дінін қабылдамаған тайпалар «қазақ» бола алған жоқ. Мысалы, көрші ойрат, ұранқай, қырғыздың құрамында Қазақ халқын құраушы Найман, Қыпшақ. Керей, Қоңырат сияқты тайпалардың аталықтары кездеседі. Бұлар Ислам дінін қабылдамағандықтан, Қазақ хандығына мүшелікке өте алмады. Яғни, Қазақ халқын бір кеңістікте өмір сүрген діни сенім-нанымы, салт-дәстүрі, саяси мүддесі бір түркі тайпалары құрды.

XIV ғасырлық тарихшы Муғин әд-дин Натанзи «Ескендір анонимі» еңбегінде Жәнібек хан туралы «Оның әділдігі Ануширван (парсы патшасы) әділдігінен бір де кем соқпайды. Ол өзбек ұлысын тұтас Исламға бағындырды, пұтқа табынушылардың храмдарын түгел қиратып, көптеген мешіт, медресе салдырды. Ислам дінін ұстанған адамдардың жағдайларының жақсы болуына басты назар аударды. Жан-жақтағы неше түрлі оқымысты, ғалымдар осы сарайға қарай ағылды. Елдегі әмірлердің ұлдары білімдерін жан-жақты жетілдіріп ғылымғы мойын бұрды, олар заманының озық ойлы азаматтарына айналды. Исламның басқа елдерде ұстанатын әдет-ғұрып, салт-жораларын бұл мемлекетке енгізген сол», – деп жазған. Мұндай деректемелер ортағасырлық түркі деректемелерінде де (Шыңғыснама) кездеседі. Ислам дінінің Дешті Қыпшаққа жерсінуіне шариғат заңдары мен салт-дәстүрді сабақтастыра білген жергілікті дін қайраткерлерінің ең-

бегі зор болды. Қазақ халқы көшпелі ғұмыр кешкеннен кейін мешіт-медресе ұстай алмады. Бірақ, қазақ халқы Исламмен бейбіт уағызшылардың насихаты арқылы танысты. Дін уағызшылары Исламды халықтың таным-түйсігіне қарай жырмен, өнермен насихатады. Қарахан дәуірінде негізі салынған хикмет ілімі жыраулар дәуіріне ұласып, олардың насихатымен қазақ халқы Исламға шын мәнінде мойынсұна бастады. Осы тұрғыда Сайф Сарай, Сыпыра жырау, Асан қайғы, Доспанбет, Қазтуған, Шалкиіз, Ақтамберді, Бұқар т.б жыраулардың сіңірген еңбегі ерен еді. Ал, қожа-молдалар қазақ халқының тұрмыс-салтта Исламды қалай ұстану керектігіне баулыды.

Алаштың қайраткері Х.Досмұхамедұлы Самарқанд шаһарындағы «Тіллә-Қари» және «Ширдар» медреселерін салдырушы қазақтың батыры Жалаңтөс екендігін жазады. Сонымен қатар, ғалым «Бұқарадағы «Көкілташ» медресесінің салынуы» атты мақаласында да аталған медресенің салыну тарихын қазақтан шыққан Көге деген адаммен байланыстырады. Қазақ жұртының діни тарихы, рухани мәдениеті Орта Азия халықтарымен ортақ байланыста болып, тығыз дамыған. Мұны тарихшы ғалым Н.Нұртазина «Народы Туркестана: проблемы Ислама, интеграции, модернизации и деколонизации на рубеже XIX-XX веков» атты монографиялық еңбегінде Түркістан жұртының (жалпы Орта Азия халықтарының) діни сенімі мен рухани байланыстары ортақ, бірлікте болғандығын ғылыми түрде дәлелдейді. Сондықтан қазақтың діни ілімі мен дін тарихы туралы сөз қозғалғанда, Орта Азияның ірі діни ошақтары болған Бұқара, Самарқан, Хиуамен байланысты қарастырылады.

Қазақ халқының құрамында генеалогиялық қатынасқа түспейтін, үш жүздік құрылымға енбейтін топтар төрелер мен қожалар орын алады. Қожалар үш жүзге кірмейтін рулар ішінде өздерінің болмыс-мінезімен, әдет-ғұрпымен дараланған субэтникалық топтың бірі. Қожалар тобы тарихи-табиғи процесс нәтижесінде қалыптасқан этнос құрылымының элементі болып табылатын этникалық жүйе ретінде қазақ ұлтының бір бөлігіне айналғанына да көптеген ғасыр өтті. Этностың құрылымындағы мұндай даралану Л.Н.Гумилев бойынша, субэтнос болып табылады. Қожалар елдің рухани өмірінде мұсылмандық мәдениеттің ең

жоғарғы қызметшісі, сондықтан да Орта Азия мен қазақ халқы арасында мұсылман дінін таратып уағыздаушы, әрі Мұхаммед пайғамбардың алғашқы халифтарының ұрпағы болып есептеледі. Заманды өзгертетін, немесе қоғамның тұрақтылығын ұстап тұратын күштердің бірі рухани байлық, оның негізі берік сенімді орнықтыратын дін. Қазақ халқында, көшпелі ортада Алланың бірлігіне, имандылыққа бас июге, мұсылмандықты уағыздаушы молдалар және қазақ халқының құрамындағы дін иелері ретінде танылған субэтникалық топ-қожалар екендігі белгілі. Олар Кеңес өкіметі орнап, Коммунистік партия үстемдік еткен кезеңде де, қоғам өмірінде мұсылмандықты, құран оқуды, шариғат негіздерін насихаттап, оларды халыққа таратып, мұсылмандықты барлық ортада іске асырушылар ретінде танылды. Қазақ даласындағы мұсылман дін иелері ишандар және олармен қоса қожалар болды. Сондықтан да олар қазақ қоғамында жоғарғы топ иерархиясын құраған. Ишандар және олардың қазақ даласындағы ықпалы олардың діни ілімі болды. Олар ел өмірінде әлеуметтік топты құра отырып мұсылман дінінің имандылық-тәрбиелілік қасиеттерін үгіттеп, мешіт салдырып, медреселер ашты. Ишандар туралы В.В.Бартольд өз зерттеуінде, «олар суфизм жетекшілері, Түркістан өңірінде бұл атау «шейх, пір, ұстаз (яғни оқытушылар)» және оған қарама-қарсы «мүрид» мағынасында қолданылған» десе, онан әрі анықтағанда «ишан» – Орта Азиядағы суфизм жетекшілеріне берілетін атақ, ол мұрагерлік ретінде әкесінен баласына өтіп отырды.

XVIII-XIX ғасырларда Қазақстан жерін отарлай бастаған Ресей империясының Ислам дініне деген қарым-қатынасы да қазақтардың исламдану үдерісіне шешуші рөл атқарды. XVII ғасырда Ресей үкіметі көшпелі халық арасына христиан дінін тарата бастады. Патша үкіметі христиан дінін тықпалаумен қатар, Ислам дінін әлсірету саясатын ұстанды. Қазақтардың шығыс елінде мәселен, Түркияда оқуына тыйым салды. Молдалардың қызметіне үкімет тарапынан қатаң бақылау орнатылды. Әр болыста бір ғана молда болды. Көшпелілер арасында молда Ресей империясына шын берілген қазақ болуы тиіс деді. Мешіт салу үшін генералгубернатор рұқсаты керек болды. Молдалардың, жергілікті тұрғындардың сауатын ашу үшін уезд басшысының рұқсаты та-

лап етілінді. Дегенмен, қоғамдағы дін ықпалының қаншалықты күшті екенінің негізгі көрсеткішін ғибадатханалар мен діни білім беру жүйелерінің көптігінен көруге болады. XIX ғасырдың 60 жылдары Түркістан қаласында 20-ға жуық мешіт, 2 медресе болған. Ал, 1917 жылы Қазан төңкерісіне дейін Ақтөбе аймағында 200-дей, Жетісу өлкесінде 269, Бөкей ордасында 78, Әулие ата қаласында 15 мешіт болған. Зерттеулер орыс отарлауына дейін Түркістан өлкесінде білім берудің негізгі түрі дәстүрлі мектептер мен медреселер болғандығын көрсетеді. Кейбір зерттеулерде XX ғасыр басында 5892 мектеп пен 353 медресе болғандығын мәлімдейді. Бұлардың басым бөлігі «заңнан тыс» ашылғандар еді.

Әдебиеттер

1. Орынбеков М.С. Қазақ сенімдерінің бастаулары. Алматы 2002. 97-б.
2. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Москва. 1961.
3. Орынбеков М.С. Протоказақтардың дүниетанымы. Алматы 1995.

*Тунгатова У.А., PhD, Тарихов Н.О., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДІН ЖӘНЕ ЖАСТАР ТӘРБИЕСІНІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ

Имандылық – адамның қоғамдағы, күнделікті өмірдегі іс-әрекетте белгілі бір қалыпқа түсіретін ішкі рухани реттеуіш, қадір-қасиет, адам бойындағы адамгершілік, ізгілік, кісілік белгісі. Дәстүрлі қазақ қоғамында адамның имандылығына – мінез-құлық жүйесіндегі ерекшеліктеріне көп көңіл бөлінген. Имандылық тәрбие – ата-аналардың ұстаздардың балаларға белсенді ықпалынан, тәрбиеленушілердің белсенділігін қамтитын қылықтарынан, сезімдері мен қарым-қатынастарынан көрінеді. Адамның имандылық тәрбиесінің дамуында ұрпақтан-ұрпаққа көшкен, дамыған толықтырылған, адамдардың бірлесіп өмір сүру процесінде жасалған адамгершілік нормаларын игерудің маңызы бар. Әр баланың жеке басының имандылық тәрбиеленуіне қамқорлық жасау бүгінгі күннің және алдағы күндердің талабы-

жарық дүниеге келуі, өсуі, ержетуі, тіршілік етуі, қартаюуы, ата мен баланың қарым-қатынасы үлкендік пен кішілік, сыйластық, әдептілік пен арлылық, инабаттылық тәрізді маңызды мәселелер имандылықтың маңызды құрамдас бөлігі ретінде ешқашан да назардан тыс қалмаған. Жастардың үлкендерге құрмет көрсетуі, үлкендердің кішілерге ізет білдіруі өмір сүру салтына айналған. Қоғамда берік қалыптасқан осындай көрегенділікпен өмір кешу дағдылары жинала келіп, бар адамгершілік қағидалардың, имандылықтың жазылмаған кодекстерінің қалыптасуына негіз болған.

Бойына адамгершілік асыл қасиеттерді жинап өскен жасты «көрген деп, жүрегінен нұр, өңінен жылу кетпейтін, әрдайым жақсылық жол ойлайтын, әр істе әділдік көрсететін адамдарды «иманды» деп атаған. Мұсылмандық дүниетаным бойынша Иmandылық иманнан пайда болады. Ал иман – жүректегі нұр, нұрдың сыртқы болмысы, яғни Иmandылық. Алла тағалаға иман еткен адамға бітетін көркем мінез Алла жіберген әрбір пайғамбарының міндеті – иман мен Иmandылық уағыздау деп саналған. Ең соңғы пайғамбар Мұхаммед «Мен ең ғажап көркем мінезді толықтыру үшін жіберілдім», – деуі арқылы әлемдегі тәлім-тәрбие мен имандылықтың қаншалықты маңызды екенін көрсеткен, Иmandылыққа өзі бірінші үлгі болған делінеді. Алла тағала адамды иман мен имандылық үшін жаратқан, сондықтан: «Алла мінезінен үлгі-өнеге алыңдар» (Мұхаммед пайғамбар), – деп уағыздалады. Иmandылықтың негізін мұсылмандар Құранда деп білген. Құран Кәрімнен ең көп үлгі алған Мұхаммед пайғамбардың мінезі жайлы Хазіреті Айша: «Оның мінезі – Құран», – деп жауап берген. Ізгі істер діни ұғым бойынша Иmandылық болып табылады. Қазіргі зайырлы өркениетті қоғамда имандылық – аса қастерлі, биік адамшылық қасиет ретінде ұсынылады.

«Ислам шариятын ұстанумен молда болармын» деген көзқарастан аулақ болу керек. Дін – деген сенім. Жаратушы күш екеніне, Құран Кәрім мұсылман қауымының Конституциясы екеніне сеніп, амал қылған дұрыс. Иmandылыққа қарама-қарсы жағымсыз сипат – имансыздық.

Қоғамның қуат тірегі – отбасы. Сол отбасының бекем болуы көбіне әйел адамдарға байланысты. Алайда әйелдер хұқығы исламға дейін мүлдем адам төзгісіз еді. Арабтар әйел затының ар-на-

мысын қорлап, қыздарын тірідей жерге көмді, сондай-ақ, әйелдер хұқығы тек арабтарда ғана емес, бүкіл дүние жүзі халықтары арасында да мәз болмай, ар-намыстары тапталып жатты.

Үнділерде әйелдер мүлік қатарында қаралып, ерлерінің жеке меншігі саналды. Сати заңы бойынша өлген ерімен бірге әйелі де өртенген. Мұндай өлім қасиетті, еріне шын берілу тұрғысында саналғанымен кімнің өлгісі келеді? Сөйтсе де оларды күштеп өртеп үстіне жесір қалған әйелдерге тұрмыс құруға тиым болды. Осындай тағылық заң тек XIX ғасырдың ортасында күшін жойды.

Басқа елдерде, мысалы, Жапонияда әйелдерге көпшілік табынатын орындарда табынуға тиым салынған. Қытайда да шіркеуге әйелдерді енгізбеген. Рим Заңы бойынша әйел еріне басыбайлы болып өзіне тиісті дүние-мүлікке де ие бола алмаған. Сол секілді өзіне бала да асырап ала алмаған. Ислам діні ерлер мен әйелдерді теңестіріп, бірдей құқық берді. Әйелдер еркін дем алып, өзінің қасиетті борышы аналық парыздарын еркін атқаруға мүмкіндік алды.

Иманның бір бұтағы – бата десек, қателеспейміз. «Жаңбыр мен жер көгерер, батамен ел көгерер» – дегендей бата нағыз еліне, халқына, ұрпағына тірек білдіретін иманды сөздің жиынтығы. Бата беру бірінші ауылдың ақсақалдарына, үлкен қарияларына тиесілі, екінші сыйлы қонаққа тиесілі. Бата екі түрлі болады: Ақ бата, және Теріс бата; оның екіншісі – жаман, ол бір ашу-ызадан туындап, дұшпандықістегендерге берілетін бата. Қазақтың ең жаман қарғысы немесе бағасы: өзің білме, білгеннің тілін алма – деп, назылық білдіргенінде. Бір ауыз сөзбен, қаншалықты философиялық ой берген. Өзің білмесең білгеннің тілін алмасаң, одан асқан мәңгүрттік болмас. Халық ұрпағын ең бірінші осы мәңгүрттіктен сақтандыруға тырысқан. Теріс бата алудан кімде болса аулақ болуға тырысқан. Әрбір ата-ана біреуге жаманшылық істеме, қарғысына қалма! Қарғыс емес алғысқа ие бол! – деп ескертулер жасап отырған.

Ал, ақ бата кеңінен қолданылатын бата. Бұл бата – кімге берілетін болса да, жүректі жарып шыққан даналық сөздермен, ақ тілекпен суреттеледі. Қандай жағдайда берілмесін ол адамды кісілікке, имандылыққа, мейірімділікке тәрбиелейді. Солардың ішінен біреуін айтып кетсем артық балмас. Дүниеге келген нәрестеге берілетін бата:

«Нәрестенің бауы берік болсын, Өке-шешесіне серік болсын! Азамат болып ержетсін, Ақсақал болып төрлетсін, Азамат болыпкөрікті, Ғұмыры ұзын берікті, Қолқанаты көп болып, Артынан ерте берсін серікті, Азамат болсын ардақты, Мінезі болсын салмақты, Өнері болсын жан-жақты. Осы айтқанның бәрі келсін, Алла берсін зор бақты, Аллау әкбар!

Келін берсең, келісті болсын. Келешегі өрісті болсын. Құда берсең, жолдасындай болсын, Құдағи берсең, сырласындай болсын. Ата-баба жолынан кім ассын, Құдалық мың жылға ұлассын. Екі жастың бақытын берсін, Екі жақ қызықшылығын көрсін! Әумин!

Өзіміз көріп отырғандай бата беру бір өнер, оны тыңдап, өнеге-өсиет үйрену бір ғажап. Сол сияқты, қыз балаға беретін бата, ер балаға беретін бата болады. Көптен кездесетін ас қайырғанда беретін бата, оның да түр-түрі бар, соның бірін айтып өтелік:

Сұрасаң бата берейін,
Үстем болып мерейің!

Ықыласпен қол жайсаң, Ақ тілекпен төгейін. Дастарқаның тоқ болсын! Бақ даулет берсін бастарыңа, Ғасыр берсін жастарыңа! Ата-бабам қолдасын, Еш жамандық болмасын! Әумин!

– бұл жастарға берілетін батаның қысқа түрі. Бұдан да басқа, наурыз батасы, жарапазан батасы, және сақтық батасы болады.

Жастар тәрбиесінде, оларды жамандықтан сақтандыруда, атап айтқанда: жалқаулықтан, бұзақылықтан, кесірліктен, ұрлықтан, т.б. арашалап, имандылық қасиеттің жақсы рухын ұялатуға халқымыздың көне, асыл мұрадарының бірі бата беру, ақ тілектің де орны ерекше екенін ұмытпағанымыз жөн.

Әрине жаман бол деп тәрбиелейтін халық жоқ, бірақ ол тәрбиеде бата сияқты керемет өсиет айта білетін халық кемде кем. Өзіміз көріп отырғандай бата ұйқасын тауып, өлең сөзбен, даналық өсиеттерден құралатын және адамның барлық тұрмыс-салтына байланысты әр түрлі ойда айтатын дана халық – қазақ халқы. Ұлттық дәстүрлер – Ата-бабамыздан бізге жеткен, өткені мен бүгінгінінбайланыстыратын баға жетпес байлығымыз, асыл қазынамыз. Сондықтан оған үйретуде, тәрбиелеуде аса көңіл бөлген. Бұл аталған қасиеттің бәрін біз, имандылықтың бойынан таба аламыз. Ұлт мәдениеті мен қатар ұлтаралық татулық мәдени-

еті қатар жүреді. Зерттеуші – социолог Кеңес Биекенов «Ұлтаралық татулық мәдениеті дегенге, білімділігі мен мәдениеттілігіне қоса, әр басқа ұлттың адамымен ортақ тіл таба білуі де жағдайы. Сондықтан ұлтаралық татулық мәдениеттілікті көрсетудегі міндеттерміздің бірі адамда интеллигенттілікті тәрбиелеу болып есептеледі. Интеллигенттік деген ол басқа адамды түсіну қабілеттілігі, басқаның қайғысына ортақ бола білу деген сөз» деп дұрыс пікір айтқан. Ұлтаралық татулық мәдениетіне тағы бір қосатын нәрсе, ол бір ұлттың екінші ұлтты сыйлауы. Әр ұлттың тарихын, тілін, дінін, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерін сыйлау әрқашанда дұрыс деп ойлаймын. Қазақ халқы – басқа халықтар сияқты өзінің тарихымен, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерінің ерекшелігімен, өркениетті мәдениетімен, рухани байлығымен көзге түскен ұлы халықтың бірі. Мәдениеті артта қалған, орыс халқының арқасында «жетіліп-жетісті» деген кертартпа сөз күні бүгінге дейін сөзге тиек болды. Ал, шын мәнісінде өзіміздің көзіміз көріп отырғандай, тағдыр тәлкегіне түскен, соған қарамастан өзінің бар байлығын сап алтындай сақтап, бірақ оны сыртқа шығара алмай, егемендік күнін алғалы бері уыстап ұрпағына шашу қылып шығуда. Сол алтын қазынаны болашақ ұрпақтың дұрыс пайдаланып, жүзеге асыруына үлкен күш керек. Өйткені, салт-дәстүр, әдет-ғұрып, әсіресе тіліміз шұбарланып жойылуға бара-бар кезеңнен алып шығу үлкен, өзекті, келелі іс.

Бала тәрбиесінде біріншіден ана тілін толық меңгертіп, әдет-ғұрып, салт-дәстүріміздің тозығы мен озығын таныстырып, жақсысын алып, баланың бойына сіңіру заман талабы. Әсіресе, ізгі дәстүрімізбен ұрпағымызды адалдық пен адамгершілікке, қайырымдылыққа, мейірімділікке, парасаттылыққа, бір сөзбен айтқанда имандылыққа үндеу, қазақтың тәлім-тәрбиесінің мақсаты мен мәні: Жастарды қазақи, адепті мінезге баулуымыз қажет-ақ. Сол себепті біз имандылық тәрбиесін жеке алып, оның мазмұнын ашуға тырысайық. Иmandылық тәрбиесі – әлеуметтік топтардың, жаңа ұрпағы яғни моральдық-адамгершілік қасиеттерін, сенімі мен сезімін, дағдылары мен әдеттерін, мінез-құлықтарын қалыптастыру мәселесін қарастырады. Жас ұрпақты имандылыққа тәрбиелеудің негізі адамзаттың ішкі дүниесі мен сезімінің, санасының жетілуі, сол халықтың өзіндік ерекшелігіне байланы-

сты, рухани байлығы болып табылатынын ескерген жөн. Құран арқылы жастарды тек дінге жүгіндіру, бағындыру, сана-сезімін, дүниетанымын діни түрғыдан қалыптастыру емес, жастарға халықтық тәрбиенің құрамына енген өмірге керекті тәрбиелік мәні бар қағидаларды дұрыс жүзеге асыру арқылы тәрбиелеу. Ол – білім, көркем мінез-құлық, ақыл, адамгершілік, имандылық, достық, бейбітшілік т.б. қасиеттерді қалыптастыратын дін. Үлкенге ізет көрсету, кішіге өнеге болу да әдептіліктің белгісі. имандылық пен әдеп сақтау тек тәрбиеліліктің белгісі ғана емес, ол қоғамның адамға қоятын талабынан туатын, әр адамның орындауға тиісті міндеті. Жүздесу, қоштасу, дәмдес-тұздас болу, бірге жол жүру, бірге тұру, бір-біріне қызмет ету, қызметтес болу, бірге оқу, танысу, ықылас білдіру, ас, ондағы адамдардың қарым-қатынасы, кездесу, амандасу сияқты т.б. жағдайлар мыңдаған жылдар бойы күнделікті тұрмыста кездесіп тұрғандықтан, олардың қолайлы, ұтымды түрлерінің қалыптасуынан шыннан өткен жинақталған тәжірибеден әдеп нормалары құралады, «Әдет әдеп емес, жан әдеп» – деген бір ауыз сөздің төркінде талай мән жатыр, Профессор Жарықбаев Қ.Б. айтуынша: «Әдеп – қоғамның ұйытқысы». Қай қоғамда өмір сүрсең де, оның өзіндік ереже, тәртіп, заңдары болады. Ал, әдеп барлық қоғамға тиесілі қасиет. С. Кабеев өзінің қолжазбаларында, біз балаларды өзінен үлкенге сәлем беруге, үлкенге өз орнын ұсынуға, үлкендер сөйлеп отырғанда бар килікпей, сөзін бөлмей, әдепсіз кимелемелей, әдеп сақтауға дағдыландыруымыз қажет, деп жазды. Бала алғашында тәрбиені көзбен көріп, құлақпен естіп, кеңінен оқып, біліп алады.

Әдебиеттер

1. Абай Шығармалары: 5 т. – Алматы: 1977. Т.2. – 245 бет.
2. Адамгершілікке тәрбиелеу әлпесі: Мұғалімдерге арналған оқу құралы. – Алматы: 1988. – 189 бет.
3. Аймова Г. Н. Адамгершілік прогресс және дін, мораль. – Алматы: 1973. – 256 бет.
4. Акназаров Х. З. Ислам діні және өмір шындығы. – Алматы: 1977. – 231 бет.
5. Алашмирас. Народное наследие. -Алматы: 1993. – 123 бет.
6. Алтынсарин Ы. Мұсылманшылықтың тұтқасы. Шариат-ұл-Ислам. Алматы: – 1991. – 129 бет.
7. Алтынсарин Ы. Таза бұлақ. – Алматы: 1988. – 89 бет.

8. Атеизм, религия и культура. – М.: 1988. – 326 бет.
9. Ата салтын – халықтық қалпың. – Алматы: 1995. – 195 бет.
10. Арнольдov А. И. Культура и современность. – М.: 1973. – 421 бет.
11. Аханов Б. Дін және еркін ойшылдық. – Алматы: 1993. – 112 бет.
12. Ахлог-одаба оид хадис наминалары. – Тошкент: 1990

Шалова С.А., преподаватель

*Актюбинский колледж транспорта, связи и новых технологий,
г. Актюбе, Казахстан*

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ И ИХ РОЛЬ. МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ

Начнем с того, что мораль – это человечность, достойное отношение к другому человеку, это первичное, самое элементарное человеческое отношение, предшествующее всем остальным.

Мораль в общественной жизни является проводником в адаптации человека к жизни в обществе и соединения свободы личности с общественной необходимостью, а также ответственностью, разрешения противоречия между ними. Так как мораль первична в процессе социализации человека, то она входит во внутренний мир человека, и для ее функционирования достаточно собственной власти человека над собой. Сущность морали состоит в том, что люди осознают необходимость своего поведения, которое соответствует определенному общественному поведенческому типу, при этом они опираются на личные убеждения и общественное мнение.

Мораль можно определить как особую форму нормативно-оценочной ориентированности людей в обществе и как важнейшую форму общественной воли. Чувства долга, совести, чести формируются в обществе, и через общественные отношения они становятся достоянием человека в процессе социализации и интериоризации. Мораль регулирует поведение и сознание людей во всех сферах жизни – экономической, политической, социальной и духовной, она определенным образом обусловлена типом общества.

Моральный облик человека формируется с самого раннего возраста. Воспитание детей – самая важная область нашей жизни.

ни. Наши дети – это будущие граждане нашей страны... Наши дети должны вырасти прекрасными гражданами, хорошими отцами и матерями. Но и это не все: наши дети – это наша старость. Однако далеко не все родители сознают свою ответственность и с должным вниманием относятся к воспитанию детей. Воспитание начинается с первых дней жизни ребенка. Умение задерживать те или иные движения, поступки появляется раньше, чем ребенок начинает понимать свои действия. Без этого невозможно воспитание. Правдивость, честность, организованность, трудолюбие, мужество только тогда будут устойчивыми чертами человека, когда они воспитаны как нравственные привычки с первых лет жизни. Ребенок с малых лет должен иметь известные обязанности по самообслуживанию и по соблюдению определенного режима, хорошо знать, что ему надо делать и чего нельзя. Знания эти, так же, как и навыки трудиться, не помешают ему быть счастливым. Ребенок, имеющий все возможности для полного развития своих физических, умственных и моральных сил, способностей и талантов, бесспорно будет иметь и счастливое детство. Некоторые родители полагают, что достаточно любить детей, чтобы правильно их воспитать. Несомненно, любовь к детям имеет огромное положительное значение в воспитании, но одного этого недостаточно. Бывают случаи, когда именно слепая, безрассудная любовь родителей пагубно влияет на развитие и счастье ребенка. Становление личности связано с влиянием на человека различных факторов, как биологических, так и социальных. Имеет значение каждая мелочь – от генов до питания. Малейшая ошибка – и человек может потерять свою индивидуальность, стать «таким, как все». Семья не только дарит человеку жизнь. В семье человек получает свой первый социальный опыт, делает первые шаги, говорит первые слова. На становление личности человека влияют не только мать и отец, но и другие члены семьи. Очень важно, чтобы маленький человечек воспитывался в доброжелательной атмосфере, чтобы в процессе воспитания у родителей не было разногласий по поводу методов его воспитания, чтобы ребенок не был свидетелем конфликтов. В противном случае он может вырасти в асоциальную личность, наносящую вред не только окружающим, но и себе. Семья – главный источник всех правиль-

ных поступков на жизненном пути личности и искоренение ошибок в воспитании является возможным.

Природными началами морали предстают врождённые нравственные чувства и, прежде всего, чувства совести, сострадания, любви, долга, благоговения. В нравственности существуют и социальные основы. К социальным основам нравственности надо отнести реально существующие нравственные отношения, нравы, обычаи, традиции, нормы и принципы поведения. Каждая культура, нация, сословие, социальная группа, класс, даже профессия вырабатывают свои специфические нравственные ценности, отношения, нормы. Нравственность предстаёт продуктом исторического творчества всего человечества. На развитие и существование морали оказывают огромное влияние такие социальные институты, как семья, право, государство, церковь.

Религию часто рассматривают как основу морально-нравственных норм. Научные исследования эту точку зрения, скорее, опровергают. Моральные нормы человечества формировались независимо от религии. Существует два подхода возникновения. Согласно первому – именно религия способствовала формированию морали и нравственности, согласно второму – она возникла параллельно с появлением представлений людей о том, что такое хорошо и что такое плохо. То, что религия толкает людей на достаточно расточительные поступки вроде строительства гигантских соборов и пирамид, еще не аргумент против ее биологической природы. Альтернативный взгляд на проблему появления религии таков: вера человека в сверхъестественное действительно имеет биологическую природу, однако мораль и нравственность тут ни при чем. Религиозные культы могли возникнуть параллельно морали, а их влияние на представления человека о нравственности связано просто с тем, что дающая ответы на почти все вопросы религия никак не смогла бы обойтись без рассмотрения этических задач.

В морали есть и свои духовные основы. И это, прежде всего, духовная деятельность самого человека. От человека требуется подчас огромное мужество, сила духа, чтобы противостоять злу, развить в себе нравственные качества.

На всем протяжении своей истории нравственность всегда тесно связана с религией. Вера содержит мощный нравственный заряд, так как, во-первых, человек подчиняет свое поведение воле Бога, т.е. приучает себя к повиновению; во-вторых, собственными действиями, внешним обликом и внутренними способностями он стремится уподобиться Богу и, в какой-то степени, преобразуется.

В первобытном обществе не было ни религиозной морали, ни основных моральных норм. Они появились к финалу родового строя, к периоду патриархата. Тогда складываются примитивные нормы нравственности: запрет на каннибализм и кровосмешение, повиновение старшим, достойный труд. Эти моральные нормы осуществляли нормативную регуляцию, как если бы они были изданы определенным государственным институтом. Хотя «моральные требования родового общества обеспечивались не только общественным мнением, а также индивидуальным сознанием, но и в немалой степени деятельностью учреждений родов и племен.

Новые нравственные нормы морали появились в патриархальном обществе. Укрепились роль авторитета мужчины – главы семьи, верность жены, запрет на ложь, кровная месть. Для этого периода характерна тождественность моральной нормы обычной норме.

Мораль включён во все сферы общественной жизни. В жизни действуют нормы и правила поведения, требующие от человека служения обществу. Их возникновение и существование диктуется объективной необходимостью совместной, коллективной жизни людей. Таким образом, можно сказать, что сам способ человеческого существования порождает потребность людей друг в друге.

Прежде чем раскрыть основные функции морали, подчеркнем ряд особенностей действий морали в обществе. Следует отметить, что в моральном сознании выражен некий стереотип, шаблон, алгоритм поведения человека, признаваемый обществом как оптимальный на данный исторический момент. Существование морали можно интерпретировать как признание обществом того простого факта, что жизнь и интересы отдельного челове-

ка гарантированы только в том случае, если обеспечено прочное единство общества в целом. Таким образом, мораль можно считать проявлением коллективной воли людей, которая через систему требований, оценок, правил пытается согласовать интересы отдельных индивидов друге другом и с интересами общества в целом.

В отличие от других проявлений духовной жизни общества (наука, искусство, религия) мораль не является сферой организованной деятельности. Проще говоря, в обществе не существует таких учреждений, которые бы обеспечивали функционирование и развитие морали. И оттого, наверное, управлять развитием морали в обычном смысле этого слова (как управлять наукой, религией и т. д.) невозможно. Если мы вкладываем определенные средства в развитие науки, искусства, то по прошествии некоторого времени вправе ожидать и осязаемых результатов; в случае же с моралью это невозможно. Мораль всеобъемлюща и в то же время неуловима.

Моральные требования и оценки проникают во все сферы человеческой жизни и деятельности.

Большинство моральных требований апеллирует не к внешней целесообразности – поступай так-то и добьешься успеха или счастья, а к моральному долгу – поступай так-то, потому что этого требует твой долг, т.е. имеет форму императива в прямого и безусловного повеления. Люди давно уже убедились, что строгое выполнение моральных правил вовсе не всегда приводит к жизненному успеху, тем не менее мораль продолжает настаивать на строгом соблюдении ее требований. Объяснить этот феномен можно только одним образом: лишь в масштабе всего общества, в суммарном итоге выполнение того или иного морального предписания обретает свой полный смысл и отвечает некой общественной потребности.

Если говорить о социальной роли морали, важно вспомнить об основных ее функциях:

1. Контролирующая – контроль над выполнением норм на основе общественного осуждения и/или совести самого человека;
2. Интегрирующая – поддержание единства человечества и целостности духовного мира человека;

3. Одной из главных функций морали является регулятивная. Мораль выступает прежде всего как способ регулирования поведения людей в обществе и саморегулирования поведения индивида. По мере своего развития общество изобрело много других способов регуляции общественных отношений: правовой, административный, технический и проч. Однако моральный способ регуляции продолжает оставаться уникальным. Во-первых, потому, что не нуждается в организационном подкреплении в виде различных учреждений, карательных органов и т. д. Во-вторых, потому, что моральное регулирование осуществляется в основном через усвоение индивидами соответствующих норм и принципов поведения в обществе. Иначе говоря, действенность моральных требований определяется тем, насколько они стали внутренним убеждением отдельного человека, неотъемлемой частью его духовного мира, механизмом мотивации его повеления.

4. Следующая функция морали – оценочная. Мораль рассматривает мир, явления и процессы с точки зрения их гуманистического потенциала того, в какой мере они способствуют объединению людей, их развитию. Соответственно этому она классифицирует все как положительное или отрицательное, добро или зло. Нравственно оценочное отношение к действительности есть ее осмысление в понятиях добра и зла, а также других сопредельных с ними или производных от них понятиях («справедливость» и «несправедливость», «честь» и «бесчестье», «благородство» и «низость» и т. д.). При этом конкретная форма выражения нравственной оценки может быть различной: похвала, согласие, порицание, критика, выраженные в оценочных суждениях; проявление одобрения или неодобрения. Нравственная оценка действительности ставит человека в активное, деятельное отношение к ней. Оценивая мир, мы уже что-то меняем в нем, а именно меняем свое отношение к миру, свою позицию.

5. В жизни общества мораль выполняет важнейшую задачу формирования личности, является действенным средством воспитания. Концентрируя нравственный опыт человечества, мораль делает его достоянием каждого нового поколения людей. В этом состоит ее воспитательная функция. Нравственность пронизывает все виды воспитания постольку, поскольку она придает им

правильную социальную ориентацию через нравственные идеалы и цели, что обеспечивает гармоничное сочетание личных и общественных интересов. Мораль рассматривает общественные связи как связи людей, каждый из которых имеет самоценное значение. Она ориентирует на такие действия, которые, выражая волю данной личности, не попирают в то же время воли других людей. Мораль учит делать каждое дело таким образом, чтобы от этого не было плохо другим людям.

Литература

1. Беглов А.Л., Саплина Е.В., Токарева Е.С. Основы религиозных культур и светской этики. Основы мировых религиозных культур. 4 – 5 классы: учеб. Пособие для общеобразовательных учреждений. – М.: Просвещение, 2010
2. Религиозные традиции мира. – М., 2006
3. Заповеди религии. Л., -1999
4. Государственный образовательный стандарт 2009 года. Начальная школа.
5. Основы духовно-нравственной культуры народов России. Р.Н. Бунеев, Д.Д. Данилов, И.И. Кремлёва. Учебник. 4 класс. Светская этика. М.:Баласс, 2012.

5-СЕКЦИЯ

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ БАҚЫТҚА ЖЕТУДЕГІ ЭТИКАЛЫҚ ҰСТАНЫМДАРЫ

СЕКЦИЯ 5

ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ АЛЬ-ФАРАБИ В ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ

SECTION 5

AL-FARABI'S ETHICAL PRINCIPLES ON HAPPINESS

*Бегалинова К.К., д.ф.н., профессор, КазНУ имени аль-Фараби,
Ашилова М.С., к.ф.н., ассоц. профессор, КазУМОиМЯ имени Абылай хана,
Бегалинов А.С., к.ф.н., МУИТ
г. Алматы, Казахстан*

ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ АЛЬ-ФАРАБИ

Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн-Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби (870-950 гг.) – великий казахский (тюркский) мыслитель. Он, невзирая на весь тот огромный вклад в развитие мусульманской культуры, в его философию и науку, должен быть сегодня осмыслен как мыслитель казахского народа, который одним из первых на уровне своеобразной интеллектуальной интуиции, на уровне подсознания, когда его разум выступал не простым рациональным постижением истины, а воплощением космического разума, в эти минуты, в такие часы раздумий своей творческой деятельности смог осмыслить путь духовного развития тюркского (казахского) народа, увидеть в нём то, что отсутствовало в настоящем, что зыбко представлено как будущее, но это то, что идёт от этой кладовой, от этой тайны, в которую он был посвящён. В «Жемчужинах премудрости» аль-Фараби пишет: «Ты обладаешь в себе вуалью тела без одеяний. Заставь себя, однако, удалить эту вуаль и очиститься. Тогда ты придёшь, но не обращай внимания на то, что ты встретишь. Если ты страдаешь, ты теряешь, если ты спасёшься, то это рай. И тогда всё замирает в твоём теле, ты кажешься отдалённым бытием и принадлежишь духовному миру, где ты видишь то, что не видит никто, слышишь то, что никто не слышит и испытываешь то, что никакое сердце не воображает» [1]. Это состояние аль-Фараби называет счастьем, суть которого сводится в приобретении особой, трансцендентной духовности.

Духовность народа он видел в особом отношении человека к миру, в особой роли, какую играет космос в его творчестве. И эта особая роль проявилась в том, что казахи понимают, осознают, имплицитно, изначально им присуще особая сверхоощущающая роль космоса в жизни человека, предчувствие, сохранение этой связи с окружающим миром как главной доминантой в развитии народа. Это понял, это осознал аль-Фараби. И доказатель-

ством этого является его предсмертное ощущение близости с тем народом, из недр которого он вышел. Он не мог дать себе отчет в том, почему его влечёт зов предков, зов крови. А это такой момент в его осознании человека и мира, когда перед ним открывается, приподнимается эта завеса, он понимает, что всё то, что он сотворил, создал, оставил людям – это шаги к большому – к познанию сущего. И эти шаги предусматривают признание божественного Абсолюта, органическую связь человека с миром, сохранение этого природного начала в социальной сущности человека. Все его мысли о мудром правителе, о мудрых гражданах будущего города – это стремление помочь человеку прийти в то будущее, в ту высокую духовность, которая изначально предназначена ему, человеку. Мы можем сегодня выразить сожаление, что обстоятельства сложились таким образом, что не позволили могучему разуму аль-Фараби завершить его духовные искания. Если бы это случилось, мы были бы читателями особого труда, сочинения нашего великого земляка.

Аль-Фараби смог стать мыслителем-энциклопедистом вселенского масштаба, принадлежащего не только своему времени, но и вечности. Это означает, что его творчество питалось и отечественными корнями, и впитывало все достижения мировой культуры. Именно это предопределило его место и роль в развитии исламской философии. Он – один из основоположников восточного перипатетизма, что означает: важную роль в становлении и развитии его философии сыграл Аристотель. Существует предание, согласно которому у аль-Фараби спросили: «Кто больше знает – ты или Аристотель?». И он ответил: «Если бы я жил в тот период и встретился с ним и занимался бы у него, то я мог бы быть его лучшим учеником».

Общеизвестно, что место и значение аль-Фараби в истории исламской философии и средневекового философского мышления в целом определяется тем, что именно он осуществил трансформацию философии Аристотеля, в дальнейшем наложившем сущностный отпечаток на арабоязычный перипатетизм и воспринятую всеми последующими поколениями мусульманских философов. Следует отметить, что аль-Фараби составил комментарии практически ко всем сочинениям Аристотеля. Кроме комментирования, мыслитель писал самостоятельные, уникальные произ-

ведения, где нашли отражение все стороны духовно-культурной, философской жизни Халифата. К наиболее значимым его произведениям относятся «Сущность мудрости», «Основы мудрости», «Существо вопросов», «Философские вопросы и ответы на них», «Трактат о различиях», «О началах существования акциденции и тел» и многие другие.

Деятельность аль-Фараби охватывает многогранный спектр проблем онтологического, натурфилософского, гносеологического, логического и т.д. характеров. Будучи средневековым мыслителем, аль-Фараби не мог обойти стороной теологические проблемы, внести свой существенный вклад в разрешение

Этическое учение аль-Фараби продолжало и развивало прогрессивные традиции эвдемонизма в этике, который признавал основным источником нравственности стремление человека к счастью. Под достижением счастья аль-Фараби понимал все активные действия человека на путях нахождения им своего предназначения и места в жизни. Он считает, что счастье может быть достигнуто через активные действия человека на путях нахождения им своего предназначения и места в жизни. В этом ему неоценимую помощь оказывает философия. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья», – пишет аль-Фараби. Безусловно, действия, поступки человека могут быть или добродетельными (имеются в виду разумность, мудрость, умеренность, справедливость и т.д.), или отрицательными. Все моральные качества человека – долг и совесть, добро и зло, мера и умеренность и другие – являются производными от основной цели – достижения счастья. Отсюда следует, что понятие «счастье» в его философии имеет широкое значение, это не только этическое, эстетическое, педагогическое понятие, но прежде всего онтогносеопраксеологическая категория. По мнению аль-Фараби, для достижения счастья необходимо теоретическое обоснование, т.е. знание философии. Как видим, действия человека, считал мыслитель-гуманист, могут приносить положительные (добро) или отрицательные (зло) результаты. Важная роль в достижении счастья отводится мыслителем

добродетелям, которые подразделяются на два вида: интеллектуальные (разумность, мудрость) и этические (умеренность, справедливость и т.д.

Этические аспекты мыслитель рассматривал через призму религии и философии. В вопросах взаимоотношения религии и философии аль-Фараби придерживался такой позиции: они «охватывают одни и те же предметы и... выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей... Если философия дает все это в виде умопостигаемых [сущностей] или понятий, то «вероучение» дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а «вероучение» убеждает в этом» [1]. В последующие века Ибн Рушд на основе учения аль-Фараби создаст концепцию, которая получит в средневековой Европе название учения о «двойственной истине».

Значительное место в философской системе аль-Фараби занимает учение о совершенном человеке. Каждый человек может стать совершенным, для этого необходимы усилия психофизического, духовного характера, знания. Совершенный человек должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей, более того, он должен быть сдержанным и стойким в процессе овладения науками, должен по своей природе любить и истину и её поборников, справедливость и её приверженцев, не проявлять своенравие и эгоизм в своих желаниях, не быть жадным в еде, питье, от природы презирать страсти, дирхемы и динары и всё подобное этому, – говорил мыслитель. Он должен соблюдать гордость в том, что порицается людьми, быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благоразумием. Ведь он глава не просто добродетельного города, а добродетельного народа. «Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать врождённых природных качеств. – пишет аль-Фараби. – Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять;.. уметь от природы отлично понимать и представлять себе всё, что ему говорится.; хорошо сохранять в памяти всё, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забы-

вая из всего этого почти ничего..; обладать умом пронизательным и прозорливым; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью всё то, что он задумает..; иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко...; любить правду и её поборников; обладать гордой душой и дорожить честью..; не проявлять своенравности и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью; проявлять решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия» [2, с.317-319]. Аль-Фараби соглашается с тем, что трудно найти такого главу добродетельного города, совмещающего в себе столько качеств, ведь люди столь одарённые встречаются крайне редко. Если же случится так, что подобного человека не окажется, говорит аль-Фараби, то во главе города должен стоять человек, обладающий хотя бы шестью качествами: быть мудрым, знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях, проявлять изобретательность, обладать пронизательностью и догадливостью, уметь словом своим направлять людей к исполнению законов и, наконец, обладать телесной силой, знать военное искусство. Как видим, аль-Фараби на первое место ставит мудрость, которая важнее и приоритетнее всех остальных качеств совершенного человека. «Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, – пишет аль-Фараби, – то пусть, если оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город... неминуемо погибнет» [2, с.321].

Таким образом, проблема человека рассматривается им обобщённо, как сложная проблема, включающая в себя онтологию, гносеологию, праксеологию, этику и другие аспекты философского знания. Человек у него есть совершенный, обладающий здравым смыслом, рассудком и направляющим его на решение духовно-нравственных проблем. Для достижения этого совершенства требуются знания, усилия духовного, психофизического характера. Итак, аль-фарабиевская этика провозгласила чистоту сердец и рук, социальную справедливость, совесть в отношениях между людьми. Главным в человеке, согласно учения

аль-Фараби, выступает душевное начало (сердце), которое отождествляется с зеркалом, отражающим поступки человека.

Подобное понимание человека и мира вытекает из сути его философии. Если мир он рассматривает с позиции пантеизма, т.е. целостного мировоззрения, сочетающего в себе духовное и материальное начала, то и человек у него выступает природно-духовным существом, субстанцией которого является сердце, душа, душевно-духовная чистота. Именно подобная трактовка человека и мира соответствует потребностям современной духовной ситуации. Философское мировоззрение XXI века складывается как целостное, универалистское, холистское, центром которого является сердце, душа, духовность. Оно вбирает в себя эту особенность, складывавшуюся на протяжении всей истории философии, персоналии которой выступали рупорами, глашатаями, выразителями этой истины. Одним из таких ярких выразителей являлся аль-Фараби, чья философия принадлежит своему времени, следовательно, и вечности.

В целом, учение аль-Фараби выступает этапом, эпохой в развитии мусульманской философии, науки, которые трудно представить без этого имени.

В этой связи хотелось бы привести в пример один случай, который был в жизни мыслителя. Один из его слушателей обратился к нему с вопросом, чем он был всю жизнь занят? «Философы мыслят о вечном, мыслью возносясь к сферам небесным... А ты побивал себе ноги, по градам блуждая, ища совершенный. И мыслишь о том, как построить такой, где все обретут свое счастье: и воин, и пахарь, и тот, кто живет ремеслом, и другие – все те, кого видишь на рынке, на улицах, в поле. Не слишком ли низкими занят делами – ты, претендующий зваться философом?» [1]. Аль-Фараби смотрел на философию не только как на умозрительную науку, но и на практическую, которая бы решала определенные запросы общества. Сколько бы не витала голова в небесах, но ноги должны прочно стоять на земле – таков лейтмотив философии великого аль-Фараби и, в целом, исламской философии, основу которой составляет гуманизм, любовь к народу. Слава для аль-Фараби не просто власть, величие и вершина в достижении какого-либо дела, а слава для него – служение народу, отечеству, науке.

Литература

1. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. : монография / сост.: С. Н. Григорян, А. В. Сагадеев; под ред., вступ. ст. С. Н. Григоряна. — М. : Социально-экономической литературы, 1961. — 627 с.
2. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата. 1972.

*Сулейменов П., саяси ғ. к., Қасымбаев Қ., докторант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «БАҚЫТ» ИДЕЯСЫНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК МӘНІ

Қоғам мен мемлекеттегі алуан түрлі жайттарды қамтитын Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы ең алдымен адамзатқа арналған. Өйткені ол саналы ғұмырында қалың жұртшылыққа қызмет етуге ат салысты. Еңбектерін жекелеген тұлғаға, адамның игілігіне, елге, жерге, күллі әлем мен ғаламға арнап, көпшілік ортада қызу талас-тартысқа түскен немесе жинақталған мәселелерді шешуге ұмтылды. Сондықтан да болар оның ғылыми ізденістері әлі күнге дейін өзінің өзектілігін жоғалтпай келеді.

Адамзат баласының бақытты болуға ұмтылу ол жаратылысынан сіңген табиғи құбылыс деп айтуымызға негіз бар. Философиялық тұрғыда айтар болсақ бақыт – адам баласының өмір қызығы мен сәтті күндерінің қуанышына, рахатына қанағаттану дәрежесін білдіретін мәдени және этикалық ұғым. Әбу Насыр әл-Фараби бақытты, әрадамның өміріндегі алға қойған мақсаты ретінде түсіндірген, оның көзқарасы негізінде, жеке тұлға осы өмірге бақытқа жету үшін келген. Адам баласы шынайы бақыттың не екенін білгенен соң, ол оны өзінің өмірлік мақсаты етіп, соған ұмтылып отыру қажет екендігін негіздейді.

Шығыс араб-мұсылман философиясының көрнекті өкілі ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фараби мұрасындағы «бақыт» мәселесінің маңыздылығы оның әлеуметтік мәдени негіздері қазіргі кезеңдегі қоғам дамуымен ұштасып жатқандығы анық. Бақытқа жету – әл-Фараби идеясының негізгі алдына қойған басты мақсаттары-

ның бірі деп айтуға болады. Адам баласы өз өмірінде бақытты болуға ұмтылатыны, және соған тырысатыны шындық. Бірақта бақыт ұғымын әркім әрқилы түсінеді. Кейбіреулер үрім-бұтағым, көп болса бақыттымын дейді, ендігі біреулер білім іздеп, ғалым болсам бақыттымын деп ойлайды. Дегенмен, эрадамның бақыт туралы түсініктері әр түрлі бір-біріне ұқсамайды.

Әбу Насыр әл-Фараби «Бақытқа жол сілтеу» атты трактатында «Адам шексіз бақыт туралы оның өз түсінігі ең дұрыс және ең ұлы немесе ең жетілген игілік деп сенеді» – дей отыра, «адам бақытының шыңына жету өзі үшін соған жетуді қалайтын адамнан оны игерудің әдісі мен амалын табуды талап етеді» және «артынан не мадақтауға немесе жазғыруға болатын жағдайлардың жиынтығы қосыла келгенде ол адам бақытқа жетеді» [1.5-6] – деп тұжырымдайды.

Әл-Фарабидің ойынша, «әрі мақтауға, және әрі жазғыруға соқтыратын мұндай жағдайлар үшеу» екен: бірінші – жеке адамның іс-әрекеті, мысалы, орынан тұруы, жүру, отыруы, көруі, естуі, сөйлеу; екіншісі – жандүниесі сезімдері, мысалы, құштарлық, ұнату, рахаттану, қуанышы, қорқынышы, күйінуі, ашулану, қызғанышы; үшіншісі – ақыл-парасаты. Адам баласына қуаныш әкелетін қызықты оқиғалар – қомақты табысқа қол жеткізу, еңбегіңнің мадақталуы, алдына қойылған мақсаттардың іске асуы, отбасының қызығы. Адамның қуанышты сезімі, кісінің жігеріне жігер қосады. Дегенмен бақыт пен қуаныш арасында аздап айырмашылық та бар. Қуаныш өткінші сияқты, жеке бір сәтке байланысты болатын болса, ал бақыт – адамның бүкіл өмірінің негізгі арқауы. Өмірде адамгершілікке жатпайтын, әдептілік қағидаларға сымайтын, жалған қуаныштардың да өмірде болуы мүмкін. Қазіргі таңда бақытты өмір сүру негізі өркениеттілік құндылықтармен тікелей байланысты», – дейді Е.С.Омаров [2.13].

Қазақ халқының ұлттық құндылықтарын қалыптастырып, дамуыту тарих сахнасындағы дара тұлғаларымызды дәріптеу біз үшін парыз. Осыны негізге ала отырып бабаларымыздың ғылыми шығармаларын тәуелсіздік тұрғысынан сараптау уақыт еншісінде болмақ. Адам баласы, адамгершілік, бақыт, адамның кейбір қиыншылықтарға шыдай білуі, тұлға, басшы қай кезеңде болмасын ұлт зиялыларының еңбектерінің ең өзекті мәселелерінің бірі

болған. Әбу Насыр әл-Фараби өзінің «Бақытқа жол сілтеу» деген еңбегінде: «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол белгісіз бір жетілу болып табылады. Мұны түсіндіріп жатудың өзі артық сөзді керек етпейді, өйткені бұл мейлінше белгілі нәрсе» – дейді [3.89]. Жетілу кез-келген адамның талпынатын мақсат мүддесі, себебі жетілу дегеннің өзі ол игілік және оның өзі, адамның қалауы. Адам баласы ұмтылатын игілік ретіндегі мақсаттардың саны өте көп болғандықтан, бақыт осылардың ішіндегі ең негізгісі және пайдалысы болып табылатындығы анық. Адам негізінен алғанда – күрделі және қиын құбылыс. Оның күрделілігі сол оның қиындығында, оның жұмбағы өте көп, оның қалауы мен мақсаты шексіз. Сол қалаулы мен игіліктердің ішіндегі көп мақсаттардың бірегейі – ол бақыт. Бақыт – игіліктердің ішіндегі ең үлкен маңызды игілік болып табылады. Әл-Фарабидің «Бақыт» идеясы оның әлеуметтік мәдени негіздерінің этикалық орталығы болып табылады. Ол үшін бақыт ең жоғары жетілу, және шексіз игілік, әрбір адам баласының өмірінің мәні мақсаты. «Бақытқа жол сілтеу» еңбегінде 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 [4.6]. Игіліктер ішінде бақыты бағалай отырып, соған жетуге ұмтылатын адамнан оны игерудің әдісімен амалын табуын талап етуі керектігінде мән береді. Ол: «Адам бақытқа жету мақсатында кез-келген амал ойлап, соған жету барысында саналылықпен әрекет жасаса ғана, бүкіл өмірінде нені қалай жасау қажеттігін, және қалай ажырату керектігін біліп отыратын ақыл-парасатты болса ғана бақытқа жетеді», – дейді. Ойшыл жас ұрпағымыздың санасында және бойында болуға тиісті саналылық, ақыл-парасаттылық қасиеттер бақытқа жетлейтін бір жолы деп көрсетеді. Фараби даналықты адамзат бойында туа бітетін қабілеттілік қасиет деп санайды.

Әл-Фараби ойы бойынша бақытқа жету жолында адамның іс әрекеттері мен қылықтарын рухани түсіну өте маңызды, себебі ол әлеуметтік маңызды әрекет болып табылады, ал бұл әрекет тек адам тілегіне орай қалай әрекет жасауында емес, ол қоғамда мақтауға немесе ұялтуға ие болатындығында тұр. Адам жанының

күйзеліске ұшрауымен байланысты табиғи әрекет бақытқа жету үшін жеткіліксіз болады. Ада баласының жақсы да жарқын іс әрекет жасауға деген тілегіде жеткіліксіз болып табылады. Адам өзінің іс әрекетінің анық болуына сенімді болуы үшін, адамның іс әрекетінің дұрыстығын қоғамда мойындауы керек. Сондықтан ойшыл «біз өз әрекеттеріміз дұрыс, жан толқынысы қандай болуы керек, біздің ізденістеріміз жақсы ақылға жету үшін қандай болу керектігін анықтап алуымыз керек», дейді [5.328].

Бақытқа жету проблемасы жеке тұлғаның дамуы тұрғысынан және әлеуметтік мәдени қатынастарды зерттеу тұрғысынан туындады. Әл-Фараби әлеуметтік мәдени қатынастардың индивидуалистік-эгоистикалық этикасына назар аударудан аулақ болатын тұжырымдама жасайды. Ол виртуалды қала тұрғындарының «үйлесімді өмір сүруіне», пессимизмге, әлеуметтік мәдени өмірден қашуға және кетуге бағытталған заманауи тұжырымдамаларға қарағанда, өмірді растайтын рухани дүниетанымды қалыптастыруға бағытталған [6.89]. Адамзат бойында жақсықасиеттері мен жаман қасиеттері қатар жүреді. Оның бойындағы қабілеттілігін жаман әрекеттер мен жақсы әрекеттерге бірдей қолдануға болады дейотырып, адамсүйгіштік, адалдық әрекеттер мен әділдік, шыншылдық қасиеттерге жоғары құрметпен қарау арқылы оның бойындағы қалыптасқан қабілеттілігін керемет әрекеттер жасауға икемдеу болатындығын айтады.

Әл-Фараби: «Азаматтық саясат» деген трактатында, «адам бақытты ешбір жағдайда басқа күш арқылы емес, тек теориялық ақыл-парасат күші арқылы ғана пайымдайды. Бұл адамға әрекетшіл ақыл-парасат беретін әуелгі бастамалар мен әуелгі білімдерді адам пайдаланып, пайымдағанда, сонан соң ол талпынушы күш арқылы бақыт жолдарын іздегенде, практикалық ақыл-парасат күші арқылы бақытқа жету үшін ол не істеуі керек екенін ойластырғанда жасалады. Содан соң талпынушы күш арқылы ойластыру жолымен біліп алған әрекеттерді жасайды. Қиялдаушы және түйсінуді күштер ақыл-парасат күшін әзірлейді және оған көмектеседі, адамды бақытқа жету үшін жағдай жасайтын әрекеттерге бастайды, міне сонда адам игілікке ие болады. Сөйтіп, ерлік күшіне негізделген игілікке қолы жетеді» [7.130],– дейді. Зұлымдықты айтар болсақ, бұл өзі жоғарыда айтқандай, ақыл-парасат

күшімен бақытты пайымдағанда, оның мақсатын теріс түсінген күйінде ғана пайымдайды. Адам баласы бақыттың не екенін түсінбестен, ол соған асығыс ұмтылады және бақытты өмірінің мақсаты етпестен, басқа бірденені: пайданы немесе абыройды мақсат тұтады. Ол талпынушы күштің жетегімен осыған жетуге тырысады. Осы мақсатқақалай жетудің жолын ойластырады. Талпынушы күштің көмегіарқылысоны жүзеге асырады. Сөйтіп абсолюттік зұлымдық орын алатындығына тоқталады.

Адам баласына ортақ қасиеттердің болатынын айта отырып, сонымен бірге әр адамның тек өзіне ғана тән қасиет-қабілеттерінің бар екендігін сөз етеді. Кез келген адам бойындағы өзіне ғана тән қасиетінің болатындығын көрсете отырып, «осы табиғи қасиеттердің бәрі ерік күшіне негізделетінін оны тәрбиелеуді қажет ететінін және оларды елеусіз қалдырып, арнаулы амалдармен дамытпаса, тиісті нәрселерге баулымаса, соның салдарынан уақытын өткізіп алса, онда ол қасиетті жойып алуға болатындығын дәлелдейді. Адам бойындағы жаратылысынан болатын игі жақсы қасиеттерін белгілі бір амалдармен тәрбиелемесе, оны дамытпаса, оған дұрыс бағыт-бағдар берілмесе жойылып кететіндігін; ол тәрбиеленушінің бойындағы абзал қасиеттерін танып білу арқылы тәрбиелегенде ғана дұрыс нәтиже беретінін ғалым түсінікті етіп баяндаған. Адамдардың жаратылысынан неге лайықты екенін ажыратып білу арқылы тәрбиелеу керектігін, оның белгілі бір іс-әрекетке бейімділігін, жетілген-жетілмегендігін ажырату арқылы өзі бейім тұратын іс-әрекетке ыңғайлап, тәрбиелеу аса қажеттііс-әрекет екендігін анықтаған. Өзін-өзі танып тәрбиеленген ұрпақ қана ізгілікке қадам баса алатын ұрпақ болаалады деп ой қорытады.

«Қайсы бір салада нәтижеге жетуге қабілетті адамдар ондай қабілеті жоқ адамдардың басшысы болады. Бұл оң нәтиже бермейді. Нәтижеге жетуге көбірек қабілеті барадамдар нәтижеге жетуге қабілетіаз адамдарға басшы болса ғана қарамағындағыларға қуаныш, оң нәтиже береді» дейді[8.3056].

Басқаға басшылық ету әр адамның қолынан келе бермейтіндігін және (тиісті әрекетті жасауға) басқарушы қабілет те әрбір адамда бола бермейтін қасиет екендігін, басқалардың айтқанын ғанаістеуге қабілеті бар адам ешбір жағдайда басшы бола алмайтындығын,

ондай адамдар барлық жағдайда тек басқа біреудің басшылығында болатындығына тоқтала отырып, ел басқаруды үлкен өнер деп бағалайды. Ұлы ғұламаадам бойындағы тағы да бір өзіндік ерекшелік деп өзгеге өз айтқанын істете білетін адамдардың, яғни «басшылардың» басқару қабілетіне тоқталады. Егер адам бойында өз ойлағанын немесе іс-әрекетін өзгеге істете білетін қасиеті, яғни «іlestіріп алып кететін» ерекшелігі, я болмаса «итермелеуші» қасиеті болмаса ол басшы бола алмайды. Яғни, дұрыс басшылық жасау үшін әрбір басқарушы адамдарға басқарушылық қабілетін шебер ұштастыра білуі керек деген құнды, қазіргі уақытта да өз мағынасын жоймаған пікірлерін айтады. Тек басшы боламын деп, кеуде соғып, өз пайдасын ғана ойлап жүрген кейбір басшылардың халыққа пайда әкелмейтінін дәлелдейді.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала» идеясында адамның бақытқа қол жеткізуі тек өзара көмек пен ынтымақтастыққа негізделген қоғамда ғана жүзеге асырылуы мүмкін, бірақ адамның одан оқшаулануынан тыс жердеде жүзеге асырылады. Бақытқа жету адамдар дұрыс тәрбиеге, дұрыс басқаруға және дұрыс көзқарастарға жетелейтін «үйлесімді өмір сүруге» бірлескен кезде пайда болады.

Әл-Фарабидің пайымдауынша, адам, сондай-ақ қоғам жақсылық пен жамандықты, және оның себептері не екенін біле отырып іс-қимыл жасайды, сондықтан ол өзара түсіністіктің негізін қалайтын принциптерді білуі керек. Адамдар мен олардың бірлескен «үйлесімді өмір сүру» үшін ұйымдастырылу тәсілі. Осылайша, ол мемлекеттегі мемлекеттік өмір мен билік туралы ұғымды адамдарды білімсіздік жағдайынан шығарып, ағарту идеологиясын білім мен мәдениеттің негізінде қалыптастырады. Қайырымды мемлекет құрудың себептерін білу – бұл өз азаматтарының бақытты болуын қамтамасыз ететін мемлекет қандай болу керектігін түсінудің бастапқы нүктесі. «Бақыт дегеніміз – адам өзімен, басқа адамдармен және табиғатпен үйлесімді болған кездегі «теңдестірілген өмір». Бұл материалдық заттардың көптігімен берілмейді, бірақ өмірдің толықтығы – жаһандық жүйе табиғаты – адам – қоғамның ілгерілеуі үшін жағымды адами қасиеттерді дамыту және пайдалану болып табылады[9.576].

Әл-Фараби басшылыққа бағынатын адамдарды қайырымды,

абзал және бақытты адамдар деп санайды. Бұл адамдар халық болып құрылса, ондайхалықты қайырымды халық деп, ал қоныстанып біріксе, қайырымды қала болып табылады деп көрсеткен. Бұл қайырымды қаланы билейтін басшылардың тілектері, мақсаттары және оны іске асыру әрекеттерінің шынайы, бірыңғай болуының арқасында нәтижеге ие болатындығын және олардың өз бетінше орынды деп тапқан іс-әрекеттері болса, басқару бағытын өзгерте алатындығын, ондай басшының заң бойыншанағыз билеуші болып табылатынын көрсетеді. «Қала әкімінің ісі, яғни басшының ісі – қала бөлшектерінің өзара байланысын және өзара келісімін орнататындай етіп қала басқару, оның тұрғындарының игілікке ие болумен бірге зұлымдықтың тамырын жою ісінде де біріне-бірі көмек көрсететіндей тәртіп орнату және бақытқа жету үшін пайдасы тиетіннің бәрін сақтап, көбейтіп, зиян келтіретін нәрсені пайдалы етуге тырысып, пайдалы етуге болмайтын нәрсенің зиянын жоюға немесе азайтуға, сәл де болса бағытталуы керек», - дейді [10.137].

Әл-Фараби қала басшысының істейтін игі істеріне тоқталады. Олардың басқару ісінде келісімге келіп, тіл табысып, зұлымдықты пайдалы іске айналдырып, болмаған жағдайда зиянсыздандырып, адамдардың бір-біріне көмек көрсететіндей, бір-біріне қуаныш сыйлап, бақытқа бөлейтіндей етіп басқаруына тоқталады. Әл-Фараби адам бойындағы өзі өмірсүрген ортаға жақсылық жасау қасиетін бағалай отырып, бұл қасиеттің басшының бізше «тұлғаның» өн бойында болу керектігін дәлелдейді. Игілікті істерді біліп қана қоймай, оны іс жүзіне асыруға әрекет жасау керектігін және оған бағыттап отырудың қажеттілігін басты мәселе етіп қозғайды. Басшы қала тұрғындарын бақытқа апаратын ең дұрыс жолға сілтеп, оған жеткізетін әрекетке талпындыруы тиіс [11.184-185].

Әрбір топ немесе әрбір халық бұл нәрселерді (діни ұғым, пайымдау, адам жанының сәулеленуі т.б.) өздеріне белгілі бағыт есебінде қабылдаған. Бақытқасенетін адамдардың көпшілігімұндай ұғымдарға, қиял елесіндегі бір нәрселер түрінде сенеді. Адамдар қабыл алатын, ереже тұтатын, сыйлайтын бастамалар туралы да осыны айтуға болады: адамдардың көпшілігі бұған ұғым түрінде емес, қиял елесіндегі нәрселер түрінде қабыл алады.

Эл-Фарабидің түсінігінше «Бақытқа ұғым түрінде сенетіндер және бастамаларды ұғым түріндегі бірдеңе деп қабыл алатындар—бұлар даналар» [12.147]. «Бақыт — әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен эл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады, ал ондай мүмкіндік қайырымды қала тұрғындарында көбірек болатындығын дәлелдейді. Эл-Фараби басқаруды қайырымды және қайырымсыз деп екіге бөлді. Қайырымды, білімді, мәдениетті басқару халықты бақытқа бастайды, олардың іс-әрекетін, ерік-қасиетін осы жолға бағыттайды. Эл-Фараби, «адамдар шынайы бақытқа тек қайырымды қалада ғана қолы жетеді» деп тұжырымдай келіп, Қайырымды қаланың келбетін аша түсу мақсатында адамдар қоғамдастығы шоғырланған қалаларды классификациялап бөледі. Қайырымды қалада алдарына іс-әрекеттің өзара жәрдем көрсете білу мақсатын қойған қоғамдастығы бар қала халқы ғана бақытқа жете алады.

Эл-Фараби шынайы бақыт жолында **ынтымақтастық** жолы ерекше дейді [13.223-225]. Эл-Фараби осы қоғамның өзіндік ерекшеліктерін, ондағы өмірсүру формаларын, басшылар бойындағы қасиеттерді, адамдардың мінез-құлқын, өзі өмірсүріп отырған қоғамның өзіндік ерекшелігін талдайды. «Пасықтық қаласы немесе пасықтық қоғам» деп көңіл көтеру, әзіл-күлкі немесе осы екеуімен де айналысып, ішіп-жеу, ойнас жасау арқылы сезім рахатына батуды мақсат тұтқан адамдардың қоғамын атайды, «надан қала» тұрғындарының бұл іс-әрекеттерін, арсыздық пен пасықтықтарына қарсылық білдіреді. Бұл қаланың тұрғындары рахат өмір сүру, бақытқа жету жолын тәннің немесе жанның рахатына қатысты пайдалы нәрселермен емес, ойнап-күлу, ішіп-жеумен ғана бақытқа жетуді көздейтіндігін сынайды. «Атақты адамдарға келетін болсақ, олардың пікірінше, атақтылықтың бұрынғы ұрпақтарынан мирас болып қалған, олардың әкесі мен ата-бабалары бай болса, немесе рахат өмірге кенелу үшін, оларда қымбат нәрселер, қаржы-қаражат мол болса, я болмаса, бәсеке-жарыстардан жеңіп шықса және осы нәрселерімен басқаларға пайдасын тигізген болса, бұл топ адамдарына немесе қаланың барлық тұрғындарына, өздерінің сұлулығымен, төзімділігімен және ажалдан қаймықпайтын айбатымен, яғ-

ни жеңіске жету қаруларымен көзге түскен болса, атақты болады», - дейді [14.156].

Адам бойындағы атақтылық қасиеттің осылайша қалыптасатынын ұлы ғалым бізге сол кездегі адамдардың ой-түсінігімен, топшылауымен түсіндіруге тырысқан. Атақ-абыройдың қалайша келетінін жіктей отырып, байлық-мансабымен қатар, басқаларға пайдасын тигізетін, өздерінің бойындағы жан сұлулығы мен төзімділігін, қаймықпайтын айбатын көрсете білетін адамдарды атақты адамдар қатарына жатқызады. Абыройқұмар басшы байлыққа, мансапқа қызықпай өздерінің істеген игіістері үшін тек құрметтен басқа ешнәрсе талап етпейтін, өзі істеген игіліктіістері үшін мадақтауды ғана талап ететін басшыларды айтқан. Әл-Фарабидің пікірі бойынша, «Бақыттың игіліктер арасындағы орны сондай, адам бақытқа жетуі үшін оған жеткізетін әдістер мен заттар болғанын қалайды [15.114]. Әкімдердің осы қасиеттеріне орай «атаққұмар», «абыройқұмар» басшылар деп екіге бөліп қарастырған. 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-Фараби өзінің «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» деген еңбегінде «Қалаларды қалай басқару керек?» - дей отырып, бұл сұраққа жауап та береді. Ол – басқарғанда ондағы тұрғындардың тұрмысының жақсаруына көмектесу, сөйтіп оларды бақыт жолына бағыттап отыру керектігін нақтылайды. Яғни, өз өмірінің бақытын көру үшін өзгеге қызмет ету, өзгені бақытты ету үшін өз бойындағы күш-қуатыңды, ақыл-ойыңды жұмсау қажет деген қағиданы ұстанады.

Әл-Фараби ұсынған бақыт табиғаты туралы мәселе әлеуметтік онтологияда әлі күнге дейін маңызды. Әл-Фарабидің еңбектері туралы А.Х. Қасымжанов: «Бақыт – әл-Фараби этикасының орталық категориясы – бұл жеке нәрсе емес. Оған өзін-өзі оқшаулау жолымен ғана қол жеткізу мүмкін емес. Жақсы қалада адамдардың бақыты, ізгілік, әділеттілік пен сұлулық іске асады» [16.147]. Адамның денесінің науқас және сау болатыны сияқты, оның жаны дасау немесе науқас болады. Жанның саулығы дегенде, әрдайым ізгі қасиеттер, игіліктіістерістеуі керек, тамаша әре-

кеттержасауы тиіс. «Денені емдеуші – дәрігер, ал жанды емдеуші – әмірші деп аталатын мемлекеттік қайраткер», – дей отырып, осы әміршінің, яғни мемлекет қайраткерінің бізше «ұлттық тұлғаның» бойындағы қасиеттерді талдап, ғылыми тұрғыда саралап көрсетеді. Адамның әуелден тоқымашы немесе хатшы болып тумайтыны сияқты, қайырымдылық пен жаман қылықтаадамаға әуел бастан жаратылысынан дарымайды. Бірақ қайырымдылық қана емесе жаман қылыққа байланысты жаратылысынан бейім болуы мүмкін. Сонда оған қандай да болсын басқа әрекеттерден гөрі, әлгі күйден туатын әрекеттердіістеу оңайырақ болады. Дәл сол сияқты, ол жазумен немесе қандай да болсын басқа өнермен байланысты әрекеттерге бейім болуы мүмкін. Сонымен, оны қандай да болсын сырттан келген басқа бір ниет қарама-қарсыжаққа бағыттап жібермесе, ол әуелбастан-ақ жаратылысынан өзіне оңайырақ келетін әрекетке бет қояды, –дегендіайтады.

Әл-Фараби әр терминге ғылыми анықтама бере келіп, «Даналық дегеніміз – қалған басқа заттардың болмысын айқындап беретін, шалғайсебептердіжәне себептері бар заттардың таяу себептерін білуі, –деп көрсетеді[17. 221].

Әл-Фараби өзінің дүниеге көзқарасын, этика және эстетика мәселелері тұрғысынан қарастыра отырып, жүйелендіре, нақтылай түседі. «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары», «Бақытқа жету туралы» трактаттарында ол адам қоғамының шығуы, өмірсүру формалары, адамның мінез-құлқы, әділетті әкімнің бейнесі туралы ой толғайды. Ол ең әуелі өзі өмірсүріп отырған қоғамның құрылымын талдайды. Адамдар қауымының өмір сүру ортасыретінде қала халқын алады. Қалаларды жік-жікке бөле келіп, ол кемел де үлгілі құрылым ретінде ізгі қаланы таңдайды. Оған жақын келетін және тұрмыстық байланыстағы құрылым ретінде еңбекшілер тұратын «қажеттілік қаласы» деп атайды. Әл-Фараби әрі қарай «алыс-беріс» қаласы саудагерлер мен алыпсатарлар мекені, «бақытсыздық пен бұзылғандық қаласы» (ұрықарылар, арам тамақтар мекені) деп бөліп ажыратады.

Ізгі мемлекет (қала) туралы ілімін жасауда әл-Фараби Платонға еліктеп, мемлекеттің әрбір мүшелерін белгілі бір қызметтіатқаратын адам тәніне ұқсас етіп қарастырады. Осыған сәйкестігі мемлекеттегі феодалдық құрылысы суреттеледі. Идеалистік

түрде жақауратып айтылғанмен, әл-Фараби адамдар арасындағы теңсіздік, артық-кемшілік анық сезілетіндігіне тоқталған. Мысалы, халық мемлекеттің жүрегисаналғанымен, олар да күн көріс қамын, харекетін жасауға, ойлауға мәжбүр, ішіп-жеу, үйлену-тойлану т.б. Ол мұндай теңсіздікті, әділетсіздікті жоюдың бірден-бір жолын ағартушылық, адамгершілік қасиетін тәрбиелеуді күшейту деп қорытады [7.21]. Бақыт ұғымы әл-Фарабидің әлеуметтік мәдени негіздерінің өзегін құрап тұр. «Бұл феноменнің адам үшін құндылығы аса зор екендігі үнемі ескертіліп отырады» [18.177]. Бақыт мәселесін жан-жақты қарастырған ойшыл оның мынадай маңызды тұжырымдарын келтіреді: «ең үлкен игілік және ...оған адам ұмтылатын ең кемелді мақсат болып табылады», «бақыт адамға өз-өзімен және басқалармен үйлесімді өмір сүру үшін қажет», «бақыт бұл өзі үшін ғана ізделетін қайыр, жақсылық. Бақытқа жетуге көмектесетін ерікті әрекет – бұл әдемі әрекет. Оларды тудыратын адамгершіліктер мен әдеттер – бұл қайырымды нәрселер» [19.157]. «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен әл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады.

Әл-Фараби «адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала қайырымды қала болып табылады, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам, барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – қайырымды халық. Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын болса, бүкіл жер жүзі осылайша қайырымды мекен болмақ» [20.305].

Әл-Фарабидің ой пікірлері осы күнгі өмір талабымен үндесіп жатқаны даусыз. Адам бойындағы, оның ішінде басшы бойындағы бұл қасиеттердің қазіргі басшылардың да бойына қойылатын талаптар екені анық. Адал болып, айналасындағы адамдарға жылылықтың нұрын шашып, бақыт сыйлап бөліп жармай, қарамағындағыларды тең ұстайтын, өз жұмысын жақсы білетін білімді әрі адал басшыларға қоғам әлі де зәру.

Болашағымыздың жарқын, қоғамымыздың «ізгілікті болуы» үшін шындық пен шыншыл адамдарды сүйетін адал қайырымды басшылар көп болса, елде, қоғамда бақытты болмақ.

Әдебиеттер

1. Әл-Фараби,(1975). Әлеуметтік-этикалық трактаттар // Алматы,– 5-6 бб.
2. Омаров Е.С.,(2009). Бақыт онтологиясы: Әл-Фарабиден бізге дейін // Қазақ өркениеті. Казахская цивилизация. №3 (35).–136.
3. Әл-Фараби,(1975).Бақыт жолын сілтеу – Алматы, RS, Халықаралық Абай клубы, 2005). –896
4. Әл-Фараби,(1975).Бақыт жолын сілтеу – Алматы, RS, Халықаралық Абай клубы, 2005). –66
5. Нысанбаев Ә.,(1998).Адам және ашық қоғам.–Алматы: Қаз. энци-кл.,–328 б.
6. Әл-Фараби,(1975).Бақыт жолын сілтеу – Алматы, RS, Халықаралық Абай клубы, 2005). –896
7. Әл-Фараби,(1975). Әлеуметтік этикалық трактаттар.Алматы.,–130б.
8. Аль-Фараби, (1970).Философские трактаты. – Алматы:Наука, – с. 305
9. Кузык Б.Н. Яковец Ю.В.,(2009). Цивилизации: теория, история, диалог, будущее/ Б.Н. Кузык, Ю.В.Яковец; авт. Предисл. А.Д. Некипелов.– М.: Институт экономических стратегий. Т. VI: Перспективы становления интегральной цивилизации. – М.: Институт экономических стратегий, – 576с.
10. Әл-Фараби,(1975). Әлеуметтік этикалық трактаттар. – Алматы., –137б.
11. Роллан Сейсенбаев, (2014). Абу Насыр Аль-Фараби Международный клуб Абая. Жидебай,– С.184-185.
12. Әл-Фараби,(1975).Әлеуметтік этикалық трактаттар. – Алматы., –147б.
13. Ханифи Өзжан, (2001). Фараби дүниетанымындағы бақыт мәселесі // Наследие аль-Фараби и мировая культура: материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК,– С.223-225.
14. Әл-Фараби,(1975). Әлеуметтік этикалық трактаттар. – Алматы., –156б.
15. Жарықбаев Қ., Алдамұратов Ә., Ғабитов Т.,(1997). Әдеп негіздері. Алматы., – 114 б.
16. Касымжанов А.Х. (1982). Абу Наср аль-Фараби. Москва: Мысль.147б
17. Әл-Фараби,(1975).Мемлекеттік қайраткерлерінің нақыл сөздері. Философиялық әлеуметтік трактаттарында. Алматы. Ғылым баспасы,– 221б.
18. Нұрмұратов С.Е.,(2001).Әл-Фараби іліміндегі рухани құндылықтар// Наследие аль-Фараби и мировая культура: материалы Между-народного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК,– сс. 175–181.
19. Әл-Фараби,(1975). Мемлекеттік қайраткерлерінің нақыл сөздері// Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М.: Прогресс, 2000. С.157.
20. Әл-Фараби,(1975). Мемлекеттік қайраткерлерінің нақыл сөздері. Философиялық әлеуметтік трактаттарында. – Алматы., –305б.

*Лифанова Т.Ю., к.ф.н., Қожабек Н.Б., магистрант,
Казахский национальный университет им. аль-Фараби
г. Алматы, Казахстан*

СЧАСТЬЕ И ДОБРОДЕТЕЛЬ АЛЬ-ФАРАБИ В ПЕРСПЕКТИВЕ КОМПАРАТИВИСТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Представления о счастье являются древнейшими элементами человеческого мировоззрения. Они выступают в роли обобщенного понимания мира и человека, а также данные представления являются оценочными суждениями о человеческой жизни. На заре греческой философии счастье было приближено к понятию благоприятной судьбы, жизненные везения рассматривались как счастье. В древнегреческих религиозных сочинениях и мифологии понятие счастье употреблялось под названием «эвдемония». Данное понятие дословно можно перевести как человеческая судьба, которая находится под присмотром и защитой добрых древнегреческих богов. Аристотель обозначил это слово как обладание высшим благом. Еще одним понятием, которое было близко к счастью, являлось удовольствие. Оно в отличие от понятия удачи, которое являлось отражением внешних обстоятельств в жизни человека, являлось внутренним и подразумевало под собой внутренние положительные чувства. Так же наиболее близким к счастью, являлось такое понятие как блаженство, его трактовали как удовольствие в самой высокой степени

Одним из первых видных философов Древней Греции который поместил понятие счастья в центр своей философии являлся Демокрит. Для него чтобы человеку быть счастливым было недостаточно лишь удачной судьбы, чтобы быть счастливым необходимо еще и внутреннее состояние человека. Счастливая жизнь для Демокрита это та жизнь, которую человек ощущает и воспринимает в положительном ключе, это та жизнь которой человек доволен. Главным в такой жизни являются не те вещи, которыми человек обладает, а то, что он при этом чувствует. Внутренние условия значат для счастья больше, чем внешнее везение, получение удовольствия: «Не совершенство тела и не богатство дают сча-

стве, а ровный характер и богатство воображения» [1, с. 62]. Для Сократа, Платона, а также их последователей в отличии от Демокрита для счастья было необходимо обладать высшими благами.

Основоположником этики как науки был Аристотель, он смог систематизировать понятия счастья в двух своих трудах, в «Никомаховой этике» и «Большой этике». Аристотель основой блага считал принцип деятельности. Первопричиной счастья он считал деятельность души в полноте добродетели она приносила человеку наслаждение, моральное удовлетворение, потому что высшее благо являлось счастьем, а счастье являлось целью. Совершенная цель, в свою очередь, заключалась в деятельности, из этого следует, что если человек будет жить добродетельно, то он сможет жить счастливо и обладать высшим благом. Из этого следует, что понятие эвдемонии охватывает такие области жизнедеятельности человека как мораль и сознательность, она принадлежит всем людям, которые по своей природе так или иначе предрасположены к созерцанию мира и общественно политической деятельности. Аристотель после того как определил понятие эвдемонии добавил к ней блаженство. Аристотель считал, что человек, у которого тяжелая судьба, которая исключает из его жизни внешние блага, не может в полной мере познать счастья и достигнуть блаженства.

Существуют две теории которые рассматривают нахождение счастья внутри человека или вне его, это эвдемонические и деонтологические. Эвдемонические теории счастья, признают счастье высшим благом, а стремление к счастью основой морали. Деонтологические теории ставят на первое место среди всех этических ценностей, следование человеком долгу, счастье в таких теориях признается производным истекающим из добродетели. В эвдемонистических теориях счастье может быть как внутренним, так и внешним. В деонтологических теориях, источник счастья рассматривается как сугубо внутренний, это внутреннее желание совершать поступки исходя из норм добродетели, а также следовать долгу в своих поступках [2].

Важно отметить, что аль-Фараби был гуманистом, для него человеческое совершенство заключалось в счастье, для великого философа счастья можно было достигнуть через философию, а

для того, чтобы понимать философию человеку необходимо было иметь хороший нрав и силу ума. Для философа счастье является абсолютной ценностью человеческой жизни, счастье по мнению философа избирается для него самого, а не для чего-то другого. Для аль-Фараби также как и для Аристотеля счастье и добродетель — это неотъемлемые друг от друга вещи. Так же в вопросе о счастье аль-Фараби уделяет большое внимание такой категории как мера. Путь к счастью, по его мнению, лежит через познание и знание, а также через добродетель. Абсолютное счастье, по его мнению, достигается в том случае, когда зло повержено внутри самого человека.

Так же и для Канта высшее благо связано не со счастьем, а с моральным законом и религией: «Моральный закон через понятие высшего блага как объекта и конечной цели чистого практического разума ведет к религии». Осуществление высшего блага берет на себя моральный закон, осуществление данного закона возможно только в том случае, когда воля человека соответствует воли Бога. Именно моральный закон ограждает «безграничное желание счастья и определяет основание воли, которое предназначено к содействию высшему благу. Вот почему мораль есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а том, как мы должны стать достойными счастья» [3].

В христианстве по мере его развития понятие счастья напрямую соединилось с понятием блаженства. Как отмечает В. Татаркевич, счастливые в греческих текстах Евангелия именовались блаженными. Позднее в латинских текстах главным понятием выступает *felicitas*, которое означает блаженство [1, с. 66]. Христиане считали, что блаженства можно приобрести и в нашей мирской жизни, для этого нужно исполнять заповеди и следовать закону божьему. Так же христианским понятием счастья пользовались и представители схоластической школы средневековой философии. Для схоластов также как и для древнегреческих философов понятие счастья не состояло из удовлетворения, а наоборот было его следствием. Для представителей схоластической школы счастье проистекало непосредственно из религиозного добра. Схоласты считали, что когда человек живет разумной и добродетельной жизнью, а также верит в Бога, то господь помо-

гает человеку и дает ему блаженство, от этого человек становится счастливым. Обобщая христианское понимание счастья, можно сказать, что главная вещь, которую привнесло в понятие счастья христианство, это любовь Бога, а также вера в него.

Если в средневековой философии был актуален аскетизм, а также мысль о том, что все что связано с чувственными побуждениями человека является греховным, то в эпоху возрождения философы того времени начинают выдвигать на первый план естественные и чувственные мотивы. Заново начинаются рассматриваться и развиваться гедонистические идеи. Философы эпохи возрождения начали развивать материалистические теории человеческих потребностей и в их удовлетворении они видели счастье. «Человек испытывает постоянную потребность в ощущениях и впечатлениях: чем больше их у него, тем он счастливее себя чувствует. Людей нельзя сделать счастливыми, погасив их страсти» [4]. Несчастливыми по мнению философов эпохи возрождения люди бывают, потому что у них есть ложные представления о мире, а также из-за того, что они неумело пользуются тем, что у них есть или же злоупотребляют источниками удовольствий. На первый план выходит вопрос о том, как согласовать собственное стремление к счастью с такими же стремлениями других людей. Основой такой согласованности является польза, которую приносит человек. Быть полезным – значит быть добродетельным, а, следовательно, делать себя и других счастливыми [4, с. 308-342].

И для марксистов вопрос о счастье был одним из вопросов о моральной и нравственной жизни людей. Счастье для марксистов было большой и важной целью, но оно не являлось главной и единственной целью жизни. Как утверждает марксистская этика, реальное значение категории «счастье» не в том, чтобы дать ответ на вопрос о средствах его достижения, а в том, «чтобы выступать регулятивной идеей морального сознания, помогающей человеку в процессе поиска ценностных ориентиров и моральных маяков своей жизни» [5, с.59]. Для марксистов счастливым человеком мог быть человек добродетельный. В этом плане марксистская этика и эвдемонизм имеют точки соприкосновения.

Человек всегда мечтал о счастье он не всегда удовлетворен своей жизнью в настоящем отрезке времени, он не всегда осоз-

нает счастье здесь и сейчас, в понимании человека счастье очень часто виднеется как вымышленная категория. Счастье существует в иных вселенных, оно встречается в сказочных произведениях, оно когда-то, может быть, и было в нашем мире, но бесследно исчезло. Люди могли бы ощущать счастье в настоящем времени если бы человеческая жизнь являлась более разумной и более спланированной. Данное представление о счастье описывается в утопиях. В этом плане можно вспомнить одну из самых первых утопий, написанной Платоном, под названием «Государство» в ней описывается идея добра всеобщего порядка и разумной человеческой жизни. Так же были написаны такие утопии как Золотая книга Томаса Мора или Город солнца Кампанеллы.

В XIX веке утопические концепции уходят в русло идей о всеобщем счастье для всех жителей государств земли. Например, французский утопист и социалист Сен-Симон считал, что необходим не только общественный прогресс, но и технический. Сен-Симон утверждал, что для достижения всеобщего счастья государство должно вмешиваться в процессы, которые ведут к счастью. В начале XXI века утопист по имени Беллами выдвинул новую концепцию счастья, которая основывалась на всеобщем материальном достатке и благополучии. В целом, в XIX веке утопические концепции становились более близки к вопросу о счастье отдельного человека, различные утопические концепции видоизменялись в пользу человеческих потребностей, поэтому их можно охарактеризовать как более реалистичные и в тоже время менее утопичные.

В XIX веке обретает второе дыхание концепция счастья Демокрита в которой он характеризовал счастье как удовлетворенность индивидом своей жизнью. Именно поэтому понятие эвдемонии, подразумевающее под собой благосклонность судьбы, было изъято из концепций счастья того времени. Так же философы того времени пытались разделить два понятия друг от друга, а именно счастье от удовольствия. Британский представитель этики Рэшдолл утверждал, что основой разделения таких понятий как счастье и удовольствие, является целостность самого счастья. По его мнению, различные отдельно взятые удовольствия являются не релевантными в вопросе о счастье, он противопоставлял

этому удовлетворенность жизнью в целом. Существует так же и другая точка зрения, согласно которой счастье является объектом положительной оценки, а также одобрения, в отличие от удовольствия, под которым подразумеваются больше чувственных моментов. Исходя из этой точки зрения, можно сказать, что счастливым может считать себя тот человек, который не только радуется своей жизни, но обладает и объективными на это причинами.

Само понятие счастье выступает как абстрактная философская модель разнородных представлений о самом счастье, но она может противоречить и различным мнениям о нем самом. Понятие счастье рассматривается как идеальная модель, как подлинное счастье и оно проистекает из онтологии, но никак не может быть обусловленным ситуативно. Идеальное счастье является достижимым едва ли, а реального счастья можно достичь, но это счастье будет хрупким и шатким так как оно существует в прямой зависимости от различных факторов одним из таких факторов является случайность. Реальное счастье не может быть вечным, так как жизнь человека является конечной. Для средневекового философа и богослова Фомы Аквинского счастье выступало в роли божественной ниспосланной свыше всеблагодатью сущности. Для Фомы Аквинского истинным источником счастья являлся Господь, так же для него мирское счастье имеет две грани. Для Аквинского в мирской жизни человека наиболее полного счастья существовать не могло, потому что это счастье не имеет возможности примкнуть к высшему благу и конечно же такое счастье не является вечным. Но люди имеют разум волю и различные способности исходя из этого люди могут стараться изучить и познать высшие принципы бытия всего сущего. По своей природе так как люди отделены от животного мира фактом существования у нас разума и души изначально люди устремлены к изучению, созерцанию высшего добра в лице Бога. Для достижения этих целей человеку нужно иметь чистое сердце, а также честную волю, кроме того, необходимы различного рода подтверждения в виде нравственных поступков, а также совершенствования собственной души. Стремление к счастью именно сознательно, представляется невозможным так как само ощущение счастья в том случае, когда ему предшествует осознание этого счастья, становится

невозможным, счастье теряет свою структуру. Для человека данный феномен является общим законом, так как любые чувства и эмоции, которые проходят через человеческую рефлексию, утрачивают энергию. Счастья проистекает из различных достижений.

С точки зрения аксиологии в сознании человека на первый план выходит не само счастье как таковое, оно заменяется различными субъективно более значимыми ценностями, а неимение способов достичь этих ценностей отделяет человека от самого счастья. С аксиологической точки зрения, несчастья нет, так как оно «не может стать предметом выбора» [6]. Выбор человеком несчастной жизни не означает что этот человек действительно хочет быть несчастным, это означает лишь то, что для человека является важной духовная жизнь когда его не мучает совесть из за тех поступков которые противоречат его совести но в то же время могут принести выгоду, а следственно и какие либо материальные блага. В данном случае само страдание играет весомую роль. Страдание входит в систему ценностей, непосредственно связанных со счастьем, оно дает человеку шанс на осознание происходящего вокруг и с большей долей объективности оценивать весомость различных событий, происходящих в его жизни. Конечно, же не все виды страдания и не у всех людей выступают в роли катализатора духовного роста. Положительные аспекты страдания проявляются в тех случаях, когда человек не доволен происходящем в своей жизни, либо же самим собой. В таких ситуациях у человека закономерно появляются мотивы и желания что-то поменять, выбраться из оков страдания, но интенсивность и насыщенность его мотивации зависят от самого человека, от его волевых качеств. Чтобы пробудится духовно, а также идти к самосовершенствованию, человеку необходимо побороть себя и приложить для этого огромные усилия, в таком случае счастье будет представляться в виде трофея за все пережитые страдания. Виктор Франк говорил о страдании так: «осуществляя смысл, заключенный в страдании, мы реализуем самое человеческое в человеке. Мы обретаем зрелость, растем, перерастаем сами себя. Страдание имеет смысл, если ты сам становишься другим» [7]. Несчастье и страдания теряют свою остроту на фоне более важно-го и весомого морально нравственного выбора, который соверша-

ет человек, руководствующийся здравым смыслом и своей совестью. С точки зрения аксиологии феномен несчастья представляется как неумение сделать правильный выбор, а также невозможность совершения самого выбора.

В завлечении возможно отметить, что для того, чтобы наиболее достоверно рассмотреть ценностные обоснования, а также саму специфику счастья нужно брать во внимание соотношение и взаимодействие счастья с такой категорией как мораль, потому что на протяжении всей истории философии в многочисленных философских учениях счастье всегда шло рука об руку с соблюдением человеком морально нравственных норм и предписаний. Счастливая жизнь представляется жизнью добродетельной. Именно так утверждали такие философы как Платона, Аристотель и аль-Фараби, представители схоластики, представители стоицизма и др. В более позднее время этими же принципами, которые были нацелены на нравственное определение счастья руководствовались и представители марксистской философии.

Жизнь, движимую моральными нормами, тоже можно понимать по-разному. Человек следует моральным нормам в двух случаях в первом это обусловлено социальной средой и страхом наказания или осуждения со стороны социума, а во втором, человеку действительно необходимо жить морально правильно так как для него самого это является очень важным, а социальные инструменты не влияют на праведность его мыслей и поступков. Исходя из вышесказанного можно сказать, что само понимание счастье само по себе зависит от того, как понимается мораль и как человек к ней относится, для одних мораль является источником счастья, а для других мораль является лишь его условием. Но настоящее счастье не может существовать если ему противоречит мораль, человек может быть несчастным, и в то же время добродетельным, но он не может быть не добродетельным и при этом быть счастливым.

Литература

1. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. – М: Прогресс, 1981. – 156 с.
2. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт. – М.: Гнозис, 2004. – 63 с.

3. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Наука, 1965. – 540 с.
4. Гольбах П.А. Избранные произведения в двух томах: Т. 1. – М.: Мысль, 1963. – 715 с.
5. Нешев К. Этика счастья. – М.: Знание, 1982. – 64 с.
6. Дубко Е.Л., Титов В.А. Идеал, справедливость, счастье. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 188 с.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

*Тулемисова Н.М., преподаватель
Актюбинский колледж транспорта, связи и новых технологий,
г. Актюбе, Казахстан*

ПОНЯТИЕ СЧАСТЬЯ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АЛЬ-ФАРАБИ

Наиболее распространенным верованием среди тюркских племен того времени было манихейство, унаследовавшее от более древней религии дуалистическую концепцию мира. Согласно ей, все сущее – это проявление извечной борьбы двух противоречивых, но равноправных начал: Добра и Зла, Света и Тьмы.

Тема борьбы Добра со Злом в ракурсе человеческого общества и отдельного члена этого общества стала ключевой в социально-политических и этических взглядах аль Фараби. Конфликт вселенского, космического порядка приобретает в его философии реальный, земной смысл. Именно отсюда берет свое начало концепция аль Фараби о высшем, всеобщем благе или счастье, достижение которого составляет конечную цель человеческого общества и любых государственных объединений. И путь к этому счастью лежит через науку, просвещение и воспитание.

Аль Фараби, как истинный философ, поднимается над обыденным понимаем счастья, которое обычно включает: «почести, достаток, наслаждение богатством и тому подобное».

Истинное счастье, по Фараби, достигается посредством овладения всеми знаниями о существующих предметах, изучения их сущности, причин их возникновения и уничтожения, что в конечном счете ведет к познанию природы и первопричины всего сущего. «Счастье же – это абсолютное благо. Все, что необходи-

мо для достижения и получения счастья, равным образом является благом, но не ради себя, а потому, что это необходимо для достижения счастья. Все то, что в какой бы то ни было мере препятствует счастью, является абсолютным злом. Добро полезно для достижения счастья».

Счастье, по аль-Фараби, – это достижение совершенного знания и высоких нравственных норм, которые и после смерти отдельного человека или исчезновения данного поколения могут служить человечеству. Эти блага духовной культуры, переходя от поколения к поколению, постепенно накапливаются, и лучшие интеллектуальные и нравственные достижения, выработанные каждым поколением, развиваются и совершенствуются их потомками. И все хорошее, светлое, доброе – есть своеобразный вклад в дальнейшее развитие и усовершенствование общечеловеческой духовной культуры. Всякий человек может достичь счастья только сам при помощи свершения добрых дел, и лучшие деяния его будут бессмертны. Таковы ключевые моменты учения аль-Фараби о деятельном разуме и общем счастье. Эти взгляды философа нельзя отождествлять с исламским учением о потусторонней райской жизни. Аль-Фараби считает возможным достижение счастья человеком только в этой, земной жизни, и именно против этого его утверждения резко выступал аль-Газали, описывая прелести райского блаженства. В комментарии к «Этике» Аристотеля аль-Фараби писал, что высшее благо находится лишь в нашем мире, и только безумные считают, что оно находится вне земного мира.

«Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья».

Рассмотрим понятия «счастья» в философии Аль-Фараби на основе трактатов «Гражданская политика», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья», «Афоризмы государственного деятеля» в русском переводе Ошеревич Б.Я., изданных в 1973 году, «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» в русском переводе И.О. Мохаммеда и А.В. Сагадеева, изданного в 1970 году в Алматы.

Полемика по проблеме «счастья» до сих пор имеет место быть, это понятие может интерпретироваться многовариантно. Счастье в философии Аль-Фараби представлено лейтмотивом нравственного совершенствования человека, и императивом государственного устройства. Невозможно однозначно охарактеризовать его.

Для достижения счастья Аль-Фараби использует такие этические категории, как добро и зло, благо, добродетель. Данные категории представляют аспекты нравственного совершенствования. Однако, возможен и социальный контекст их рассмотрения. Ссылаясь на имеющиеся научные исследования советского и постсоветского фарабиеведения, заметно, что «счастье» может рассматриваться в двух плоскостях, в этическом и политическом. Прежде всего, необходимо отметить, что мыслитель из Отрара был последователем Аристотеля, который считал, что «человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек».

Мыслитель из Отрара придерживается того же взгляда, согласно которому счастья могут достигнуть только жители добродетельного города, находящиеся на нужном нравственном и интеллектуальном уровне.

В трактате «Гражданская политика» Аль-Фараби дает определение счастью: «Счастье же – это абсолютное благо. Все, что необходимо для достижения и получения счастья, равным образом является благом, но не ради себя, а потому, что это необходимо для достижения счастья. Все же, что в какой бы то ни было мере препятствует счастью, является абсолютным злом. Добро полезно для достижения счастья». Из цитаты следует, что все средства и усилия должны быть направлены только на постижение счастья. Само счастье является целью, а «блага» сами по себе не могут быть нечто ценным. Под «благом» следует понимать знания и науку, нравственные добродетели, направленные на достижение одной общей цели. В том же трактате мыслитель пишет следующее: «...если человек постиг и познал счастье, но не сделал его своей основной це-

лью и не желает или же слабо желает его, сделав целью своей жизни нечто другое, чем счастье, и отдает все свои силы для достижения этой цели, то от этого возни- кает абсолютное зло» . Тем самым, можно предположить, что Аль-Фараби предписывает человеку только один путь, то есть, путь счастья, что является добром, а все иное – зло. «Счастье», предлагаемое им, заполняет весь вакуум человеческих стремлений. Аль-Фараби предполагает, что человеком, гражданином возможно осознание альтернатив «всеобщему счастью», но мыслитель категорично отвергает их, называя все иное «злом». В используемых переводах трактатов не прослеживается, какое значение Аль-Фараби вкладывал в понятия «добра» и «зла».

Однако «счастье» Аль-Фараби это не только нравственное совершенствование индивида и общества на основе добродетелей и знаний. В трактате «Указание пути к счастью» утверждается, что «счастье не достигается посредством благоразумия, если оно преднамеренное и искусственное», «несчастье» постигает человека, в том случае «если он совершает безобразные действия по доброй воле и [свободному] выбору...» . Из этого понимается, что «благоразумие», являясь одной из основ постижения счастья, может изображаться человеком не искренне, при его осведомленности о возможности иного его поведения и жизнедеятельности.

Аль-Фараби называет «несчастьем» осознанное проявление противоположных «счастью» действий и поступков, а не по причине «невежества». В этом трактате мыслитель прямо указывает: «Политические деятели делают жителей городов хорошими, приучая их делать добро» . Тем самым, можно предположить, что счастье – это лишь предписание высших политиков, которым нужно следовать и ни в какой степени в них не сомневаться? «Счастье» — это итог пути нравственного совершенствования человека. Но в то же время, путь к счастью, может указать только наиболее совершенный, «избранный» политический лидер (глава города). Своего рода, двоякость осмысления, приводит к некоторой антиномии в объяснении понятия счастья. С одной стороны, оно достигается каждым индивидом, которому предоставляется право свободы и выбора. С другой, путь к счастью уже предначертан политическими деятелями. Трактаты Аль-Фараби могут

пересматриваться, анализироваться многократно, при этом могут появляться все новые подтексты.

Репрезентация трактатов с учетом изменения методологических концептов и фокуса рассмотрения философских категорий может стать перманентной. Аль-Фараби в отличие от Аристотеля был мусульманским философом, суннитская государственная традиция халифата, либо шиитская – имамата, была свойственна его учению о правителе государства. Поэтому идея незыблемости и непоколебимости нравственной чистоты «главы города» (государства), без которого немислимо совершенствование всех людей является центральной в интерпретации «счастья» Аль-Фараби как политического явления.

Из трактатов Аль-Фараби явствует, что наиболее приемлемой формой правления для него является монархия. Джураев Р. в докторской диссертации «Политическая философия Абу Насра Ал-Фараби» (2004) писал: «Ал-Фараби, выступающий за максимальное единство государства, уделяет первостепенное внимание фигуре монарха как верховного единоличного правителя и считает, что лучше власть будет представлена одним лицом. Поэтому он большее предпочтение отдает монархии». Политический концепт единоличного правления прослеживается в трактатах мыслителя. Роль и миссия «главы города» выглядит наиболее надлежащей. Аль-Фараби выстраивает образ определенного нравственного и интеллектуального эталона, который может называться человеческим идеалом, образ которого недостижим для простого индивида. Только «глава города» знает, что необходимо для достижения счастья. Это в какой-то мере напоминает образ Наполеона Бонапарта, «товарища Сталина», Великого Кормчего Мао Цзэдуна. В трактате «Гражданская политика» Аль-Фараби, подчеркивая абсолютизм власти, дает характеристику «первого главы»: «ему не [обязательно] иметь способность досконально знать в отдельности все, что следует совершать, но он способен прекрасно руководить всеми другими относительно всего, что он [сам] знает; он способен использовать всякого, кто может выполнять нечто из той работы, к которой он предрасположен; он способен прекрасно намечать и определять действия и направлять их на [достижение] счастья».

Таким образом, если счастье может быть разным, то есть, каждым человеком оно понимается по-своему, так как индивид с одной стороны, имеет право выбора, свободы и воли для постижения собственного счастья, однако, его место и счастье определяется не им самим, а «главой». Следовательно, само счастье – это лишь мнение «главы», которое и является наиважнейшим и определяющим. В том же трактате Аль-Фараби утверждает, что «не каждому человеку свойственно самому по– знать счастье и вещи, которые следует знать при этом», кроме того, «для этого [часто требуется учитель и наставник]». Таким образом, простые обыватели нуждаются в «разъяснительной» или «просветительной» работе, для этого необходим «штат полит.-просвет. работников». В трактате «О достижении счастья» люди подразделяются на «избранных» и «широкую публику». «Избранные» (имамы и правители) могут владеть теоретическими знаниями и могут ими не ограничиваться. «Избранные» определяют, что следует знать «широкой публике». «Широкая публика», в свою очередь, воспринимает только «образную форму» теоретических знаний. «Практические добродетели» и «практические искусства», усваиваются через привычку. «Широкая публика» должна «привыкнуть» следовать надлежащим добродетелям. А приучить ее можно методом «убеждения» и «принуждения». Метод «убеждения» — это побуждающие к действиям и поведению речи «действующие на чувства» (своего рода массовая культурно-просветительная и идеологическая работа). Метод «принуждения» применяется «по отношению к бунтующим и непокорным гражданам и народам, которые не побуждаются добровольно». Тем самым, Аль-Фараби признает методику борьбы с непокорными, с теми, кто не приемлет «путь счастья». Более того, мыслитель, допускает применение войск и оружия «для достижения победы над народами и городами, которые не повинуются, [когда от них требуется] совершение каких-то действий, ведущих к счастью, ради достижения которого существует человек». Что уже напоминает теорию джихада, вооруженную борьбу со всеми, кто не признает единственно «праведного пути». Из трактата следует, что счастьем нужно поучать, а если не получится, то и заставить. Чем-то напоминает принцип советского руководства «не умеешь – научим,

не хочешь — заставим». Аль-Фараби предлагает «нормировать» поведение населения. Понятия «умеренности» и «середины» используются для унификации общественного устройства «широкой публики».

В трактате «Указание пути к счастью» сказано: «Поскольку достижение середины на первый взгляд очень трудно, то используется прием, направленный на то, чтобы человек приводил свой нрав к норме или насколько возможно приблизил его к норме». «Умеренный нрав», который устраняет чрезмерность во всем, в какой-то мере напоминает «усредненного человека» советской идеологии. А «плохой нрав это душевный недуг». Таким образом, те индивиды, которые не «вписываются» в разряд граждан с «умеренным нравом», являются инакомыслящими, диссидентами, раз уж их необходимо «принуждать».

Противоречивость Аль-Фараби проявляется в его утверждениях о природных качествах. В вопросах нравственного развития мыслитель отстаивал позицию, что «человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком», в то время как «правители являются правителями не только по воле, но и по природе, так же как и слуги являются слугами прежде всего по природе, а затем уже по воле, причем то, к чему они подготовлены от природы...». Стало быть, в целом, не имеется природных критериев в постижении бытия и счастья, однако в определении социального статуса играют основную роль нужные качества и добродетели, которыми наделяются от природы.

В связи с этим стоит подробнее остановиться на одном из его важнейших трудов – «Трактате о взглядах жителей Добродетельного города», в котором аль-Фараби делил города (и, соответственно, человеческие сообщества) на добродетельные и недобродетельные. Типы недобродетельных городов определяются по видам ложных благ, к которым стремятся их жители: стяжательству, власти, почестям, развлечениям. Только жители Добродетельного города (аль-Мадина аль-Фадила) стремятся к истинному счастью. В Добродетельном городе высшее сословие составляют «люди практической мудрости», т.е. философы, поскольку благодаря своей мудрости они являются самыми счастливыми людьми и вследствие этого им известны все средства, с

помощью которых можно достичь счастья. Философы могут указать остальным людям путь к счастью, следовательно, они необходимы обществу как руководители города.

В основе развития общества лежат системы ценностей, и аль-Фараби на основе этого дает следующую классификацию человеческих сообществ:

1. Невежественный город – его жители не знают и никогда не знали, что есть подлинное счастье, поэтому они и не стремятся к нему. За благо они почитают: «телесное здоровье, богатство, наслаждения, свободу предаваться своим страстям, почести и величие». Обладание этими благами и является счастьем для жителей невежественного города.

Невежественные города бывают нескольких видов:

а) Город Необходимости – где стремятся удовлетворять только насущные требования выживания;

б) Город Обмена – где для жителей достижение богатства есть цель всей жизни;

в) Город Низости и Несчастья – где царствует гедонизм, жители его стремятся к различного рода наслаждениям;

г) Город Честолюбия – где все стремятся к похвалам и признанию;

д) Город Властолюбия – где смыслом жизни является достижение власти, победа над другими людьми, их покорение и подчинение себе;

е) Город Сластолюбия – где правит бал полная распущенность.

2. Безнравственный город – его жители знают, что есть истинное счастье и добродетели, но ведут себя так, как будто не знают их, как невежественные.

3. Переменчивый город – был Добродетельным, но впоследствии переменился.

4. Заблудший город – его жители полагают, «что счастье будет после этой жизни», т.е. надеются на загробную жизнь.

5. Добродетельный город – «в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье», где царит мир и взаимоподдержка, где «люди помогают друг другу в целях достижения счастья». Такой город

управляется централизованно, а его глава обладает всеми добродетелями. Аль-Фараби считал, что будущее есть только у Добродетельных городов, всех же остальных ждет распад и гибель. Но, по мнению аль-Фараби, «вся земля станет добродетельной, если народы, ее населяющие, будут помогать друг другу для достижения счастья».

Аль-Фараби считал, что «Счастье – это добро, искомое ради себя... Действия, помогающие достижению счастья – это прекрасные действия. Нравы и привычки, которые производят их, – это добродетели»; «Человек не может быть с самого начала, от природы наделенным добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом».

Литература

1. Чалоян В.К., Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука, 1979, 216 с.
2. Гафуров Б., Касымжанов А., Аль-Фараби в истории культуры. – М.: Наука, 1975, 181 с.
3. Терновский В., Ибн-Сино (980-1037) – М.: Наука, 1980
4. Философия: Учебник для вузов/ Под ред. проф. В.Н. Лавриненко, проф. В.П. Ратникова. – М.: Культура и спорт, ЮНИТИ, 1999.
5. Дубко Е.Л., Титов В.А. Идеал, справедливость, счастье. – М.: Изд-во МГУ, 1989.
6. Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс. – Тбилиси: Литература да хеловнеба, 1967.
7. Сатыбекова С.Х. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975.
8. Игнатенко А.А. В поисках счастья. – М.: Мысль, 1989. – С.2.

6-СЕКЦИЯ

**ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІНДЕГІ
ТІЛ ФИЛОСОФИЯСЫ МЕН ФИЛОСОФИЯ ТІЛІ**

СЕКЦИЯ 6

**ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ
В УЧЕНИИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ**

SECTION 6

**THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND
THE LANGUAGE OF PHILOSOPHY IN THE TEACHINGS
OF ABU NASR AL-FARABI**

*Алибаева А.Н., докторант
Казахский национальный университет им. аль-Фараби
г. Алматы, Казахстан*

МУЗЫКА И ЛОГИКА В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АЛЬ-ФАРАБИ

Первый Президент РК Нурсултан Назарбаев в программной статье «Семь граней Великой Степи» отметил, что «Великая Степь породила выдающихся деятелей человечества, в том числе всемирно известного мыслителя Аль-Фараби. Об Абу Насире Аль-Фараби арабский историк Захир ад-Дин аль-Байхаки сказал: «в Исламе не родился человек, равный Абу Насиру, его учение почитали как второго учителя». В мире было четыре удивительных человека. Это были: Аристотель и Александр Афродезейские и Абу Насир и Абу Али ибн Сина».

Политическая философия Аль-Фараби развивалась гораздо масштабнее и привлекла большое внимание многих ученых но и музыка не оставила всех равнодушными. Сюда также можно отнести калам, то есть нефилософскую теологию, фикх, или исламское право. Многие политические труды Фараби были переведены на английский язык. Мухсин Махди перевел три из них в книге «Философия Платона и Аристотеля» (1969 г. переиздание 2001), которая содержит «Достижение счастья», «Философию Платона» и «Философию Аристотеля». Эти три текста образуют трилогию. Чарльз Э. Баттерворт в «Политических трудах» том I (2001), переведены избранные афоризмы, часть V «Перечисления наук», «Книга о религии» и «Гармонизация двух мнений двух мудрецов: «Божественного Платона и Аристотеля»(2015), «Политический режим» и «Краткое изложение законов Платона». Аль-Фараби немало занимался этикой, но часть противоречий проистекает из того, что нам, возможно, известно о его утраченном комментарии к Никомаховой этике, его главном набеге на этику. Несмотря на существование арабского перевода «Никомаховой этики» Аристотеля (под редакцией А. А. Акация и А. Федоры с английским переводом Д.М. Данлопа, 2005), мы видим мало признаков ее влияния в дошедших до нас трудах Аль-Фараби. Тем не

менее, аль-Фараби написал к нему утраченный комментарий, на который ссылаются три андалузских философа, Ибн Баджа, Ибн Туфайль и Аверроэс. По их словам, в нем аль-Фараби отрицал бессмертие человеческой души, а также возможность какой-либо связи с активным интеллектом, считая их небылицами. Тем не менее, во многих других работах, таких как «Трактат об интеллекте», «Мнения» и «Политический режим», он утверждает, что это соединение возможно и составляет высшее счастье. Если то, о чем сообщают андалузские философы, представляет собой точное прочтение этого утраченного текста, то у учеников Лео Штрауса может быть некоторое оправдание в прочтении работ аль-Фараби как разделенных на экзотерические и эзотерические, поскольку содержание этой работы противоречило бы взглядам в более популярных текстах, в которых влияние неоплатоников наиболее сильно. Неоплатоническая метафизика, трактуемая главным образом как нисхождение и эманация, обеспечила бы экзотерический взгляд, подходящий для более широкой публики, но отвергаемый в эзотерических трудах, предназначенных для интеллектуальной элиты. Хаим Меир Нерия (2013) опубликовал две цитаты из этого комментария (в переводе на иврит и с переводом на английский), которые были обнаружены недавно, и дал краткое изложение проблемы. Хотя у нас нет ни одного этического текста Аль-Фараби, опирающегося в основном на никомахову этику, Марван Рашед (2019) рассказал о своем этическом мировоззрении, полагаясь на достижение счастья. У нас действительно есть краткий этический трактат в традициях эллинистической этики, обращающий внимание на Путь счастья, или Танбих (не путать с достижением счастья, или Тахсилем), который является пропедевтическим для изучения собственно философии и логики в частности (английский перевод в классическом издании Макгинниса и Райсмана Арабская философия (2007г.)). Этот трактат побуждает студента обуздать свои страсти, чтобы иметь возможность сосредоточиться на учебе, и побуждает его начать изучение философии и логики в частности [1]. Очевидно, что она является дофилософской и служит введением к фарабианскому элементарному введению в логику – высказываниям, используемым в логике [2]. Концепция истинно философской этики Аль-Фара-

би остается неясной, поскольку у нас так мало расширенной текстологической базы для ее обоснования. Янне Маттила (2017) сравнил этический прогресс философа у аль-Фараби и у ар-Рази. Этика, когда речь заходит о наших отношениях с другими людьми, подразумевает интересубъективность, но аль-Фараби, хотя и не уделяет ей особого внимания в том, что касается этой жизни, предлагает интересную картину этого в загробной жизни [3].

Аль-Фараби черпает вдохновение не из «Политики» Аристотеля (текст, который, по-видимому, не был переведен или кратко изложен на арабский), а скорее из «Республики и законов» Платона, даже если его доступ к этим двум текстам, возможно, был довольно ограничен, поскольку есть некоторые сомнения в том, что а их полный арабский перевод когда-либо существовал. Хотя Аверроэс написал своего рода комментарий к «Республике», его краткость и содержание не свидетельствуют о глубоком знании всего текста. Тем не менее, Дэвид К. Райзман (2004) обнаружил арабский перевод одного отрывка из «Республики». Что касается законов, у нас, конечно, есть краткое изложение законов Платона аль-Фараби, но этот текст (арабская редакция Т.-А. Друарта (1998) и английский перевод Баттерворта в «Политических трудах» II очень краток и охватывает только основные первые восемь книг. Основывается ли это резюме на полном или частичном переводе законов на арабский язык или на переводе греческого резюме, возможно, Галена (утраченного на греческом языке), на данном этапе определить невозможно.

Хотя политическая философия Аль-Фараби в некоторой степени черпает вдохновение у Платона, она во многом трансформирует ее важными и интересными способами, отражая совершенно иной мир и адаптируя его к нему. Вместо одноязычного и моноэтнического города-государства Аль-Фараби представляет себе обширную мультикультурную, многоязычную и многоконфессиональную империю [4]. Он также видит необходимость сделать из царя-философа правителя-пророка-философа.

Краткое изложение законов Платона Аль-Фараби вызвало много споров, о чем Баттерворт рассказывает во введении к своему переводу. В 1995 году Джошуа Паренс, воспользовавшись черновиком издания Друарта, опубликовал «Метафизику как ри-

торику: краткое изложение «Законов» Платона Аль-Фараби. Он утверждал, что аль-Фараби рассматривает метафизику, или, может быть, точнее, специальную метафизику или неоплатоническое происхождение, то есть то, что трактует о нематериальных существах, а не об онтологии, как форму риторики, и что так уже было у Платона [5]. Следует ли нам читать Платона так, как, по утверждению Паренса и других последователей Штрауса, понимал его Аль-Фараби, – вопрос, вызывающий горячие споры. Марван Рашед внес новый элемент в полемику, поставив под серьезное сомнение подлинность приведенного аль-Фараби согласования мнений двух мудрецов [6]. Следуя александрийской традиции, в этом трактате (английский перевод Баттерворта 2001 года) утверждается, что несмотря на ряд вопросов, по которым Аристотель и Платон, по-видимому, противоречат друг другу, между этими двумя мудрецами существует удивительная гармония, поскольку можно легко разрешить такие противоречия. А Сесилия Мартини Бонадео в своем критическом издании 2008 года и переводе этого текста на итальянский язык («Аль-Фараби», «Гармония мнений разумных», «Божественный Платон и Аристотель») высказалась в пользу фарабианской аутентичности этого текста [7]. От того, признаем ли мы фарабианское авторство этого текста, зависит наше понимание всей полемики о том, как читать Аль-Фараби, а также наше понимание взаимосвязи между его аристотелизмом и неоплатонизмом. Это также делает весь вопрос о взаимоотношениях между его метафизикой и его политической философией еще более сложным и запутанным.

Среди самых последних разработок, изложенных в различных статьях со стороны Штрауса, позвольте указать на книги Баттерворта «Как читать Альфараби» (2013) и «Цель Альфараби: политическая философия, а не политическая теология» (2011). С другой стороны, мы можем указать на «Теорию и философию» Шарля Генеквана. Провидение Аль-Фараби и подтверждение гармонии мнений двух мудрецов» (2012), в котором возражается против заявления М. Рашеда о недостоверности гармонизации и эго. Амор Черни (2015), с другой стороны, опубликовал книгу об отношениях между политикой и метафизикой в аль-Фараби («Город и его мнения: политика и метафизика Абу Насра аль-Фараби»),

которая включает приложение, отвергающее подлинность гармонизации [8]. Отношение Аль-Фараби к Исхаку наводит на мысль, что он, возможно, считал, что существует аналогия между теорией музыки и логикой. Действительно, он, возможно, даже думал, что его оценка ишака была повторением более ранних дебатов о важности и ценности логики в отличие от естественных языков. В центре этих дебатов был учитель Аль-Фараби Абу Бишр Матта – перипатетик из династии Баддад, который верил, что логика универсальна по охвату, это инструмент, применимый ко всем мыслимым вещам, который мы можем использовать для выявления лжи и ошибок [9]. В этом у него было особое призвание, которое он не мог разделить ни с одним из естественных языков. Следовательно, именно логик, а не грамматик какого-либо исторического языка, будет решать, является ли дискурс, будь то на греческом, арабском или персидском, обоснованным аргументом. В 932 году Абу Бишр участвовал в публичных дебатах в Бададе с арабским грамматиком Абу Саидом ас-Сирафи (ум. 368/979), который утверждал, что не существует универсальной науки для оценки правильности дискурса. Единственной наукой, позволяющей это сделать, является грамматика языка, на котором написана или произнесена речь.⁵³ Свидетели дебатов пришли к выводу, что победителем стал ас-Сирафи. Аль-Фараби не мог быть запуган судом над Абу Бишром. Он тоже был логиком и разделял понимание своего учителя разницы между логикой и грамматикой. Мы находим эту точку зрения выраженной в его «Нашш ат-тауди-де» («Введении в логику»). Так, он пишет: «Логика – это искусство, касающееся вещей, которые направляют рациональную силу к истине обо всем, в чем можно ошибиться, и она знает все, с помощью чего мы можем уберечься от ошибок в каждом вопросе, открываемом интеллектом. Она имеет тот же статус по отношению к интеллекту, что и грамматика по отношению к языку» [10]. Суть здесь в том, что арабская грамматика может подсказать вам, как говорить и писать на безупречном арабском языке; она не может подсказать вам, как сохранить при этом истину. Аналогия с теорией музыки, как ее понимает аль-Фараби, совершенно естественна. Сначала Аль-Фараби изучал музыку как ученый-физик. Изучал физические свойства звука. Нет звука, если два мяг-

ких тела будут биться друг о друга. Например «звук возникает из-за того, что воздух между двумя телами, затронутыми собственной пчелой, становится плотнее [11]. Поскольку каждая частица воздуха приводит в движение другие частицы, это колебание в конечном итоге передается барабанной перепонке по мере движения. А орган слуха воспринимает его в виде звука. Орган слуха слышит звук по-разному, в зависимости от его близости к источнику звука», – объясняет он. Таким образом, по мнению Фараби, высокое качество звука-это объективное явление, определяемое силой и другими свойствами. Теория музыки не собирает условности, регулирующие мелодии в любом данном месте в любое данное время: это задача того, кто, подобно Ишаку, развил практическую склонность к созданию мелодий на высоком уровне мастерства. Таким образом, мы можем думать об Ишаке как о сирафи музыки – другими словами, как о грамматике. Напротив, предполагается, что научная теория музыки универсальна по отношению к мелодии точно так же, как логика универсальна для любого мышления. Возможно идея аль-Фараби о пятнадцати клавишах может быть мотивирована его концепцией теории музыки как универсальной науки обо всех музыкальных возможностях. Первая задача книги «Великая книга музыки» («Китаб аль-муסיки аль-кабир») состоит в том, чтобы определить наибольшую область, в пределах которой человеческие существа естественным образом будут мириться со слушанием мелодий. Любая заданная мелодия может охватывать очень узкую сферу. Вопрос скорее в том, где установить стойки ворот таким образом, чтобы все мелодии воспроизводились – где-нибудь – на одном и том же поле. Аль-Фараби сообщает, что согдиец по имени Ахмад аль-Ахваш изобрел струнный инструмент под названием шахруд, который имел диапазон в четыре октавы [12]. Ахмад взял свой инструмент в турне по всем цивилизованным землям. Он исполнял мелодии в диапазоне четырех октав, и аль-Фараби сообщает, что ни у одной аудитории нигде не было возражений. Предполагается, что это подразумевает, что человеческие существа естественным образом переносят мелодии в пределах четырехоктавного диапазона. Этот вывод подразумевает, что теория музыки должна найти способ приспособить данный разбор двойной октавы на чет-

верти и целые тона таким образом, чтобы любая данная мелодия, в принципе, могла быть воспроизведена в любом месте в пределах этого диапазона. Как оказалось, стратегия переноса заданного разбора двойной октавы на каждую из пятнадцати названных нот – это способ сделать именно это. Если это верно, то все самые яркие прорывы аль-Фараби в теории древнегреческой музыки могут быть поняты как мотивированные стремлением сделать теорию музыки гораздо более универсальной, то есть учитывающей гораздо больше музыкальных возможностей, чем когда-либо была теория древнегреческой музыки.

В заключение идеи, вдохновленные пером великого мыслителя, до сих пор не утратили своего значения, это продолжается через историческую преемственность. Главное новшество музыкального исследователя Абунасира Мухаммеда ибн Тархана Аль-Фараби в мировом искусстве заключается в том, что он разработал теорию музыки. Потому что до сих пор, по словам исследователей музыки, «теория музыки» разработанная Аль-Фараби предельно ясна. Труд Аль-Фараби-самое дорогое историческое и культурное наследие, написанное в музыкальной сфере.

Литература

1. Аль-Фараби, Логические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1975.- 672 с.
2. Therese-Anne Druart, The Recovery of Form, Volume 69 (Proceedings of the American Catholic) 1995г.
3. Alexander Orwin, Redefining the Muslim Community: Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017. Pp. viii, 250.)
4. Joshua Parens Metaphysics as rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's «Laws» Albany: State University of New York Press (1995)
5. Riccardo Chiaradonna & Marwan Rashed (eds.) Boéthos de Sidon – Exégète D'Aristote Et Philosophe Boston: De Gruyter (2020)
6. Berman, L. (1974). Utterances employed in Logic [Review of the book Kitāb al-Alfāz al-musta'malah fī al-mantiq by Alfarabi, ed. by Muhsin Mahdi. Oriens, 23/24, 509-514. DOI:10.2307/1580137
7. Haddad, F. (1969). Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar. Islamic Quarterly, 13, 192-207.
8. Шермухамедова Н. А. Некоторые суждения Абу-Насра аль-Фараби о соотношении логики и грамматики. Теоретический журнал CREDO NEW, 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://credonew.ru/content/view/276/54/> (дата обращения: 02.09. 2023).

9. Муталибов С. А. Речения, используемые в логике/ А. Л. Казибердов, С. А. Муталибов // Абу Наср ал-Фараби: исследования и переводы: коллективная монография. Ташкент: Изд-во «ФАИ», 1986. С. 166 – 176.
10. Гафуров, Б. Г. Ал-Фараби в истории культуры / Б.Г. Гафуров, А.Х. Касымжанов. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975.
11. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты / Аль-Фараби. — М.: Наука, 1987.
12. Джон Мак Гиннес, Дэвид С. Райсман. Книга »Классическая арабская философия: антология источников». («Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources») ISBN-10: 0872208710 ISBN-13: 978-0872208711 Язык: английский Издательство: Hackett Publishing Company, Inc Год издания: 2007.

*Кушербаева А.Б., докторант
КазНУ имени аль-Фараби
г. Алматы, Казахстан*

ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ КОСМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Огромное значение учения аль-Фараби состоит в том, что оно дает исчерпывающее и всесторонние сведения обо всех существующих на Среднем Востоке отраслях знаний и представляет своего рода энциклопедию наук.

Аль-Фараби классифицировал все известные в его время науки. Все науки он разделял на теоретические (логика, естествознание, математика) и практические (этика, политика). Важную роль в его трудах занимает учение о добродетельном городе, изложенные в его социально-этических трактатах.

Именно на работах аль-Фараби формировалась арабо-язычная средневековая наука, под его влиянием складывалось мировоззрение таких мыслителей Востока как Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда и других видных представителей философии и таких мыслителей эпохи Возрождения как Роджера Бэкона, Леонардо да Винчи и др.

Несомненно то, что для каждого ультрасовременного человека, который сейчас живет в технологичной и глобальной ин-

формационной реальности, укрепление своей личностной автономии и совершенствование своих интеллектуальных способностей в целях приумножения своих нравственных и моральных качеств являются актуальными и целесообразными.

Хотелось бы особо отметить, что мыслитель с мировым именем, ученый и философ, видный представитель мусульманской и арабоязычной философии Абу Насыр аль-Фараби в традициях синтеза античной, тюркоязычной и исламской философии вложил огромный вклад в формирование таких понятий как «достижения совершенства человеком» и «приобретения человеком добродетели и счастья», которые в современных реалиях приобретают свой своеобразный «Второй Ренессанс». Можно с уверенностью утверждать, что сегодняшний отрезок истории можно назвать периодом возрождения идеи «Совершенного человека» в новом ракурсе.

Так доказательным примером этому свидетельствует то, что 2020 год в Казахстане был объявлен годом празднования 1150-летнего юбилея мыслителя с мировым именем, ученого и философа Абу Насыра аль-Фараби и 175-летнего юбилея великого казахского поэта и мыслителя Абая Кунанбаева [1, с.21]. Даты празднования были включены в календарь праздничных дат ЮНЕСКО 2020 года.

В Казахстане в честь празднования юбилейных дат были проведены международные симпозиумы и конференции, а также выпущены в свет труды великих мыслителей Востока аль-Фараби и Абая Кунанбаева. Очевидно то, что в условиях данных реалий, как никогда в другое время, человеку необходимо преодолеть свое эгоистическое мышление через конструктивные изменения культуры и формы своего мышления по отношению и современного человека, все более, и более принимает своеобразную модель, в которой доминируют такие качества как подчиненности мышления сегодняшнего человека от тотальной информации, и таких реалий как коммерции и найма.

В настоящий момент имеет место такой тенденции как то, что индивидуальные качества нынешнего человека как личности и индивида поглощаются экономическими и политическими факторами ультрасовременных реалий. В этих условиях повышаются вероятности того, что модернистский человек все более, и бо-

лее подвержен пребыванию в чувстве одиночества и отчуждения, реально и то, что человек преимущественно сталкивается в таких условиях с внутренними сложностями связанными с поисками себя: «...дурные действия жителей прочих городов придают их душам дурные, несовершенные состояния, и чем больше кто-нибудь из них упорствует в этих действиях, тем более несовершенным становится его душевное состояние, так что души их становятся больными».

Также как и в этическом учении аль-Фараби космо-антропологический параллелизм: идея подобия человека (микрокосма) и вселенной (макрокосма). В интерпретации Циолковского это подобие раскрывается в том, что человек в процессе эволюции как телесной, так и духовной составляющих становится бессмертным, самообновляемым, распространяет свою преобразовательную деятельность далеко за пределы земного шара; возлагает на себя ответственность за совершенствование других миров; принимает участие в преобразовании природы, самого себя и представителей иных космических рас к лучшему прежде всего с точки зрения нравственности [2, с.194].

Также и *Циолковский* считал, что смерть, страдания, печали есть иллюзия слабого человеческого существа, еще не постигшего истинных законов мира. Поэтому человек будущего в его учении наделен оптимизмом, радостью, милосердием к слабым, творческой активностью и трудолюбием. Его жизнь осмысленна и полна великих дел.

Необходимо констатировать факт того, что взамен внутреннего обращения к себе, самоновейшему человеку становится все более, и более комфортно и выгодно приспособливаться к нынешним реальностям с ее всепоглащающей потребительской установками и психологией тотального потребительства [3, с.118].

Имеет место и то, что ультрасовременные информационные технологии, так или иначе, способствуют этому, и имеют некоторую деструктивную тенденцию давления на человека: «В чем совершенство человека? Кака достигается счастье? Через знание и поведение. Какого рода это знание? Оно знание сущности всего и всякого сущего. Каково поведение дающее счастье? Это-добродетельное поведение».

Реально и то, что человек в такой ситуации имеет тенденцию терять себя и свою личную автономию, и он, все больше и больше начинает служить внешним целям. Теперь для него синонимами Счастья и Совершенства становятся ценности различного рода потребительского отношения к жизни, социуму, окружающей среде и тп.

Вполне предметно то, что данный человек в таком контексте, теряет свою самость, и вместе с этим и свои личностные качества. Несомненно то, что восстановить связь с миром на личностно-духовном уровне нынешнему человеку будут способствовать его глубокие познания, ученость, способность к творчеству, любви и искусству.

Причем эти ценности необходимо понимать в их широкой общефилософской интерпретации.

Так, идей и мысли, которые мы находим в наследии представителей тюркоязычной и мусульманской философии как Ходжа Ахмеда Ясави, Д.Руми, аль-Фараби, Абая, а также представителей арабоязычной философии как Аль-Кинди, Ибн-Сины, Аль-Хорезми, Ибн-Рушда и многих др. дают неоценимую возможность нынешнему человеку поднять на высокий уровень свой духовный потенциал как восстановления личностного показателя, и таким образом, гармонично жить и трудиться в реалиях супер современных вызовов и информационной пандемии: «Как среди больных бывают такие, которые ничего не знают о своей болезни, и такие, которые, полагая, что они совершенно здоровы, настолько твёрдо уверяются в этом, что не внемлют словам лекаря, – так же и среди людей с большой душой бывают такие, которые ничего не знают о своей болезни и, считая себя добродетельными и здоровыми душой, совершенно не внемлют словам руководителя, учителя или наставника».

Нынешнему поколению предоставляется неоценимая возможность воссоздать свой индивидуальный проект, где каждому предоставится возможность восстоновить свои энергетические и чувственные сферы.

Необходимо подчеркнуть, что информационная пандемия не должна разрушать, а должна содействовать тому, чтобы сегодняшнее молодое поколение имела бы возможность сформировать

дополнительные к своему и так нарастающему рациональному и потребительско– приспособленческим установкам еще плюс, и морально – этические модели тоже, для формирования своего «совершенного и добродетельного нрава», и соответствующего этому нраву своего характера и социального поведения. Обосновано то, что аль-Фараби в трактатах как «Взгляды жителей добродетельного города», «О смысле разума», «Тракт о сущности души» дал ответ для последующих поколений, и каждому из нас, на что должно быть направлено, и какую жизненно смысловую цель преследуют вообще всякого рода знания, и нарастание научного знания человечества вообще, и соответственно нашему ультра-современному времени разрастание технологий и информации.

«Лечащий тела – врач, а лечащий души – государственный деятель, называемый правителем.» [4, с.94].

Достижение совершенства человеком для аль-Фараби является способностью и готовностью разума человека принять «откровения Аллаха», и далее этот разум, который уже приобретает статус потенциального разума, является для аль-Фараби, тем разумом, который способен принять откровения «Создателя», который далее он обозначает как «Деятельным разумом».

И именно таким образом, по учению, аль-Фараби человек достигает «Совершенства», становится мудрецом, философом и обладателем «Совершенного разума».

Здесь можно провести Космо-социологический параллелизм аль-Фараби, близкий к идее того, что социального эволюционизма: общество должно стать единым, эволюционировать от разобщенности к единству, стать единым феноменом космического масштаба и космического значения. Так, в воззрений Циолоковского с распространением социальной формы жизни в космическом пространстве сам физический космос изменяет свой облик, обретает новый смысл существования. Густо населенный совершенной разумной социально организованной жизнью космос поднимается на высшую стадию своего развития. Собственно принцип космо-антропологического параллелизма раскрывается в том, что и общество, как и человек, становится бессмертным и самообновляемым подобно физическим структурам Вселенной.

У аль-Фараби это выступает как «Совершенный разум» человека, как надо понимать мыслителя Востока аль-Фараби, теперь такой человек уже видит и воспринимает бытие во всем его многообразии, но уже как «Божественное единство» в мировом масштабе.

Далее, в «Совершенном человеке» стирается его «я», и теперь, такой человек как понимает аль-Фараби, во всем видит только Бога: «...люди с большой душой, благодаря своему воображению, нарушенному желаниями и обычаями, находят удовлетворение в дурных положениях и действиях, страдая при этом от вещей прекрасных и добродетельных или вовсе не представляя их».

Следующее за этим, в приобретении совершенства, обозначенное аль-Фараби, является то, что по мысли Второго Учителя, практические действия человека, уже обладающего столь высоким уровнем созерцания и разума, теперь будут сконцентрированы сообразно «Божественному единству»: «Подобный человек обладает высшей степенью человеческого Совершенства и находится на вершине Счастья»

В главе «О качествах главы добродетельного города» аль-Фараби перечисляет двенадцать врожденных и природных качеств, которыми должен обладать первоглава «добродетельного города». К ним относятся: физическое здоровье, понятийные качества, он должен обладать прекрасной речью, ясным слогом, воздержанностью и другими качествами.

Следует отметить, что в контексте соотношения философского и религиозного видов знания о мудром правителе у аль-Фараби обретает новое измерение по сравнению с платоновским идеальным правителем – теперь правитель, не только мудрец-философ, как об этом учил Платон, но и духовный и религиозный предводитель (имам).

Многих космистов, в том числе и Циолковского, беспокоила одномерность масс людей, которые выбирали для себя одну мировоззренческую грань (служители культа, ученые, профессиональные философы). Он полагал, что космическому универсуму должно соответствовать универсальное мировоззрение, в этом вопросе также должна быть параллель между Вселенной и человеком. Человек не должен сам себя ограничивать ни в личных

воззрениях, ни профессионально. Только максимально широкий взгляд позволяет принимать новое знание и двигаться вперед по пути расширения сознания [5, с.89-90].

Даже в теории познания Циолковский объединяет в общий комплекс философию как знание о пределах бытия; науку как рациональное знание, как инструмент преобразования мира, как инструмент созидания искусственной сферы жизнедеятельности, расширяющей возможности человека; религию как иррациональное интуитивное знание о духовных сферах бытия, о духовном источнике мира. Эти три источника знания в совокупности составят ядро нового многогранного мировоззрения человека будущего. То есть каждый человек будет владеть основами философского знания [6, с.82].

Важно отметить, что в современной казахстанской исследовательской парадигме взгляды аль-Фараби интерпретируются как ориентированные на синтез не только античного философского наследия, но и исламской традиции тоже. То есть, фальсафа представляет собой как органичный синтез рационального способа обоснования основных положений мусульманской религий, а также как синтеза всего тюркоязычного способа восприятия, традиции и мироощущения, а также ряда признаков культурных традиции как тюркоязычного, так и доисламского, и элементов суфизма тоже.

Поскольку, аль Фараби утверждает, что по отношению к самому себе человек выступает в двух аспектах – как существа разумного и как существа политического, – то соответственно и человеческое счастье он рассматривает двояко. В первом случае, оно тождественно обретению человеком интеллектуальных добродетелей (мудрости, сообразительности и др.), выступая в качестве теоретического и интеллектуального счастья, а во втором – этических (справедливости, храбрости, великодушия и т. п.). В последнем случае оно совпадает с пониманием практического и гражданского счастья.

Этико-политические воззрения аль-Фараби получили свое дальнейшее развитие в творчестве таких мыслителей как Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда и других видных представителей фальсафы.

Литература

1. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, 2009. По данному изданию цитируются «Совершенный град» аль-Фараби, а также «Исцеление» Ибн-Сины.
2. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты / пер. с арабского. – Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1972. – С. 193-377.
3. аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Гражданская политика // Социально-этические трактаты / пер. с арабского. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 45-168.
4. Машани А. Эл-Фараби және Абай. – Алматы: «Алатау» баспасы, 2005. – 296 б.
5. Циолковский К.Э. Космическая философия. – М.: УРСС, 2001. – 478 с.
6. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. – Калуга: Золотая аллея, 2001. – 384 с.

*Өмірбекова Ә.Ө., ф.ғ.к., Әлікбаева М.Б., ф.ғ.к.
Эл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

А.Х. ҚАСЫМЖАНОВ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ

«А.Х. Қасымжановтың шығармашылық жолында аса жарқын келбеті болып табылатын заманауи фарабитанудың қалыптасуына еуропалық философия тарихын, диалектика тарихын ұзақ әрі терең қарастырудың негіз болғандығын білеміз бе?» – деген сұрақты өз мақаласында профессор А.Х. Қасымжановтың замандасы, әріптесі болған тарихшы ғалым А. Жандосов қояды [1, 100-104 бб.].

А.Х. Қасымжанов шығармашылығының бастауын ашып алғаннан кейінгі маңызы зор мәселе – фарабитану. Осы мәселеге қатысты А.Х. Қасымжановтың шәкірті профессор Ж.А. Алтаевтың ойларын ортаға салған орынды болар: «Өткеннің ұлы мұраларын адамзат руханилығының інжу-маржанына айналдыра білген қадірлі ұстаз, кеменгер ғалым А.Х. Қасымжанов есімі әлемдік мәдениет тарихына алтын әріппен жазылып отыр. Ол өз дәуірінің адал перзенті, бар өмірін ғылым жолында сарп етіп, әсіресе әл-Фараби мұраларын әлемге паш етіп, артында өшпес із

қалдырған үлкен ірі тұлға, ойшыл ғалым демекпіз» [2, 19-21 бб.]. А.Х. Қасымжанов өз дәуірінің озық ойлы азаматы болғандығын артына қалған мол мұрасы айқындап тұр. Халықтар мен ұлттардың мәдени дамуы өте күрделі үдеріс болғандықтан, оны құрайтын бөліктер негізінен философия тарихында жинақталған түрде беріледі. Олай болмаған жағдайда қайсыбір ұлттың мәдениеті мен философиясының мазмұны, шығу төркіні түсініксіз болып қала береді. Мәселеге осы сыңайлы пайыммен келгенде ғана «қазақ философиясының» шынайы тарихын қалыптастыру мүмкін екенін алғаш түсінген ғалымдардың бірі А.Х. Қасымжанов еді. Ол өзінің осы бағыттағы алғашқы жұмысын ХХ ғасырдың 70-жылдары әл-Фараби мұраларын зерттеулерден бастады.

Фарабиді зерттеген ғалымдар әртүрлі ғылым саласында қызмет атқарып жүрсе де, олардың ортақ мәселе әл-Фараби туралы барлық шекараларды бұзып, игілікті нәтижеге алып келген онды істері құнды болып табылады. Бұған, әрине, негіз болған, мұрындық болған Фарабидей ғұламаның энциклопедиялық ой-толғамдары. Қандай ғылым саласы болмасын ұлы ғұлама есімі айтарлықтай орын алады. Бүгінгі таңда «екінші ұстазға» сілтеме жасайтын ғылым жолында жүрген адам кем де кем. Әлемнің екінші ұстазы атанған, әмбебап энциклопедияшы ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің өмірі мен қалдырған өшпес ғылыми мұрасы жөнінде азды-көпті хабары жоқ зиялыны бұл күнде кездестіру қиын.

Озық ойлы ғалым А.Х. Қасымжанов философия саласында қызмет атқарып, ғылыми зерттеулер жүргізгендіктен, Фараби мұрасын қарастыру барысы да осы ғылымның мәселелерімен сәйкес келеді.

Әл-Фараби философиясының сипаты, негізгі өзегі, шынайы мағынасы қандай? А.Х. Қасымжанов «Оймен ұғынылған дәуір» атты мақаласын осы сұрақты қоюмен бастайды. Профессор А.Х. Қасымжанов ойын әрі қарай былай өрбітеді, бұл сұраққа мынадай жауап жиі берілетіндігін атап өтеді: эклектика, перипатетизм мен жаңаплатоншылдық элементтерінің сабақтасуы. Батыс Еуропа тарихнамасында орын алған бұл пікір негізді сынды талап етеді. Бұл жерде ғалымның өз көзқарастарын негізінен Платон мен Аристотель шығармаларына берілген түсінік түрінде баяндау формасы оның жүйесінің өзекті мәні мен мазмұны ретінде көр-

сетілген: басқаша айтқанда, сана-сезім, сол өз әрекеттері туралы ойшылдың өзіне қалай есеп беруі, осы әрекеттердің шынайы мағынасымен, оның объективті құрамымен теңестіріледі. Ескертетін жай, түсінік парафраза формасында беріледі де, өз сөздері талданып отырған пікірлерден анық ажыратылмайтындығын айтады [3, 27 б.].

Негізінен, Платон мен Аристотель философиясы әл-Фараби ойларының теориялық қайнар көзі болды. А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің философиялық көзқарастары платонизм мен аристотелизмнің жай ғана ұштастырылуы деп түсіну дұрыс еместігін атап өтеді. «Платон мен Аристотель ілімдерінің тағдыры қандай болғанымен, әйтеуір әл-Фараби философиясын жаңа платоншылдық пен аристотелизм элементтерінің ұштастырылуы ретінде баяндауға біраз дәлел бар екені анық. Шынында да, Платонның дүниедегі нәрсені құдай жаратқан, бәрі соның эманациясы / туындысы/ дейтін ілімі әл-Фараби философиясында белгілі орын алады. Бірақ ислам діні дәуірлеп тұрған жағдайда мұның тарихи мағынасы өзгереді. Құдай (Алла-тағала) өзіне тән сипатынан айырылып, бейнесіз бірінші есепке айналады да, содан кейін эволюция мағынасында құдай мен табиғат арасында байланыс орнатылады, ал мұның өзі сол заман үшін едәуір прогрестік көзқарас еді» [4, 34 б.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, тереңірек үңілсек, біз «дұрыс пікірлі» халық пен нағыз философ арасындағы байланысты табамыз. Біріншісі олардың қай дінді ұстанатынынан дербес барлық адамдардағы «көпшілік мақұлдағанға» сүйенеді. Мутакаллим (дінтанушы), факих (заңгер) та белгілі дін шеңберінде ғана «қабылданғанды» ұстанады. Нағыз философияның ерекшелігі – барлық адамдар мен халықтарға тиістілігі және өз көзқарастарының жүйелі дәлелдемелі құрылымы мен парасатты абсолюттік мағынада алғышарт негіздерін сынау жолымен тарататындығын көреміз [5, 24 б.].

Профессор А.Х. Қасымжановтың тұжырымы бойынша, «Азаматтық саясатта» Әбу Насыр, кемеліне жеткен адамды, жанның парасатты бөлігі материяның жойылуымен бірге жойылмайды деп нандырады. Жаман адамдардың жаны кемеліне жетпейді, материямен байланыста қалады және онымен бірге жойылады.

Бұл ой нәтижелері үйлескенде, Фарабидің жанның өлмейтіндігіне сенгендігіне күмәндануға мүмкіндік тудырады.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби еңбектерінде жаратылыстанушы, математик, бақылаушының құмарлығы көрініс тапқан. Түрлі, ойдан шығарылғандай, «надан» қалалар суреттемесінен феодалдық қоғамның тарихи шындығы танылатыны сияқты қайырымды қаланы құру бойынша берілген нұсқаулардан жай идеалды максималар ғана емес, ол бағаланған әрі ұстанған принциптер ретінде көрінеді. Бір-бірін түсінушілік және достық негізінде құрылған адамдар бірлестігі әлемдік үйлесімге кіреді. Яғни, олар құдайдың көзсіз құралдары емес, ол парасатқа сүйене әрекет етуші тұлғалардай қабылданады.

А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің сөзін де келтіре кетеді: «Адам заттардың мәнін тамаша түсінетін және елестете алатын қасиетке ие болуы қажет, оған қоса ол ғылымдарды меңгеру үрдісінде ұстамды әрі табанды болу керек, өз табиғатынан ақиқатты да, оны жақтаушыларды да, әділеттілік пен оның жолын қуғандарды сүюі керек, өз тілектерінде бірбеткейлік пен эгоизмді көрсетпейтін, тамаққа, ішімдікке сараң болмайтын, табиғатынан құмарлықты, дирхемдер мен динарларды және сол сияқтыларды жек көретін болуы керек. Адамдар ұялатындарда абыройын сақтау керек, өнегелі болып, жақсылық пен әділеттілікке оңай, ал жамандық пен әділетсіздікке әрең мойынсұнып, үлкен саналылыққа ие болуы қажет» [6].

Профессор А.Х. Қасымжановтың пікірінше, философ мұндай қала әкімі, ізгілікті мінез-құлықты бұл дүниедегі әлімде кемелдену мен бақытқа жетуге мүмкіндік беретін, аясы тар емес мақсаты ретінде түсінеді. Теологтар «қалың жұрттың» құмарлығында күнелтеді және тағдыр әлемінде қайырымдылықты ұстанғаны үшін о дүниедегі өмірде игілікке үміттендіреді. Бұл контекстегі Фарабидің қорытындысы айқын, оның мәнін Ибн Туфейль былай түсіндіреді: о дүниедегі бақыт суреттемесі – «кемпірлердің ойдан шығарылған бос сөзі мен сандырағы». Сол бір мезгілде Фараби реалист, «кітаптар құпиясы» тақырыбын бірнеше рет көтеріп, жалпы фанатизм салдарынан абайсыз ойшылға жабылуы мүмкін түсіндірмелер арасында философиялық ақиқаттарды дабыралаудың мүмкін еместігі туралы ескертетіндігін айтады. Әл-Фараби-

дің «ізгі қала» тұрғындары туралы жасаған А.Х. Қасымжановтың тұжырым-түйіндері А. Көбесов еңбектерінде де көрініс тауып, ақыл арқылы өрбиді. Әрбір тіршілік иесінің ақылы тек әлемдік, ғарыштық ақылға қатысты ғана екендігін атап өтеді [7].

А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби дүниетанымындағы парасат мәселесі» атты мақаласында «бәле жаладан аман сақтаушы, жарылқаушыға шүкіршілік!» деген сияқты сөздермен Құдайды мадақтау әл-Фарабидің дағдылы лебіз білдіру рәсімі ғана емес, сонымен қатар философиялық ой-пікірді дамытуға септігін тигізетін діни теологиялық форма еді деп жазады. Демек, негізінен алғанда, әл-Фарабидің философиялық ілімі идеализм болып табылады. Әлемді жаратқан Құдай деп білетін теологиялық түсінікке сүйенетіндігін атап өтіп, бірақ бұл едәуір өңделген ілім, өйткені бұның өзі дербес ой-толғауының өзегі, қағида мен нанымға емес, парасатқа сүйенген философияның өзегі болып отырғандығын көрсетеді. Ортодокстар дін мәселелері жайындағы еркін зерттеу атаулының, дінге қатыстыға салынушылық атаулының «күпірлігін» мейлінше қатты сезінген, әсіресе әл-Фараби философиясына қарсы қатты шүйліккен. Бұлай болатын себебі, Усейбианың тауып айтқанындай, әл-Фарабидің философиялық жүйесінің «жұмбақ жерлері» көп, ал бұлардың сыры ойшылдың өзі қайтыс болғаннан кейін ғана ашылады да, қазіргі терминология бойынша материалистік тенденциялар екені, яғни идеализм мен материализм арасында ауытқып, материализм тарапынан бейімделе бастағаны танылатындығы осы мақалада айтылады. Біз өткен дәуірлердің мәдени мұрасын игеру туралы айтқанда, рухани мәдениеттің феномендерін игеру, талдау үрдісінен тыс өмір сүрмейтінін біз білуіміз керек деген ойды профессор А.Х. Қасымжанов атап өтеді [8, 100-113 бб.]. Сонымен қатар А.Х. Қасымжанов өзінің «Әл-Фараби» атты еңбегінде әлемнің мәңгілігі туралы айтқан кезде Фарабидің көзқарастары әлемнің жаратылуы туралы діни ілімдерге қарсы және пантеистік тұрғыдан әлемді құдаймен теңестіріп жіберетіндігі айтылады. Әл-Фараби жүйесіндегі Құдай бірінші себеп, барша Ғаламды қамтитын себептік байланыстардың бастапқы легі болып табылады [6].

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби ақыл-парасатқа толықтай ден қойып, барша адамның интеллектуалдық дамуы-

на мүмкіндік беретін логика пәні назар аударуға лайықты деп есептейді. Фарабидің өзі атап өткендей, логикалық концепцияның бастамасы – Аристотельдің «Органоны». А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби» атты еңбегінде Фарабидің логикаға қосқан үлесі жайлы өзінің алдындағы зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып жасаған сөздігінде Аристотель терминдерінің барлығына дерлік балама тапқандығынан көруге болатындығын атап өтеді. Фарабиді зерттеуші М.С. Бурабаев та ұлы ғұламаның логика ғылымын жоғары сатыға қойып, өнер ретінде танитынын атап өтеді. Аристотельдің «Органонына» егжей-тегжейлі сипаттама беретіндігіне де тоқталады [9]. Аподиктикалық әдістерді Платон ашқанымен, әл-Фарабидің пікірінше, Аристотель логиканы тұтас жүйеледі және барлық таным әдістерінің ережелерін жасады. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, әл-Фараби бойынша, диалектика өзі шынайылыққа жақын болғанымен, ақиқат болып табылмайтын нәрсені түсіну үшін қажет. Әл-Фараби бойынша, диалектика: 1) философияға бағыттаушы; 2) ақыл-ойды жаттықтыру; 3) ғылым негіздері мен принциптеріне жол; 4) софистикаға қарсы тұрушы болып табылады. Бұл жай ғана талас-тартыс өнері емес, оның нақты мақсаты ақыл-ойды жетілдіру болып табылады. Фарабидің диалектика саласындағы ұстанымын нақтылау үшін Аристотельдің диалектика және риторика саласындағы логикалық жайын айқындау қажет. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, риторика – бұл шынайы өмірлік істерге қатысатын және субъектінің мүдделерін айқындайтын тәжірибелік ойлаудың стратегиясы. Риторика мен диалектика да ортақ игілік. Екеуі де бірдей дәрежеде талқылауды қажет ететін, әрбіреуін дәлелдей алатын қарама-қайшылықтарды қарастырады. Барлық өнерлердің ішінде тек диалектика мен риторика қайшы алғышарттардан нәтиже шығарып, қарама-қарсылықтарды қарастырады. Диалектика әдісінің мәні – қарастырылып отырған ойдағы қарама-қарсылықты 1) шығару; 2) дамыту; 3) шешу. А.Х. Қасымжановтың тұжырымдауынша, диалектика өнеріне мынадай белгілер тән: 1) ол айқындалмаған алғышарттармен жұмыс жасайды; 2) бір зат туралы қарама-қарсы силлогистикалық нәтижелерді қатыстырады; 3) сондықтан да оған күмәндану тән; 4) күмәндану сұрақ қоя алу мен жауап бере білуде, пікірталаста шешілуі тиіс. Фараби ди-

алектикті дәрігерге теңейді, ешқандай кепілдік болмаса да, дәрігер ауруды емдеу үшін барлық күш-жігері мен білімін салуы қажет. «Ендеше, – деп қорытынды шығарады ғалым, – диалектика өнері қайсыбір қағиданы дәлелдей алады және сол мезгілде сол қағиданы бекерлей алады және екі қарама-қарсылықты дәлелдейтін екі силлогизм шығара алады. Бұл диалектика өнеріне күдік туғызады. Осындай растылық білімдерге негізделген ғылымдар үшін жаралмайды. Осының себебі, әл-Фараби бойынша, жалпы қабылданған білімге ие, жалпы алғышарттардың арасында жеке-ше жалған алғышарттардың кездесуі мүмкін екендігінен шығады», – деп зерттеуші М.С. Бурабаев атап өтеді [10]. Әл-Фарабиде риторика диалектикадан бөлінген, логикалық негіздемеден гөрі шешендік өнерге тиесілі. Диалектика ақиқат білім берсе, риторика ақиқат та, жалған да білім бере алады.

А.Х. Қасымжановтың айтуы бойынша, Фарабидің «Диалектика» трактаты Аристотельге өзінің бағалайтындығын көрсету ғана емес, осы мәселе тұрғысында қаншалықты білімі барлығына куәландырады. Бұл шығармасында логикаға қатысты, мүмкіндік идеясымен байланысты ойлар айтылған. Дәл осы Фарабидің еңбегін фарабитанушы М.С. Бурабаев та атап өтеді: ««Диалектика» және «Силлогизм» деген трактаттарда теп-теңдік пен айырмашылықтың, субъект пен предикаттың, мақұлдаушы мен терістеушінің, ақиқат пен жалғанның диалектикалық бірлігі қарастырылады» [10].

Профессор А.Х. Қасымжанов Фарабидің «Ғылымдарды жіктеу» трактатында метафизика тіл ғылымы, математика, физикадан кейін қорытындылап тұратын, яғни, барлық ғылымдардың синтезі болып табылатындығын және әлемнің философиялық концепциясын метафизика деп атағандығын көрсетеді.

А.Х. Қасымжанов Фарабидің этика мәселесіне жан-жақты тоқталып өтеді. Өзінің «Әл-Фараби» еңбегінің «Этика» атты тарауында бірқатар мәселелерді айқындайды. Профессор Қасымжановтың пайымдауы бойынша әл-Фарабидің этикалық ойлары бастау алатын басты мәселе адамның әсемдік пен бақытқа жетуі, әлемдік тұтастықпен үйлесімділікте өмір сүре алуы болып табылады. Адамдар бақытты болуы үшін нағыз бақыттың не екенін білуі қажет, философия әлемнің не екенін, ондағы адамның ор-

нын анықтауы барысында адамға лайықты болмыстың мағынасын ашады. А.Х. Қасымжановтың ой қорытуы бойынша, бақытқа жету үшін оның теориялық негіздемесін білу қажет. Сондықтан да Фараби этика мен саясаттың таным теориясымен байланыстылығын көрсететіндігін айтады. Өз кезегінде философияны игеру үшін игі ой мен ақыл күші қажет екендігін де айтып өтеді. Философия бақытқа иеленуде маңызды мағынаға ие. Сол себепті әлеуметтік-этикалық сұрақтарға арналған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында Фарабидің метафизика, космология, таным теориясы мәселелерін қарастыруы кездейсоқтық емес. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, адамға әсем әрекеттер жасауға әдеттену нәтижесінде қалыптасқан жетілген игілік қажет. Туғанда адамға тек этикалық ыңғай беріледі де, кездейсоқ емес, өз еркімен, жүйелі түрде болатын, барша өмірі барысындағы әсем әрекеттері игілікті қалыптастырады. Профессор А.Х. Қасымжанов көрсетіп кеткендей, Фараби адамның игілігін қалыптастырушы ретінде әдетке көп көңіл бөледі екен. Ғалым ойын сабақтасак, әсемдік және әділеттілік туралы білім тәжірибелік бағыт иеленуі тиіс. Теориялық білімнен басқа игілікті әрекеттер де болуы керек [11, 67-68 бб.].

Осы мәселеге қатысты фарабитанушы М.С. Бурабаевтың да көзқарастарына көңіл бөлейік. Ғалымның пайымдауынша, әл-Фарабидің философиялық мұрасында ғалымның этика туралы ойлары, ғылыми қызметтің адамгершіліктік дәрежесі, қоғамдық өмірдегі нағыз ғалымның алатын орны, өнегелік баға беруі оның адамдардың болашағы мен тағдырына жауапкершілігі, ұрыс-керіс, қанды соғыс және басқа да әлеуметтік коллизияларды болдырмау ролі маңызды орын алады. Оның көзқарасы бойынша, егер адамда жоғары өнегелік қасиеттер, қайырымдылық болмаса, ол ғылымда көрнекті жетістіктерге жете алмайды деген ұлы ғұламаның ойына тоқталады [9].

А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, Мұсылман ренессансында ислам өркениеттік рөл атқарған, себебі басқа елдер мәдениетінің әлеміне ғылым тілі араб тілі ретінде дүниежүзілік тіл болып келуі тарихи шындық. Грек және мұсылман өркениетінде талдау жасалатын кейбір мәселелер, Фарабидің пікірі бойынша, шешімін таппағандар одан бұрынғы әдепте көтерілгендігі ба-

яндалатындығына назар аударылады. Адаб термині «әдет», «мәнер», «іс-әрекеттің мақтаулы жағы» және ата-бабадан мұра болып келе жатқан тәрбие, туған әдебиеттегі өз-өзін жоғары бағалайтын қоғам деген түсінікті береді. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде, ең үлкен адабист – IX ғасырда өмір сүрген Джахиз екендігі айтылып өтеді. Адабқа енетін шығармалар өзінің тартымдылығымен, қарапайымдылығымен, өлеңдерімен, ғалымдардың күрделі түсініксіз тілмен жазылған шығармаларынан ерекшеледі. Адаб жоғары деңгейлі парсы әдебиетін және нағыз араб әдебиетін қалыптастыратын әдіс ретінде дүниеге келді.

А.Х. Қасымжанов зерттеуінде адабтың мәдени жолы Фараби шығармашылығына да әсер етпей қоймағандығы айтылады. Джахиздің «Араб энциклопедиялық бағдарламасы» Әбу Насырға біршама ықпал етті. Мысалы, Фарабидің ғылымдар жіктеуін жасаудағы әсерін айтуға болады деп түйеді [12, 25 б.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, әл-Фараби шығармашылығы энциклопедиялық ғылым ретінде суреттеледі, ол математика, музыка теориясы, элеуметтану, этика, философия, логика, астрономияға өз үлесін қосты. Ол бұл тұрғыдағы еңбектерін Птоломей әлемі жүйесі бойынша жазды. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде атап өткендей, өзінің ғылыми еңбектеріне сәйкес ол «екінші ұстаз» деген атаққа ие болды, «бірінше ұстаз» Аристотель болды. Фараби бастаған, Әл-Кинди еңбектерінде атап өтілгендей, философиялық дәстүр өз бастауын Аристотельден алғанымен, оның кейбір тұстары сәйкес келмейді, өйткені ол өз заманының сұрақтарына өзінше жауап іздеді және өзінше философиялық даму бұлақтарын айқындады. Осынысымен ол Ибн-Синаға, Ибн-Рушдқа әсер етті, солар арқылы Еуропалық философияның бағытын анықтады. Фарабидің ғылыми және философиялық қызметі философиялық өмірмен, жетістікке жетуге деген ұмтылыспен, мақсаттылықпен, нағыз бақытты адамға лайық өмірмен байланыстырылады деген ой айтылады.

А.Х. Қасымжановтың әл-Фарабиді қарастыру барысында әлемді философиялық игерудің пайдасы адамның өзінің шынайы табиғатын аша алуымен байланыстылығын көрсетеді.

А.Х. Қасымжанов әл-Фараби дәуірі мен біздің заманымыздың арасында он шақты ғасыр жатыр дейді. Осы уақыт ара-

лығында адамзат барлық білім салаларында үлкен жетістіктерге жетті, бірақ әркез ақиқатқа жол салғандарды есте сақтау керек. Олардың айтқандары қазіргі заман талабына сай келмесе де, қазіргі мәдениет орныққан түпнегіз кірпіштерін солар салған. Қоғамдық сананың қоғамдық болмыстан тәуелділігін материалистік түсіну тұрғысынан ойшыл мен ғалым шығармашылығын тарихи дәуір контекстіне қою талабы аксиомалық айқын болып көрінеді. «Ойлар барысы заттар барысына сәйкес» деген Спиноза. Белгілі бағдарламаны мәлімдеу қаншалықты оңай болса, оны нақты жүргізу соншалықты қиын.

Әдебиеттер

1. Жандосов А. Во славу диалектики – заметки историка о работе А.Х. Касымжанова «Как читать и изучать «Философские тетради» В.И. Ленина» (М., 1968) // Евразийское сообщество. – 2002. – №1 (37). – С. 100-104.
2. Алтаев Ж. А. А.Х. Қасымжанов көрнекті фарабитанушы // Әл-Фараби мәдениет тарихында. Қасымжанов оқулары: Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – 19-21 бб.
3. Қасымжанов А.Х. Оймен ұғынылған дәуір. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Фарабитану. Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2006. – 16-т. – 440 б.
4. Көбесов А. Әбу Насыр Әл-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 176 б.
5. Қасымжанов А.Х. Эстетические взгляды аль-Фараби. – Душанбе: Ирфон. – 1990. – С. 11-44.
6. Қасымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 127 с.
7. Көбесов А. Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі. – Алматы: Санат, 2002. – 175 б.
8. Қасымжанов А.Х. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука. 1990. – С. 100-113.
9. Бурабаев М.Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 7-88.
10. Бурабаев М.С. О логическом учении аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука. – 1982. – С. 131-148.
11. Алтаев Ж.А. Қазақ халқының рухани мұралары: оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 1998. – 67 б.
12. Қасымжанов А.Х., Қасымжанова С.А. Духовное наследие казахского народа. – Алма-Ата, 1991. – 89 с.

*Садакбаева Г.Е., ғылыми қызметкер,
Әл-Фараби – Әл-Машани білім орталығы,
Алматы қ., Қазақстан*

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ҒЫЛЫМДАР СЫНЫПТАМАСЫ ТУРАЛЫ СӨЗ» ТРАКТАТЫНДАҒЫ «ТІЛ ҒЫЛЫМЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ БӨЛІМДЕРІНІҢ» ҚАЗАҚ ТІЛІ ҒЫЛЫ- МЫМЕН ЗАМАНАУИ САБАҚТАСТЫҒЫ МЕН ӨЗЕКТІЛІГІ

Әл-Фараби IX-X ғасырларда өмір сүріп, Тұран – қазақ – кыпшақ перзенті бола тұра, артында өшпес із қалдырған мұралары, жалпы адамзатқа ортақ мұра болып танылады. Ғылым тарихында әл-Фарабидің барлық трактаттарының өзіндік орны бар, дегенмен де «Ғылымдар сыныптамасы туралы Сөз» «Ғылымдардың шығу тегі» еңбектерінің орны айырықша бөлек. Себебі, Шығыс пен Батыс ғалымдары XVIII ғасырға дейін әл-Фарабидің еңбектерінен сусынданған, оны қолдарынан түсірмеген, ғылыми ойларын түзеген болатын.

Тілдің табиғатын, тіларалық, тіл мен қолданушының және тіл мен ғаламның байланысын зерттейтін саласын тіл философиясы десек, зерттеу көбінесе мағынаның табиғатын, сөйлем құрылымын, ұғымдар мен ойлану туралы ізденістерден тұрады. Әл-Фарабидің тіл ғылымына қатысты мұралары қазақ тілі ғылымының негізін қалаған Ахмет Байтұрсынұлы, қазақ тіл біліміне сүбелі үлес қосқан Какен Ахановтың еңбектерінен де орын алған.

А.Байтұрсынұлы «Тіл адамның адамдық белгісінің зоры, жұмсайтын қаруының бірі» деп жазды, 1914 жылы Орынборда басылып шыққан «Тіл құрал» оқулығында. [16,141 б.] «Тіл-құрал» оқулығы, оқу бағдарламасының үш жылдық мерзіміне үйлестірілді. Оның бірінші жылында: сөйлеу мен сөйлемді айыру, сөз бен сөздің буынын айыру, буын мен буындағы дыбысты айыру, қазақ тіліндегі дыбыстар һәм оларға арналған харіфтер; қазақ сөзіне жазылатын харіфтер турасындағы ережелер, қазақ тіліндегі сөздердің тұлғаларын қамтыды.

А.Байтұрсынұлы: «Бірінші жылда үйретуге осы жеткілікті болар; үйткені «Тіл-құралдағы» заттар қазақша һәм арабша алифбалардағы харіфтерді балалар үйреніп болғаннан кейін үй-

ретіледі. Балаларға көп үйретем деп, асығып шала-шарпы үйретуден, аз да болса анықтап, нық үйрету абзал. Әсіресе бірінші жылы оқылатын «Тіл-құралы» тіл білімінің негізі болғандықтан нық үйретілерге керек.» [16, 142-143 б.] деп атап өтті.

Әл-Фараби: «Әрбір қорытынды ой қайсы бір өнерде соның заңы болып табылады. ... көне заманның адамдары сан, сапа, тағы басқалар жөнінен сезімнің қателесуі мүмкін жағдайда, соны тексеріп көру үшін жасалған қандай да болсын құралды – канон деп атаған.» [8, 118 б.]

Әл-Фараби, сондай-ақ арифметикалық кестелер мен жұлдыздардың кестелерін, және ұзақ шығармалардың қысқаша тұжырымдарын канондар деп, саны аз нәрселерге әр түрлі көптеген нәрселер енеді деп, оларды зерттеп, жадыда қалдыруға оңай болып, көп нәрселерді білуге ұтымды екенін атап өткен.

Міне, әл-Фарабидің **құрал** – канон деген, маңызы мен мәнін, мақсаты мен пайымын танытатын термин А.Байтұрсынұлының «Тіл-құрал» деп атаған еңбегінен көрініс тауып, өз орнында тиімді қолданылған. Сонымен қатар, әл-Фарабидің тіл ғылымы туралы ілімі А.Байтұрсынұлының еңбектерінде жалғасын тапқанын байқаймыз.

Фарабитанушы, әмбебап-ғалым әл-Машани: «Әл-Фараби туралы айтар ой көп, бірақ әл-Фарабидің айтары онан да көп. Көбін жоғалтпай, барын базарлай алсақ, нұр үстіне нұр болар еді.» деген аманатын ескере отырып, әл-Фарабидің өзін тыңдап, айтқандарын ой елегінен өткізгенде, оның тұжырымы мен пайымдарын ақыл қабылдап, санамызға шаттық орнайды.

Әл-Фараби, ғылымдар тізбегін қамтыған еңбегі «Ғылымдар сыныптамасы туралы Сөз» [8, 119-120 б.] трактатында: «Әрбір халықтың тіл туралы ғылымында қосымша жеті тарау болады: *жай сөздер* туралы ғылым және *сөз тіркестері* туралы ғылым, *жай сөздердің заңдары* туралы ғылым, *сөз тіркестерінің заңдары* туралы ғылым, *жазу заңдары* [жазу ережесі] мен *орфоэпия* және *өлең шығару ережелері*. Жай сөздер туралы ғылым – нәрселердің түрі мен тегін көрсететін әрбір жеке сөздің мағынасын ашып береді: бұл ғылым сол жеке сөздердің есте сақталуы және олардың сол тілге сондай-ақ басқа тілдерден ауысқан сирек қолданылатын және жалпыға мәлім сөздерге сай баяндалуы болып

табылады. Сөз тіркесі туралы ғылым – бұл белгілі бір халықта кездесетін құрамды сөздерді білу, сол халықтардың атақты шешендерінің, ақындарының, риторларының жасағандарын, мейлі ұзақ, мейлі қысқа болса да, өлеңмен немесе қара сөзбен жазылса да [олардың барлық туындыларын] ауыздан ауызға таратып, есте сақтау.» деп атап өтті.

А.Байтұрсынұлы: «Қазақ тіліндегі дыбысты жақсылап білмей, қазақ балаларын усул сотие (төте жазу Г.Е.) жолымен жақсылап оқытуға болмайды. ... Дыбыспен балаларды жаттықтыру – оқу мен жазу үйретудің негізі. Істің басы түзу басталса, барысы да түзу болмақшы.» [16, 434 б.]

Әл-Фараби: «Жай сөздердің заңдары туралы ғылым – ең алдымен сөздің алфавит әріптерін жасағанда соған негіз болған сөздің (дауыссыз) дыбыстарын, олардың санын және әрбір дыбыстың дыбыстау мүшелерінің қандайы арқылы шығатынын зерттейді, сонан соң дауысты дыбыстарды зерттейді, сол тілдің құрамына осылардың қайсысы енетінін, қайсысы енбейтінін, мағынасы бар сөзді айту үшін қажетті дауысты дыбыстар санының максимумы мен минимум мөлшерін зерттейді.»

Осыдан, әл-Фарабидің және А.Байтұрсынұлының тұжырымдары өз ара үндесіп жатқанын аңғарамыз. Сондай-ақ, А.Байтұрсынұлы дыбысқа қатысты мәселенің маңыздылығына аса мән берген.

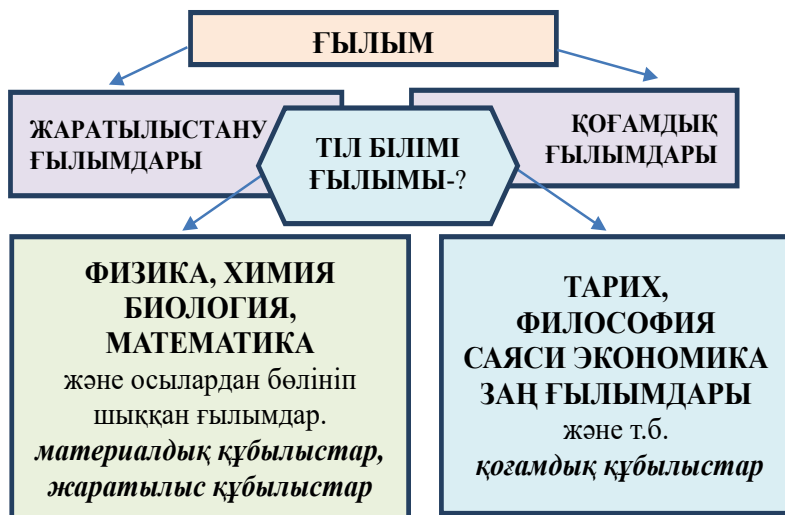
А.Байтұрсынұлының қазақ тілі тағдырына тікелей ықпал ететін осы ұсынысын – тиянақты, нақты орындау бүгінгі күннің өзекті мәселесі болып табылады. Себебі, қазақ ұлтының тіл тұрғысындағы тағдырының күре тамыры – қазақ тілі білімі, қазақ тілі ғылымы – ұрпағымыздың сөйлеу, ойлау, ойындағы тұжырымын сөзбен нақты айтып, жеткізе алуды қалыптастыратын тұғыры.

Әл-Фараби, IX-X ғасырда жазып кеткен еңбегінде, өз ретімен атап өткен тіл ғылымының бөлімдері: лексикология; стилистика; морфология; топтастырылған – грамматика, стилистика, риторика; каллиграфия/орфография; фонетика мен орфоэпия; метрика /поэтика/. Он бір ғасыр бұрын практикалық маңызы бар мистарстарды, отандық оқу-білім беру саласында жүйелі түрде қолдануды іске асыра алсақ, ұлттық ғылымның мәртебесі асқақтай берері хақ!

Танымал тілтанушы, ғалым, қазақ тіл білімінің теориясын, методологиялық тұрғыдан жүйеленуі, негізделуі, сондай-ақ қазақ тілінің әлемдік тілдер арасындағы алатын орны мен ерекшеліктерін зерттеген, 38 жасында филология ғылымының докторы дәрежесіне ие болған, не бары 50 жас ғұмыр кешкен Какен Аханов (1928-1978) әл-Фараби еңбектеріне зер салып, ол туралы өз пікірін былайша білдірген: «Әл-Фараби – тілі білімі саласында құнды еңбектер берген ғалым. Ол өзінің «Сөз-ғылымдар классификациясы туралы» атты еңбегінде орта ғасырда белгілі болған ғылымдарды топтастыра келіп, тіл туралы ғылымды бірінші етіп атайды, оның іштей қандай салаларға бөлінетінін, ол салалардың нені зерттейтіндігін көрсетеді. Сөздің негізгі және туынды мағыналары, грамматикалық категориялар мен сөз таптары, сөздің морфологиялық құрылымы мен морфемалардың табиғаты, сөз тіркесі мен сөйлем, орфография мен орфоэпия және т.б. лингвистикалық мәселелер жайында бүгінге дейін құндылығын сақтаған пікірлерді айтып, топшылаулар жасайды.» [6, 18-19 б.] К.Ахановтың, тілдің ойлауға қатысты туралы мәселе де жалпы тіл білімі мен тілдің философиясына бірдей қатысты басты проблемалардың бірі болып саналады деп қортындылап, өзінің «Тіл білімінің негіздері» оқулығында: «Тіл – қоғамдық құбылыс, сондықтан оны зерттейтін ғылым – тіл білімі де қоғамдық ғылымдардың қатарынан орын алады.» [1, 13б.] деп ой қорытқан.

К.Ахановтың көп жылдық теориялық зерттеулері мен тәжірибесінің нәтижесі болатын бұл еңбегінде, ғылым тарихында – жоғарыда аталып өткен мәселеге түрліше қаралып, осыған орай түрліше шешіліп келетінін мысалмен атап өткен: XIX ғасырда кейбір ғалымдар тілді жаратылыс құбылыстарының қатарына жатқызды да, осыған орай, тілді зерттейтін тіл білімін де жаратылыстану ғылымдарына қосты. Оның себебі, тілді тірі организм сияқты құбылыс деп есептеді. Олардың пікірлерінше, тіл де тірі организмше туады, өседі, қартайып тозады, өледі. Осылайша тілді биологиялық құбылыстардың қатарына жатқызып келіп, оны (тілді) зерттейтін тіл білімін де жаратылыстану ғылымдары деп танылды. Алайда, бұндай тұжырымдардың қате екенінің дәлелі есебінде, тіл мен тірі организмнің арасында түбірлі айырмашылықтарында жатқанын көрсетіп, тірі организмнің өлуі био-

логиялық тұрғыдан болмай қоймайтын шарасыздық екенін айта келе, тіл қанадай бір тірі организмнен болсын анағұрлым ұзақ өмір сүреді деген пікір таластар туындады.



Тіл білімі ғылымдардың осы аталған екі тобының қайсысына жатады?

Заман ағымымен бір шешімге тоқтай алмай, талас тудырған тіл ғылымы өз орнын таппай, жаратылыстану мен қоғамдық ғылымдардың ортасында адасып жүргенде, әл-Фараби тіл ғылымын барлық ғылымдардың қайнар көзі екенін «айдан анық қылып» көрсетіп кеткен. Әл-Фарабидің тіл ғылымы заманауи ғылыми жетістіктерге қол жеткізген сайын, қараңғы түннің аспан шырағы Ай сияқты, ғасыр өткен сайын ғылыми маңыздылығымен тіл білімі, соның ішінде қазақ тіл ғылымы көгінен нұрын төгіп жарқырай түседі.

Әл-Фарабидің «Ихса ал-улум» (аударған Ибн Тиббон, 1243 ж.) [8, 393 б.] «Ғылымдар сыныптамасы туралы СӨЗ» еңбегінде, ғылымдар жіктемесінің ең бірінші сыныбына «тіл ғылымы және оның бөлімдері» деп, тіл ғылымын барлық ғылымдардың көшбасшысылығын атап өтіп қана қоймай, заман өте өзектілігін жоймаған, ғылыми құндылығы әлі талай ғасыр ғалымдарының еңбек-

теріне негіз болатындығына көз жеткізудеміз. Ақжан әл-Машани (сурет №2) 1970 жылы басылым көрген «Әл-Фараби» тарихи-деректі романында «Ғылымның ең басты бөлімдері» тақырыбында көрсеткендей: I.Тіл ғылымы және оның тараулары. II.Логика және оның бөлімдері. III.Математика: 1)арифметика, 2)геометрия, 3)оптика, 4)астрономия, 5)музыка, 6)салмақ өлшеу – таразы, 7)механика. IV.Табиғат тану ғылымдары және оның тараулары. Метафизика және оның тараулары. V.Азаматтық (қоғамдық) ғылымдар және оның тараулары: 1)политика, 2)этика, 3) (кұқық) мұсылмандық право, 4) шарифат негіздері.

Фарабидің ғылымдар саласын топтастыру әдісінің өзінде терең мағына жатыр. Алдымен ол кісінің тіл іліміне аса зор мағына беретінін көреміз. Ол кісі әрбір атау сөздерді, термин түсініктерді түрлі ғылымның кілті деп қарайды, тамаша талдаулар жасайды. Сонымен қатар тілдің грамматикалық құрылысына ғылыми негіз салады. [11, 232-245 б.б.]

Ежелгі грек философтары, философияны дәстүрлі бөлімдерге: **логика, метафизика, этика** және **құндылықтар** теориясы (мораль) деп бөлген. Осы аталған бөлімдерге философияның аталған бөлімдерімен тығыз байланыста болатын гносеология, эпистемология, онтология, т.б. салалармен толыққан. [3, 431 б.] Осы орайда айта кетейік, «Философия» ілімін біздің дәуірімізге дейінгі VI ғасырда өмір сүрген грек ғалымы Пифагор қалыптастырып /Цицеронның айтуы бойынша/ грек ойшылдарының даму сатысынына ықпал еткен. Аңыз бойынша, Пифагорға: ол өзін «sophos» данышпан деп ойлай ма, деген сұраққа: Жоқ, мен данышпан емеспін, тек қана даналыққа құштар «philos» адаммын, деп жауап берген. [3,15 б.]

Философияның әліппесі деуге тұрарлық, әл-Фарабидің «Фалсафа (философия) үйрену үшін қажетті шарттар туралы қағида (рисала)» трактатының қазақ тіліндегі аудармасының [7, 4-6 б.] кіріспе сөзінде Ақжан әл-Машани: «Мақаланың бірінші бетінің арабша нұсқасының фотосы беріліп отыр.» (Сурет 1), Аристотель философиясын үйренудің тоғыз шартының тоғызыншы шарты – философия ғылымында мұқтаж болатын еңбектерді тану. Ең алдымен мантик (логика) кітаптары қажет..., алтыншы – ол кітаптардағы қолданылған түсінік сөздерді тану.» [7, 6 б.]

Әл-Фараби тоғыз шарттың үшіншісі – философ болу үшін қажетті ғылымдарды тани білуде, Платонның, Феофрасттың, Боэций, Андронниктің тұжырымдарын ескере отырып: «Философияны үйренбестен бұрын сезім шаһуа ниетті құлықтарын түзеткен дұрыс. Қасиетті хақиқаттың айғағы болуға арналған философия ғылымына сезімінің тілегіне құл болған адам қалай үйлесе алсын. Сондықтан, халықты түзету құры сөзбен болмай, іс жүзінде жақсы мінез-құлықты адам екені белгілі болсын. Мұнан соң адам өзінің рухани (жан) тілектерін түзетсін. Рухани дүниесі түзу болмаса бұзықтық жолға түсу, жаңылыс кету сияқты нәрселерден аман болмас, хақтық жолды аңдай алмас...» деген пайымы, Сократтың шәкірті Платонның (428-347): «Философ дегеніміз – шындықты сүйю» [4, 29] деген ғибратымен үндесіп тұр.

Ескерту: Әл-Фарабидің «Фалсафа (философия) үйрену үшін қажетті шарттар туралы қағида (рисала)» трактаты 1962 жылы бірінші рет қазақ тіліне аударылды (аударған Ақжан Машанов / Әл-Машани Г.Е./) [7, 4-6 б.], 1963 жылы өзбек тіліне аударылды (аударған М.Хайруллаев) [8, 410 б.; 9, 395 с.], 1972 жылы орыс тіліне аударылды (аударған А.С.Иванов) [9, 1-14 с.], 1972 жылы орыс тілінен қазақ тілінде аударылды (аудармашылар: Қ.Сағындықов, М.Жанғалин, М.Ишмұхамедов) [8]

Әл-Фараби «Екі философтың – Қасиетті Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы туралы» трактатын дұрыс түсініп оқуы үшін, ең алдымен мынадай талаптар қояды: «Кімде-кім логиканы зерттеп танып, этиканы жетік меңгеріп, содан соң физика мен метафизиканы зерттеп, оны танып, осыдан кейін осы екі данышпанның кітаптарын зерттеу барысында танығандар ғана менің тұжырымымның ақиқаттығына көз жеткізеді. Олар осы екі ұстаздың дүниедегі бар нәрсе туралы ғылымды жүйелеп баяндап, олардың болмыстағы қалпын ойдан шығармай, асырып болмаса боямалап көрсетуден аулақ болып, өз шамалары мен қабылеттеріне қарай түсіндіруге тырысқан» [14, 45-46 б.б.] [8, 43-44 б.б.], [15, 41 б.] Осылайша, әл-Фараби логика мен этикаға баса назар аударып, жоғарыда атап өткен философияның дәстүрлі бөлімдері болып табылатын – логика, метафизика, этика және құндылықтар теориясы (мораль) [3, 431 б.] деп жіктелген бөлімдерді әл-Фараби бір-бірінен ажырамайтын **тұтастықты** сақтап,

бірін бірі толықтыратын, «ғылымдар сыныптамасында» аталып өткен әр ғылым өз орны бар, мақсаты мен бағдары бар, жеке дара ғылымдар деп пайымдаған. Нақтырақ айтсақ, логика ғылымы және оның бөлімдері екінші бөлімде, этика – бесінші бөлімде, ал метафизика – төртінші бөлімде қарастырылады. Осылайша, әл-Фараби «Философия ғылымын үйрену үшін алдымен тани білуге қажетті болған ғылымдар: геометрия, этика, жаратылыс тану ғылымдары және логика» деген тұжырымы осы күндері де өміршең болып табылады.

Сөз соңында: ХХ-шы ғасырдың әл-Фарабиі деген зор атаққа, сол ғасырдың 70-ші жылдарының басында ие болған әмбебап-ғалым Ақжан әл-Машани: «Фарабидің ғылымдар саласын топтастыру әдісінің өзінде терең мағына жатыр. Алдымен ол кісінің тіл іліміне аса зор мағына беретінін көреміз. Ол кісі әрбір атау сөздерді, термин түсініктерді түрлі ғылымның кілті деп қарайды, тамаша талдаулар жасайды. Логика ғылымын ол кісі тікелей тіл ғылымына, грамматикалық құрылысқа салыстырады. Осы талдау арқылы Фараби философия мен тілді қатар ұстап, екеуіне де тамаша өрнек береді» [13, 12 б.] деген тұжырымы бүгінгі конференция тақырыбымен мазмұндас болып, .

Осы бағыттағы зерттеулер жалғасын тауып, оқу-білім саласында қазақ тілі ғылымымен заманауи сабақтастығы аясындағы практикалық қолданыста болу өзектілігі ғалымдар назарында болмақ.

Әдебиеттер

1. К.Аханов Тіл білімінің негіздері Оқулық «Санат» Алматы, 1993 – 496 бет
2. В.А.Звегинцев Теоретико-лингвистическое предпосылки гипотезы Сепира-Уорфа -Сб. «Новое в лингвистике».вып.1, М., 1960 -123 стр.
3. Роже Каратини Введение в философию (История философии, формирование философских взглядов и систем от античности до современности) перевод с французского к.ф.н. Г.С.Ливановой. «Эксмо», Москва, 2003-736 с.
4. Д.Кішібеков Ұ.Сыдықов Философия оқулық «Нұр-кітап» Алматы, 2002-388 б.
5. А.Байтұрсынұлы Тіл тағылымы (қазақ тілі мен оқу-ағартуға қатысты еңбектері) «Ана тілі» Алматы, 1992-448 б.
6. К.Аханов 1100 жылдан соң «Қазақстан әйелдері» журналы 1975 ж. №12

7. Әл-Фараби Фалсафа (философия) үйрену үшін қажетті шарттар туралы қағида (рисала) (аударған Ақжан Машанов /Әл-Машани/) Ғылымды үйрену туралы «Білім және Еңбек» журналы 1962 ж. №1, 4-6 беттерде.
8. Әл-Фараби Философиялық трактаттар «Ғылым» Алматы, 1973-446 б.
9. Аль-Фараби Философские трактаты «Наука» Алма-Ата, 1972 – 430 с.
10. Аль-Фараби Сб.статей (отв.редактор Б.Г.Гафуров) Научное творчество «Наука» Главная редакция восточной литературы, Москва, 1975 – 183
11. А.Машанов (Әл-Машани) «Әл-Фараби» Тарихи-деректі кітап «Жазушы», Алматы-1970ж. – 245 б.
12. К.Аханов Ұлағат ойлар «Жұлдыз» журналы, 1975 ж.№9, 23-30 б.
13. Гүлсім САДАҚБАЕВА, Еркежан ӘЛИ «Әл-Фараби тағылымы» Түркі Әлемі халықаралық газеті №8 (тамыз, 253) 2023 ж. 10-13 б.
14. Әл-Фараби «Философиялық трактаттар» «Ғылым», Алматы, 1973-448 б.
15. «Екі философтың – Қасиетті Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы туралы» трактат (41 – 111 б.б.)
16. Г.Садақбаева. Әл-Фараби салған даналық жолындағы Ахмет Байтұрсынұлы мен Мағжан Жұмабаевтың мирастары. «ULY DALA USTAZY» халықаралық ғылыми-педагогикалық журналы, №8 тамыз, 2023 ж. 39-43 б.б.
17. А.Байтұрсынов. Тіл тағылымы «Ана тілі», Алматы, 1992 -448 б.

*Сахитова М.А., оқытушы,
Ақтөбе көлік, коммуникация және жаңа технологиялар колледжі,
Ақтөбе қ., Қазақстан*

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ-ЛИНГВИСТИКАЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ АСПЕКТІЛЕРІ

Адамзат тарихында білімнің әртүрлі салаларының дамуына айтарлықтай үлес қосқан көрнекті есімдер бар, сонымен қатар олар бірқатар ғылымдардың негізін қалаушылар болып табылады және тек жеке мәдениет деңгейінде ғана емес, жаһандық ауқымда да қарастырылады. Олардың қатарына Әбу Насыр Мұхаммед әл-Фараби де кіреді. Қазақстандық фарабитанушылар атап өткендей, « Әл-Фараби мұрасының мәңгілік маңызы оның көп болуымен де айқындалады Философия, Әлеуметтану, Логика, этика, эстетика, жаратылыстану ғылымдары саласындағы ережелер тек Шығыс халықтарының әлеуметтік-философиялық ойының кейінгі дамуына үлкен әсер етеді.

Әл-Фарабидің ғылыми еңбектері мен трактаттары ибн Синге (Еуропалық дәстүрдегі Авиценна), Ибн Рушдқа (Еуропалық дәстүрдегі Аверроес) және басқа да көптеген араб философтарына әсер етті. Оның ғылыми көзқарастары мен жаңалықтары орта ғасырларда Еуропадағы әртүрлі ғылымдардың дамуына әсер етті. Көптеген зерттеушілердің пікірінше, Орта ғасырлардағы батыс еуропалық ғалымдар Аристотель мен Платон туралы және олардың идеялары туралы Әл-Фарабидің трактаттары мен еңбектерінен білген. Адамның табиғи қасиеттері ретіндегі ақылға қонымды іс-әрекетіне сүйене отырып, Әл-Фараби адам автономиясының жалпыға бірдей ақылға қонымды сипаты, шығармашылық белсенділігі нәтижесінде барлық адамдардың гуманистік теңдігі туралы бірқатар тұжырымдар жасады.

Әл-Фараби бұл мәселені өзінің «ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» қарастырды.

Әл-Фараби қоғамы үш түрге бөлінеді: Ұлы, Орта және кіші. Ұлы қоғам – бұл жер бетінде өмір сүретін барлық адамдардың компанияларының жиынтығы, орташа – жердің кейбір бөліктеріндегі адамдардың бірлестігі, шағын-тұрғындардың шағын бірлестігі.

Әл-Фарабидің әлеуметтік және этикалық ілімдерінде Ізгі қала идеясы маңызды орын алады. Әл-Фарабидің пікірінше, ізгілік-ең жақсы адамгершілік қасиеттер. Әл-Фарабидің ізгіліктері этикалық және интеллектуалды болып бөлінеді. Этикалық қасиеттер үшін ол байсалдылықты, батылдықты, жомарттық пен әділеттілікті, интеллектуалды – даналықты, ақыл мен тапқырлықты қарастырады.

Ойшылдың лингвистикалық көзқарастарын зерттеу маңызды ғылыми мәнге ие, өйткені тіл теориясы саласындағы алғашқы зерттеулер философтардың еңбектерінде орын алады. Өкінішке орай, ғалымның философиялық-лингвистикалық тұжырымдамасы әлі күнге дейін тіл білімінің тарихы мен теориясы туралы еңбектерде толық және тиісті көрініс тапқан жоқ.

Сонымен қатар, Әл-Фараби, ең алдымен, философ және логик ретінде сөйлей отырып, тіл мәселесін, оның негізгі қасиеттері мен табиғатын терең талдаған. Әл-Фараби мұсылман философының арасында алғашқылардың бірі болып тілдің пайда болуы,

оның қалыптасуы туралы ойланып, осыған байланысты өз зерттеулерін бастады. Сонымен бірге ол мәселені құбылыстың әртүрлі аспектілерін – тарихи, географиялық, әлеуметтік, ғылыми және нақты лингвистикалық аспектілерді біріктіріп, талдай алатын философ ретінде қарастырған. Әл-Фарабиге тілдің негізгі құрылымы мен әртүрлі деңгейлердің сатыларға бөлінуін түсінуге мүмкіндік берген философиялық көзқарас болды, өйткені ол тілді логикамен, адамның ақыл – ойымен және ойлауымен тығыз байланыста қарастырып, оның ең жоғары көрінісі философия тіліне айналуын көрсетті.

Әл-Фарабидің лингвистикалық көзқарастары жеке тілге де қатысты (көп жағдайда бұл ғалым өзінің жұмыс тілі ретінде таңдаған араб тілі) және жалпы әлеуметтік құбылыс, адамзат ұрпағының атрибуты және адам ойының өмір сүру формасы. «Екінші мұғалімнің» трактаттарында біз тілдің тікелей бөлімдеріне (фонетика, лексикология, морфология, синтаксис) және оның ғылым мен өнердің басқа түрлерімен (логика, музыка, поэтика) қатысты дәстүрлі мәселелерді қамтумен қатар тіл білімі теориясының әртүрлі мәселелерін (тіл анықтамасы, Тіл және сөйлеу мәселесі) табамыз. Осылайша, әл-Фараби шығармашылығында лингвистикалық ілім өте толық және мазмұнды ұсынылған деп айтуға болады. Осыған байланысты, егер философ белгілі бір мәселелерді «ғылым классификациясының кітабы», «әріптер кітабы», «әріптердің Үлкен кітабы», «логикада қолданылатын терминдер» сияқты еңбектерде дәйекті түрде қарастыратын болса, онда олардың бір бөлігі үзінді түрде баяндалады.

Әл-Фараби философ ретінде Араб Шығысындағы лингвистикалық ойдың дамуына айтарлықтай үлес қосады. Бұған ғалымның грек мұрасын тілдік ойлау арқылы терең зерттеуі ықпал етеді. Грек мұрасы тіл философиясын түсінуден тығыз байланысты екені белгілі. Араб зерттеушілерінің пікірінше, мұндай әрекеттерді Әл-Фарабиге дейін Джабер ибн Хайан, Хунайн ибн Исхак, Әбу Яъқуб Йусуф әл-Кинди сияқты араб ғылымының өкілдері жасаған. Бірақ олар Әл-Фараби идеяларында байқаған жетілу мен тереңдікке жете алмады.

Әл-Фарабидің тілге деген қызығушылығы, әдетте, ғалымның тілді ойдың нақты көрінісі ретінде қарастыруымен анықталады,

өйткені ой жеке емес, ортақ нәрсе, содан кейін тіл проблемалары мен оның заңдары арасында ұқсастықтар бар.

Әбу Наср шәкірттерін логикаға үйрету барысында араб тілін жетік білуді, оларға операция жасауды, оның қыр-сырын меңгеруді шарт ретінде қойды. Өйткені ол тілді және оның грамматикасын меңгеру логиканы зерттеудегі басты талап деп есептеді [Әл-Фараби, 1949, 43-бет]

Өзінің әйгілі «Китаб ихса әл-улум» («ғылымдарды жіктеу кітабы») трактатында философ ғылымдарды бес санатқа бөлген кезде тіл туралы ғылымды бірінші орынға қояды, онда ол өз кезегінде жеті бөлімді бөліп көрсетеді:

1. Қарапайым сөз туралы ғылым;
2. Сөз тіркестері мен сөйлемдер туралы ғылым;
3. Қарапайым сөз заңдары туралы ғылым;
4. Сөз тіркестері мен сөйлем заңдары туралы ғылым;
5. Емле заңдары туралы ғылым;
6. Дұрыс оқу ережелері;
7. Верификация ғылымы;

Логика мен грамматиканың байланысы туралы мәселе алғашқы араб логиктерінің, философтарының және лингвистерінің тіл философиясы саласындағы ақыл-ойларын иемденген үш негізгі мәселеге, сонымен қатар логика мен философиядағы тілдік ізденістің қажеттілігіне, сондай-ақ тілдің табиғаты мен шығу тегі туралы мәселеге қатысты. Логика бойынша грек еңбектері түріндегі жаңа ғылыми материалдың ортағасырлық араб-мұсылман мәдениетіне енуіне байланысты араб логиктері, философтары мен лингвистері логикалық терминдер мен философиялық заңдар мен мәселелерді түсінудің басты шарты ретінде тіл туралы ғылымдарды зерттеу қажеттілігін түсінді. Бұл ежелгі грек мұрасына арабша қосымша болды, ол логиканың басқа ғылымдардан сөзсіз басымдығы идеясына негізделген. Осылайша, арабтар философиялық іздеу процесінде тіл үйрену қажеттілігін алға тартты. Белгілі бір философиялық терминдерді түсіндіре отырып, олар, ең алдымен, олардың тілде (атап айтқанда араб тілінде) қолданылуынан шыққан. Бұл философиямен айналысудағы жаңалық болды және Батыс лингвистерінің еңбектерінде одан әрі дизайн алатын тіл философиясын құру туралы идея-

ларды дамытуға негіз салды. Араб ғалымдарының пікірінше, бұл мәселеде алақан Әбу Насыр Әл-Фарабиге тиесілі, оны кейінірек басқалары да ұстанды.

Әл-Фараби Х ғасырда-ақ тілдің шығу тегі, қазіргі заманда өзінің дамуы мен растауын тапқан қолданыстағы тілдердің әртүрлілігінің негіздемесі туралы прогрессивті идеяларды білдірді. Әл-Фарабидің тіл мәселелерін қарастыруының тереңдігі-ол лингвист болмай, тілдің дәстүрлі мәселелері бойынша көзқарастарымен қатар тіл философиясына қатысты бірқатар құнды идеяларды, терминдерді жаңарту және оларды аудару бойынша ұсыныстарды білдіріп, грамматикалық ұғымдарға логикалық анықтамалар беріп, бәрін грамматикалық және философиялық терминдер мысалында қорытындылады. Әл-Фараби көптеген ғасырлар бойы лингвистикалық ойдың дамуынан озып, Шығыстың ортағасырлық ойшылдарының алғашқыларының бірі болып ойлау процесінде, философия мен логикада тілдің маңыздылығы мен рөліне назар аударады. Оның трактаттарында тілдің құндылығын мойындау туралы дәлелдер бар. Сонымен қатар, философ оны философия пәнінің бөлігі ретінде қарастырады.

Әдебиеттер

1. Сатыбекова С.К. Гуманизм Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975 .
2. Аль-Фараби. Книга достижения счастья. – Хайдарабад, 1926 .
3. Жолмухамедова Н. В поисках совершенного: Аль-Фараби и Ибн Сина. – Алматы, 2014.
4. Дербисалиев А. Эстетика Аль-Фараби. – Алматы, 1980.
5. Бурабаев М. С. Выдающийся мыслитель средневековья Абу Наср аль-Фараби // аль-Фараби. Избранные трактаты / пер. с арабского. Алматы: Издательство «Гылым», 1994.

7-СЕКЦИЯ

**ЖАҒАНДАНУ АЯСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚСТАН МЕН
ИРАН ҚОҒАМЫНДАҒЫ ТҰЛҒАНЫҢ ЖАҢА САПАСЫ
МЕН ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ БАҒДАРЛАРЫНЫҢ ӨЗГЕРІСІ**

СЕКЦИЯ 7

**ИЗМЕНЕНИЕ НОВЫХ КАЧЕСТВ И ЦЕННОСТНЫХ
ОРИЕНТАЦИЙ ЛИЧНОСТИ В КАЗАХСТАНСКОМ
И ИРАНСКОМ ОБЩЕСТВАХ В КОНТЕКСТЕ
ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ**

SECTION 7

**CHANGES IN THE NEW QUALITY AND VALUE
ORIENTATIONS OF PERSONALITY IN KAZAKH
AND IRANIAN SOCIETY IN THE CONTEXT
OF GLOBALIZATION**

*Әлтаева Н.С., PhD, Әбіш А.Қ., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ИСЛАМДАҒЫ ИНВЕСТИЦИЯЛАУ

Дін адам өмірінің айрылмас бөлігі. Әлемдегі мыңдаған сенім жүйелері өздерінің сенушілерінің өмірін әр тараптан қамтуда. Адам қандай тамақ тұтынуы қажет деген сұрақтан бастап қаржылай экономикалық шешімдерді қалай қабылдауы қажет деген сұраққа дейін. Адамның өмірінің бүткіл тұстарын қамтыған Ислам дінінде ендігі өзіндік дербес қаржы жүйесін әлемге таратуда. Бұл әрекет мұсылман мемлекеттердің экономикасына одан бөлек жеке адамдардың өміріне тың өзгерістер әкелуде. Себебі, исламдық банкинг құралдары клиенттерге банктік қызмет көрсету мүмкіндіктері мен спектрін кеңейтеді. Қазіргі уақытта ислам қаржы жүйесі өте өзекті мәселеге айналып отыр. Ислам дінін ұстанушы адамдар исламдық қаржы жүйесіне күннен-күнге артық қызығушылық білдіруде. Ислам банкингі оның ішінде қаржыландыру жұмыстары азаматтарға жаңа қаржылық өнімдер ұсына отырып оларды қызықтыра алады. Соның ішінде исламдағы инвестициялаудың маңызы оның түрлері, ережелері және мақсаттары қандай деген сұрақтарды осы мақалада қарастырамыз.

Ислам қаржы жүйесі мұсылман мемлекеттерінің отарлықтан босаған кезеңде өз бастауын алды. 1970 жылдардан бастап мұсылман мемлекеттердегі мұнай көздерінің көптеп ашылуы халықтарды мол байлыққа кенелтті десек болады [1]. Қаржатты тиімді әрі шарифат шеңберінде жұмсау қажеттілігі туындады. Осы қажеттілік ислам банктерінің шарифатқа сай келетін инвестиция түрлерінің, қаржылық өнімдерінің пайда болуына себеп болды. Соның ішінде мудароба және мушарака қаржылық өнімдері инвестициялауға арналған өнімдер болып табылады [2]. Бұл әдістер қаржылық өнім ретінде кеше танылғанымен олардың тарихы сонау сахабалар заманан бастау алады. Сахаба Зубаир ибн ал-Аууам саудадағы ептілігімен аманатқа беріктігімен елге танылған болатын. Сондықтан адамдар оған өз заттарын аманат ретінде қалдыратын. Алайда Зубаир елдің заттын қарыз ретінде қарап алып

қалатын. Себебі, оны бір іске жаратуға тырысатын. Өйткені аманатқа берілген затты тек сақтауға ғана болады және ол жоғалып немесе оған зақым келетін болса аманатқа алған адам оның шығынын өтеуге міндетті болмайтын. Ал қарыз ретінде алынған зат толығымен қарызға алған адамның жауапкершелігіне өтіп оған оны пайдаға жаратуға мүмкіндік береді. Егер мүлік бүлінген жағдайда тіпті оған қарызға алушы кінәлі болмасада шығынды қарызға алушы өтеуі тиіс болады. Зубаир қарызға зат алып оны пайдасына жаратып кейіннен оны егесіне қайтарып беретін [3]. Ислам ғалымдары мен экономисттер біріге отырып шариғат шеңберінде жасалған бұл өнімдердің пайда болғанына қанша уақыт болсада әлі күнге дейін ғалымдардың қызу талқысында.

Мудароба ислами қаржылық өнім. Мудароба-бұл серіктестіктің ерекше түрі, онда бір серіктес басқа серіктеске коммерциялық кәсіпорынға инвестициялау мақсатында қолма-қол ақша береді. Қаражатты инвестициялайтын серіктес рабб-ул-мал деп аталады, ал экономикалық қызметті басқару және жүзеге асыру екінші тараптың яғни мударибтің ерекше міндеті болып табылады. Рабб-уль-маль өзі таңдаған іске арнап мударибке ақша бере алады немесе бизнесті таңдауды мударибке қалдыруы мүмкін. Ондай жағдайда мудариб ақшаны өзі қалаған іске жұмсай алады. Рабб-уль-маль мудариб ретінде бір немесе бірнеше адамды таңдай алады [2]. Олар бірнеше адам болатын болса олардың құқықтары тең әрі табыстарыда бастапқыда келісілген мөлшермен бөлінеді. Мудароба пассивті операциясы депозиттік шоттың аналогы болып табылады. Айырмашылық мынада: салымшылар белгіленген пайызды алмайды, бірақ пайдаға да, шығынға да қатыса отырып, банктің «серіктесі» болады. Іс-әрекет принципі: клиентке салымшының ақшасымен жұмыс жасай отырып, банк алатын кірістің үлесі анықталады. Мысал: Банкке салым салған жағдайда, банк шығынға ұшырамайды жұмысын жалғастырса, тұтынушы әрқашан өз кірістерін алады. Мудароба банк пен клиенттер арасында борыштық қатынасқа қарағанда серіктестік қатынасты орнатты. Бірақ мудароба қаржы өнімі банктегі пассивтік операцияларында (депозиттік шоттар) ғана жұмыс жасай алады [1]. Активті операцияларда бұл өнімнің жүзеге аспауының бірден-бір себебі қиянатшылдық қатері болып табылады. Яғни банктен

қаржы алған адамның қиянат жасау мүмкіншілігі, сенімді ақтамауы, табысты жасыру мүмкіншілігі. Шарифат бойынша мудараба келісімшарты екі жағдайда бұзылады: 1) Мудариб келісімшарты бұзғанда 2) Мударибтің жұмысқа салғырт қарағаны дәлелденсе. Бұл дегеніміз осы екі фактордан бөлек мәселе ортақ жобаның тоқтауына әсер етсе ақшаны алған мудариб салымшы болып табылатын инвестордың ақшасын қайтаруға кепілдік берміді. Осы мәселе бойынша адамға қиянат жасалуы мүмкін және қиянат жасауға итермелеуі мүмкін деленген факторлардың болуы мударабаны банктегі активті операцияларға қатысуға деген мүмкіндігін шектейді. Осы жағдайлар мурабаха қаржы өнімінің дүниеге келуіне түрткі болды. Мурабаха сауда келісімі болып табылады. Ең алғаш мурабаха сауда келісімі 1976 жылы Ислам Даму Банкі арқылы жүзеге асырылды. Мурабаха келісімшарты профессор Саму Хамудтың бастамасы болып табылады [3]. Ислам банктерімен қолданылатын мурабаха фикһ кітаптарындағы классикалық мурабахадан өзгешеленеді. Басты өзгешелік сатып алушының тауарды таңдап банкке тапсырыс бере алуы. Ал банк сол тауарды сатып алып соның үстіне өз қосымша құн қосып оны сатып алушыға оны бөліп төлеуге сатада. Банктердегі мурабаха келісімшарты сатып алушының тауар құнын қолма-қол толық өтей алмағандықтан бөліп төлеуге алу мақсатында жүзеге асады. Бұл келісімшарт мудараба және мушарака секілді банк пен тұтынушы арасында серіктестік қарым-қатынас емес борышкерлік қатынас құрады. Сондықтан кейбір ғалымдар исламдық банктер мурабахамен көп жұмыс жасағаннан көрі мудараба және мушаракаға көп жұмыс жасауы тиіс деп санайды.

Мушарака дегеніміз не оның мударабадан айырмашылығы қандай? Мушарака келісімшартағы екі жақта (немесе көп болуды мүмкін) ортақ жобаға ақша бөлуі және оны ары қарай жүргізудегі құқық екі жаққа ортақ болу. Істі жүргізу екі жаққа қалай ортақ болса дәл солай шығынға ұшыраған жағдайда екі жаққа шығынға жауапты [2]. Екі тарапта тең құқылы жұмыс жасай алуы. Мушарака екі жаққа тең құқық бергендіктен бұлжердегі табыста, шығында, ортақ ақшаға сатып алынған мүлікте ортақ болды. Сондықтан мушарака екі жақтың арасында борышкерлік емес серіктестік қатынас құрала алады. Мудараба мен мушарака инвести-

циялық келісімшарт болғаныменде екуінің жүзеге асыуында айырмашылықтар кездеседі: 1) Мушаракада қаржыны екі жақ бірге шығарады ал мударабада қаржы тек бір тараптан шағарылады (рабб-уль-маль). 2) Мушарака екі тарапқада басқару құқығын береді ал мударабада істі жүргізу тек мударибтің құқығы болып саналады. 3) Мушарака шығынды теңдей бөледі. Мударабада болса шығын тек рабб-уль-мальдың мойнында болады. Себебі мудариб үшін шығын оның ақталмаған еңбегі болып табылады. Бірақ егер мудариб өз жұмысын дұрыс атқармаса және жұмысқа немқұрайлы қараса шығынды төлеуге міндеттеледі. 4) Мушарака ешкімнің құқығы шектелмеген. Сондықтан шығынды өтеу кезінде серіктестер арасында шығынға алып келген адам болса және оның қателігі дәлелденсе онда сол адам ғана шығынды өтеуге тиіс болады. Мударабада рабб-уль-мальдың құқығы тек ақша берумен шектеледі, тек ол мударибке өз атынан ақша алуға рұқсат берсе ғана. 5) Мушаракада серіктестердің ақшасы ортақ фондқа жиналған соң бизнестегі мүлікте барлығына ортақ болады. Мудариб болса бизнестен ешқандай мүлік ала алмайды. Себебі бастапқыда мүліктің бәрі рабб-уль-мальдың ақшасына алынғандықдан.

Қаржыландырудың екі түрі де жүзеге асуы үшін қойылатын талаптар бар. Мушарака келісу үшін тараптар: пайданы қалай бөлінуі керек екені келісімде белгіленуі тиіс. Егер пайданың қалай бөлінетіні келісімде көрсетілмесе шарифат бойынша бұл келісім мойындалмайды. Пайданы бөлу кезінде тараптардың істің басталуына қанша ақша қосқаны маңызды болмауы тиіс. Әр тарап түскен пайдадан өзіне тиесіліні алуы тиіс. Сондықтан келісімнің басында әр тарап өзінің алатын үлесін нақты көрсетуі тиіс. Түскен пайда көп болсада, аз болсада әр тарап келісімде көрсетілген үлесті істі жүргізуге қанша ақша салғанына қатынасыз ала алады.

Қаржыландырудың тағы бір түрі Вакала – бұл салым дәстүрлі депозитке жақынырақ, мұнда клиентке тараптардың келісімі бойынша шарифатқа қайшы келмейтін кез келген бизнес-жобаға қаражат салудан түскен пайданың үлесі төленеді [4]. Вакала негізінен агенттік келісім болып табылады, онда клиент (Муваккил) өз ақшасын банкке сеніп тапсырады, (Вакил), ол қаражатты іске салу арқылы пайда табуға бар күшін салады. Салымнан алынатын

сыйақы мөлшері шарт жасасу кезінде банкпен келісіледі, банк өзінің агенттік қызметтері үшін бірден ақы алады. Егер инвестициялық қызметтен түскен қорытынды пайда пайданың келісілген пайызынан асып кетсе, онда банк сыйақы төленгеннен кейін өзіне пайда алуға құқылы. Кірістілік пайызы депозит мерзіміне, салым валютасына және басқа да негізгі шарттарға байланысты. Көбінесе депозиттегі қаражат мерзімінен бұрын алынбайды. Тағы бір басты ерекшелігі – барлық тәуекелдер Муваккилге, яғни салымшыға, егер инвестициялар күтілетін нәтижеге әкелмесе және Вакилдің кінәсі алаяқтық, немқұрайлылық немесе қасақана орындалмағаны дәлелденбесе, жүктеледі.

Исламдағы шарифатқа негізделген қаржыландыру түрлері дәл қазіргі уақытта Қазақстанда қолданылады. Вакала депозиті бойынша банктер белгілі бір табыс алуға кепілдік береді. Салым бойынша сыйақы салым мерзімі аяқталғаннан кейін ғана төленеді. «Заман-Банк» Ислам банкінде салымның ең аз сомасы 1 млн теңгені құрайды. Сондай-ақ, 5 мың доллар немесе 5 мың еуро сомасына депозит ашуға болады. Бір жылға ашылған салымның теңгелік кірістілігі-13%, доллармен немесе еуромен: 4%. Бұл ретте қосымша жарналар мен қаражатты ішінара алуға жол берілмейді [4]. Al Hilal bank-те ең төменгі бастапқы жарна жоғары-150 000 теңге немесе 500 доллар. Бір жылға ашылған салым бойынша теңгелік кірістілік-12%, доллармен — 1.5%. Депозитті толықтыру көзделеді, қаражатты мерзімді алып қою-жоқ. Мудараб қаржыландыру жүйесі бойынша «Заман-Банк» Ислам банкінде бастапқы жарна 1млн. теңгені немесе 3 мың доллар/еуроны құрайды. Мудараб бойынша сыйақы Банктің қаржыландырылатын жобаларға тартылған қаражатты сәтті инвестициялауына байланысты болады. Мудараб ашылған кезде бір жылға 1 млн. теңгеден 10 млн теңгеге дейінгі сомаға пайда бойынша пропорция 45% – ға 55% – құрайды. Яғни, пайданың 55% – ы клиентке, қалған 45% – ы банкке жіберіледі. Дәл осындай шарттар еуроға немесе долларға жылдық салымды ашқан кезде де қолданылады. Жылдық мударабтың бастапқы жарнасы 10 млн теңгеден немесе 30 мың доллардан немесе 30 мың еуродан асқан кезде пайданы бөлу бойынша пропорция 40% – ға 60% -. құрайды. Al Hilal bank-тің мудараб бойынша ең төменгі бастапқы жарнасы-1,5 млн теңге. Бұл

депозит бойынша белгіленген мөлшерлеме де қарастырылмаған, тек пайданы бөлу пропорциясы келісілген [5]. Салым сомасы 150 000 теңгеден 300 млн теңгеге дейін болғанда пайда 55-тан 44-қа бөлінетін болады. Яғни, депозиттік қаражаттың инвестицияларынан түскен пайданың 55% – ы банкке, 45% – ы клиентке жіберіледі. Егер салым сомасы 300 млн теңгеден асатын болса, онда пайданы бөлу бойынша пропорция 50-ден 50-ге дейін болады. Осылайша Қазақстандағы Ислам банктері шариғат бойынша жасалған екі қаржыландыру жүйесін қарқынды пайдалануда.

Мұсылмандар бизнестің кейбір түрлеріне инвестиция сала алмайды: Алкоголь мен темекіні өндіру және сату. Қару-жарақ өндірісі және Саудасы. Халал емес ет — шошқа өндіру және өңдеу. Құмар ойындар, лотереялар. «Ересектерге арналған» ойын-сауық индустриясы.

Банкпен салымшының арасындағы серіктестік қатынас ғалымдармен құпталады. Ол пайыздық үстеме болмағандықтан мұсылмандардың пайыздық үстемесіз қаражатты тиімді жаратуға көмек береді.

Мудараба, мушарака, мурабаха және вакала бұл терминдердің барлығы ислам қаржы жүйесінің бөлігі болып енді танылып жатқанымен, тамыры Мұхаммед пайғамбардың кезеңінен бері мұсылмандардың өмірінің айрылмас бөлігі болған. Біреудің ақысына кіріп өз қамыңды ойлау ислам дініндегі ең нашар әрекет болып саналады. Одан бөлек мұсылмандар үшін өз қаржысын сенімді жерде сақтау тансық емес жағдай. Ақша айырбастаушыларға артық ақшаны қалдырып орнына ақша соммасын растайтын мөр басылған құнды құжат берілген. Бірақ ол ақшаны айырбастаушылар аманатқа алғандықтан қолдана алмаған. Кейін ақша айырбастау әдеті Еуропаға тарап сол жақта сақтауға алынған ақшаларды пайыздық үстемақы арқылы адамдарға қарызға бере бастаған [3]. Ислам діні болса ақшаны тек айырбас құралы деп оны сатып табыс табуға тыйым салады. Одан бөлек қарызды да сатуға болмайды. Сондықтан ақшаны сату арқылы пайда көру үшін сату (кредит, қолма-қол қарыз) тыйым салынып, ислам банк жүйесіне қосылмайды. Мұсылман елдері жылдар бойына отарлықта жүргенде дәстүрлі банктер пайда болып өз тамырларын кеңге жая алды. Сондықтан XX-ғасырдың ортасында пай-

да бола бастаған, оған қоса өзіндік жаңа ережелер мен қаржылық өнімдерін діни догмаларына сай жасап жатқан жас ислам банкин-гі бүгінгі күнде жақсы жетістікке жетуде. Өсімқорлықпен күресіп үлестік пен борышкерлік сипатқа негізделген қаржылық өнімдер ислам банкин-гінің бет бейнесіне айналды.

Бірақ әліде толық шешілмеген сұрақтар бар. Мударабаның активті операцияларда қолданылмауы секілді сұрақтар әрқашан ислам банкин-інде болады. Себебі, ғалымдардың пайданың бөлінуі мен шығынның бөлінуіне байланысты сұрақтарға әр түрлі көзқараста қарауы кейбір қайшылықтарға алып келеді. Осы секілді шешімін таппаған сұрақтар уақыт еншісінде өз шешімін табады деп үміттенеміз.

Қорытындылай келе исламдағы инвестициялаудың бірнеше түрі бар. Инвестицияны қандай іске пайдалануды тараптардың ортақ шешімімен қабылданады. Дәл қазіргі уақытта ислам шариғатына негізделген ислам қаржы жүйесі дәстүрлі қаржы жүйесінің өзекті жаңалығына айналып, өз орнын айшықтау үстінде. Себебі, діни догмалардың маңыздылығы сенушілердің қоршаны органы қабылдауға деген көзқарастарының көрінісі болып табылады.

Әдебиеттер

1. Стамбакиев Н.Ж. Құрманбаев Қ. Ислам банкин-інің қалыптасу тарихы. <https://bulletin-religious.kaznu.kz/index.php/relig/article/view/519/369>
2. Мурабаха, мудароба, кард хасан – что такой исламский банкинг и зачем он нужен. https://kaktus.media/doc/401439_myrabaha_mydaraba_kard_hasan_chno_takoe_islamskiy_banking_i_zachem_on_nyjen.html#:~:text=Сохранить%20и%20приумножить%3A%20мудароба&text=Принцип%20действия%3A%20клиенту
3. Стамбакиев Н.Ж. Мухиддинов Р. <https://bulletin-religious.kaznu.kz/index.php/relig/article/view/519/369>
4. Мудароба. https://zamanbank.kz/kz/services/mudaraba_business/
5. Депозит мудароба – надежное и выгодное инвестирование. <https://alhilalbank.kz/ru/page/mudaraba>

*Әлтаева Н.С., PhD, Байтұрған І.А., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ХРИСТИАН ДІНІНДЕГІ МУЗЫКАНЫҢ ОРНЫ

Музыка – бұл тыңдаушыларға эмоционалды және эстетикалық әсер беретін өнер түрі. Ол әр түрлі сезімдерді, көңіл-күйлер мен идеяларды жеткізуге және білдіруге қабілетті әмбебап тіл. Музыка классикалық, хип-хоп және джаздан бастап рок, поп, электроника т.б. стильдер мен жанрлардың алуан түрлілігін құрайды.

Христиандықта музыка – ғибадатта, дұғада және рухани тәжірибеде маңызды рөл атқарады. Ол ғибадат ету, Құдайға шүкіршілік ету, рухани шындықты жеткізу және сенушілерді шабыттандыру үшін қолданылады. Музыка адамның бойындағы ең жоғарғы және асыл сезімдерді оята алады, мысалы, дұға етуге ықпал етеді немесе, керісінше, ең ауыр күнәға және жаман ойларға итермелеуі мүмкін. Әуезді музыканы орындау ежелден бері Құдайға дұға жасаумен мен оған қызмет етумен бірге жүрді (жар. 4: 21, 31: 27; Исх.32: 18; Сот. 11:34; Екк. 2:8). Бізден мың жыл бұрын өмір сүрген патша Давид Құдай берген керемет поэтикалық талантқа ие болған. Ол забур жырларын жазып рухтандыратын дұғаларды гусли аспабымен ойнаған[1]. Христиандықтағы музыканың құндылығы оның көркемдік көрінісінде ғана емес, сонымен бірге дұға және рухани қызмет пен сенімнің тереңдігіне жетуде. Музыка эмоцияналды атмосфераны құра алады, ол дұға немесе ғибадат етуге көмектеседі және сенушілердің рухын көтереді.

Музыка өнері туралы ең ауқымды мәліметтер беретін «православ» ағымы. Православтар музыканы жастардың ғана емес, сонымен қатар барлық жастағы адамдарды байланыстыратын өнер туындысы деп пайымдайды. «Музыка не является нейтральным явлением. Музыка влияет в первую очередь на наши эмоции, но она влияет и на ум, и на нашу волю. В Православной Церкви нет канонів, нет каких-то таких однозначных постановлений, какие бы регулировали выбор музыки. В то же время каждый из

нас должен понимать – если музыка так влияет на наши эмоции, на наше поведение, то нужно соответственно и относиться при выборе той музыки, которую мы слушаем», – деп УПЦ архиеп-рейі айтты[2]. Яғни првослав ағымында музыка таңдаудағы белгілі бір ережелер жоқ екендігін білдік. Бірақ бұл мағлұмат музыка тыңдау үлкен жауап кершілдік екендігін білдіреді. Себебі, адам өзінің бейнесіне, сеніміне және ішкі жан дүниесіне қарап музыканы таңдай алу керек. Православие шіркеуінде музыканы енгізу бірнеше мақсатты көздеді. Біріншіден, тәрбиелік, яғни музыканың күші мен оның адам жанына жағымд әсері. Екіншіден, теологиялық-антропологиялық. Үшіншіден, пасторлық, оған сәйкес музыка жаман күштерге қарсы тұрудың пасторлық әдісіне айналды[3]. Ең алдымен музыка өнері дінде үлкен орын алып тұрғанын көреміз. Ал бұл – дінді тарату ақпараттық жүйемен, әдебиеттермен ғана емес, сонымен қатар өнер жолында өзінiң көрiнісiн табатынын байқаймыз.

Христиан музыкасы – христиан рок, христиан поп, христиандық хип-хоп, заманауи ғибадат және т.б. сияқты әртүрлі стильдер мен жанрларды қамтуы мүмкін. Бұл жанрдағы музыкаларды жеке орндаушыларға, топтар мен оркестрлерге және хорда орындауға болады. Сенім мен библиялық принциптерге сүйене отырып, христиан музыкасының шығармалары Құдайдың ұлылығы мен сүйіспеншілігін жеткізеді. Ол тыңдаушылар үшін жұбаныш, үміт пен шабыт көзі және Киелі кітаптағы пайымдаулар мен сенімді түсіну құралы бола алады. Христиан музыкасы, христиан қоғамында үлкен маңызға ие және шіркеу қызметтерінде, сенушілер жиналыстарында, жеке ғибадатта маңызды орын алады. Қазіргі таңда христиан музыкасы кең жанрлық бағыттарға бөлінеді. Мысалы: Христиан рок – христиан дінінің тақырыбына арналған рок музыкасының бір түрі. Христиан рок топтары Құдай, сенім және жан туралы әндер орындайды және әдетте шіркеу еріктілерінен тұрады. Христиан рок музыкасы мәтіндерімен ерекшеленеді, бұл жанр музыкасының сипаттамалары жоқ және оны рок музыкасының әртүрлі техникасы бойынша орындауға болады. Мысалы: христиандық классикалық рок, христиан металы, христиан хардкоры[4]. Бұл жанрдағы христиандық рок музыкасы көбінесе жігерлі және күшті музыка арқылы Киелі кітап принциптері-

не сенім білдіру және уағыздау құралы ретінде қолданылады. Ән мәтіндері әдетте христиандық ілімдеріне, библиялық әңгімелерге және Құдайға деген жеке көзқарасқа негізделген. Олар құтқарылу, сенім, мейірімділік, Құдайдың рақымы және басқа да рухани тақырыптар туралы ән айтады. Бұл жанрдағы музыканы тыңдаушылардың көңілін көтеріп ғана қоймай, оларды рухани тазаруға, жақсы ойлауға шақырады. Көп жағдайда бұл жанрдағы музыка өте эмоционалды болып келеді және ол сенушілерге үміт пен қолдау көзі бола алады. Христиан рок жанры музыканы ләззатпен тыңдайтын және діннің рухани мазмұнына мән беретін, тыңдармандардан тұрады. Бұл жанр жастар арасында да танымал және адамдарды дінге тартудың ең күшті құралы бола алады. Бұл жанрдағы музыкалар көп жағдайда Батыс мемлекеттерінде танымал. Мысалы: *Courtesy Call – Thousand Foot Krutch, Whispers in the Dark – Skillet, Something Beautiful – NEEDTOBREATHE, Not Alone – Red.*

Христиан хоры – ансамбльден құралған, христиан әндерін орындайтын еріктілерден тұратын музыкалық топ. Христиан музыкасындағы хорлар ұзақ және бай тарихқа ие сонымен қатар ғибадат пен христиан қауымдастығында маңызды рөл атқарады. Христиан хор музыкасы әртүрлі жанрлар мен стильдерді қамтиды, соның ішінде классикалық, заманауи христиан музыкасында бар. Бұл жанрдағы орындаушылар дәстүрлі христиан әндерін, Забур жырларын және қазіргі христиан шығармаларын музыка өнерімен ұштастыра алады. Христиан хорларының мақсаты тыңдаушылардың көңілін көтеру ғана емес, сонымен бірге Құдайға сыйыну мен ғибадат ету. Христиан хоры орындайтын әндерде әдетте діннің құндылықтары мен шындығын бейнелейтін библиялық мәтіндер немесе дұғалар болады. Христиан хор музыкасы шіркеу қызметтерінде, діни жиындарда және діни мерекелерде орындалады. Меннің ойымша олардың музыкалық қызметі ғибадат атмосферасын құру, тыңдаушыларды мейірімділікке шақыру және құдаймен рухани байланысты нығайтуды көздейді. Христиан хорының мүшелері кәсіби музыканттар немесе христиан қауымының еріктілері болуы мүмкін. Олар әдетте мелizmді және дыбыстық үйлесімділікті жақсарту үшін өтте көп жаттығулар жасайды. Жастар арасында христиан хор ұйымының мүше-

сі болуға деген ұмтылыс неден пайда болады? Бұл ең алдымен дінге мойынсұну және музыка арқылы Құдайды дәріптеуге деген ниет деп есептеймін. Христиан хор музыкасы – бұл тек музыкалық қойылым ғана емес, сонымен бірге шіркеуге қызмет ету және дінге кірген адамдарды Құдаймен таныстыруға деген ұмтылыс. Олар рухани атмосферада, шығармашылық бағытта жұмыс істейді және ортақ сенім мен біріктірілген қаумдастық құруға тырысады. Бұл жанрдағы музыкаларды айта өтсек: Небо красивое, небо родное – Молодежный Хор ; Ты – Чудесный Бог – Slavic Chorale ; Он Иегова-Хор ; Ты – Святой Господь. Христиан музыкасындағы хор жанры, басқа стильдерге қарағанда ең танымалы болып есептеледі. Хор музыкасы дінге жақын адамдардың бірлігінің бір түрі болды. Бірақ егер біз сол кездегі христиан қауымдарының хорларын, кәсіби хор ұжымдарына ұқсас етіп елестетсек, шындыққа қарсы келер едік. Өйткені, хор орындаушылары музыкалық және вокалдық таланттары бойынша жиналмады. Оларды бұндай қалауы жүрек пен жанның арқасында қалыптасты. Сондықтан, христиан хор ұйымында, әр адам өзінің қалауымен ән шырқайды – әнді дауысы жоқтар да, музыкалық есту қабілеті жоқ немесе жуан дауыс иегерлері де айтуға құқұлы болды. Мұндай ансамбльдің үйлесімділігі, интонацияның тазалығы, сөздің нәзік үндестігі, орындаудың динамикасы мен мелизм бойынша емес, мүлдем басқа критерийлер бойынша бағаланды. Ең алдымен діни адамның өмір салты, олардың ойлары, істері мен әрекеттері, христиан дініне деген адалдығымен бағаланды [5]. Сол үшін қазіргі таңда христиан хор жанрының орындаушылары көп сынға ұшырайды. Тіпті кей жағдайда христиан хор ұйымына қарапайым адамды алмауы мүмкін. Ал бұл діннің, музыканың және осы жанрдың құндылығын жоғалтады.

Христиандық хип-хоп – бұл жанрды орындаушылар христиандық құндылықтар мен уағыздарды жеткізу үшін, хип-хоп элементтерін қолданатын музыкалық жанр. Христиандық хип-хопта орындаушылар әдетте сенімге жетудегі жеке жолдары туралы шырқайды, олардың өмірлік және рухани күрестерін немесе жеке тәжірибелері туралы айтады. Бұл музыка арқылы адамдар Құдайдың мейірімділігі мен махаббатты туралы ақпараттар алады және сол хабарламаларды таратады. Ән мәтіндерінде библи-

ялық дәйексөздер, дұғалар, христиандық бейнелер мен рәміздерге сілтемелері болуы мүмкін. Христиандық хип-хоптың мақсаты – дәстүрлі сенім мен діни жиындарға қызығушылық танытпайтын адамдар мен тыңдаушыларға жету және христиан ілімдермен таныс емес адамдарға ізгі хабарларын тарату. Көптеген христиандық хип-хоп әртістері өздерінің өлең жолдарына аса қатты мән береді, бұндай қасиет дінді нақыштаудағы маңызды құрал бола алады. Бұл жастарды сенім жолымен сондай-ақ діни құндылықтармен таныстырудың ең жеңіл жолы. Себебі, бұл жанр оларға ақпаратты оңай қабылдауға көмек береді. Бұл жанрдағы музыкаларға Батыстық: Doin’ – Джон Рубен, According to God, Jesus Muzik– Lecrae, My Life (Nice Aim)– Сё Барака, Go Hard– Lecrae, Make War– Tedashii сыйақты музыканттардың әндері жатады. Бұл музыка жанры адамдардың санасындағы шекараны жоюға және христиандық құндылықтарды, уағыздарды жеткізуге, сонымен қатар дінді таратуға көмек береді. Христиандық хип-хопта орындаушылар музыка арқылы әдетте өмірлік және рухани күрестерін бейнелейді, үміт, мейірімділік пен махаббат туралы хабарламаларды жеткізгісі келеді. Ән мәтіндерінде библиялық дәйексөздер, дұғалар, христиандық бейнелер мен рәміздерге сілтемелер болады.

Христиан поп музыкасы – бұл орындаушылардың поп элементтерін христиан уағыздарының мәтіндерімен және тақырыптарымен үйлестіретін музыкалық жанр. Бұл жанр христиан музыкасында заманауи көзқарас болып табылады, ол Құдайды мадақтау және рухани хабарларды жеткізу мақсатында орындалатын жанр жолы. Христиан поп, поп-рок, би поп, инди поп және т.б. сияқты поп-музыканың әртүрлі стильдерін қамтиды. Бұл жанрдағы эстрада әртістері, әуендерді әлемдік хиттердің ырғағы мен құрылымына ұқсас қылып жазады және орындайды, бірақ мәтіндері христиан сенімі мен құндылықтарына негізделеді. Себебі, әлемдік атақ-даңққа жеткен әндердің тарихын қайталағылары келеді. Христиан поп музыкасындағы әндердің тақырыбы Құдайды мадақтау және ғибадат етуді, Құдаймен жеке сырласу туралы әңгімелерді қамтуы мүмкін. Бұл жанрдағы белгілі музыкалар қатарына : You Say – Лорен Дейгл; Praise You In This Storm – Casting Crowns; Because He Lives (Amen) – Мэтт Махер; My All in

Ал – Фил Уикхем жатады.т Бұл музыканың тыңдармандары христиан ілімімен аз таныс болуы мүмкін немесе діннен мүлдем хабары болмауы мүмкін, сол үшін бұл музыка жанырының мақсаты кең аудиторияға қол жетімді және түсінікті тілде дінді насихаттау. Бұл жанрдың орындаушылары христиан поп музыкасы, рухани мағына іздейтін адамдардың жүректері мен саналарына күшпен мейрімділік орнатады деген ойға сенеді. Христиан поп музыкасы адамдарды сенімге, үмітпен мейрімділікке шабыттандыратын құрал бола алады. Христиан эстрадасының көптеген әртістері, әлемдік музыкалық сахнада өтте танымал. Олар өздерінің әндері арқылы сенімдерімен бөлісіп ғана қоймай, өмірдегі туындаған әр түрлі мәселелері діннің көмегімен шешуді қарастырған жөн деп есептейді. Христиан поп музыкасы әсіресе шабыттандыратын музыкалық тректерді іздейтін адамдарға өзекті. Ол христиандық құндылықтарды евангелизациялау және рухани құндылықты қалыптастыру құралы ретінде қызмет ете алады.

Музыка өнеріндегі тағы бір өтте қызықты жанры ол – христиан рэп жанры. Бұл қарапайым рэп мәдениеті қарқынды дамып келе жатқан кезде, сол рэп мәдениетіне жауап ретінде пайда болған музыка өнерінің бір түрі. Себебі, рэп мәдениеті жастар арасында танымал болды, ал көп рэп музыкасының мәтіндері мораль мен этика ұғымын мүлдем ұстанбаған, ал сенушілердің ойынша діннің құндылығын құртады. Бұл музыка жанры өз сенімін таратқысы, көрсеткісі келетін христиан жастары арасында танымал. Тақырыптары мен мәтіндері христиан музыкасының басқа жанрындағыдай, христиан дінінің сенімі мен құндылықтарына негізделген. Мәтіндерінде әдетте Құдайға жүгінуге, Ізгі хабарды уағыздауға және үміт, мейрімділікпен кешірім, әлеуметтік әділеттілік сияқты басқада ізгі істерге шақырады. Христиан рэп әртістеріне мысалы: Lecrae, Trip Lee, Andy Mineo, KB және NF сияқты христиан музыкасы әлемінде танымал әншілерді жатқызуға болады. Олар рэп стилін христиан мәтіндерімен біріктіріп, ерекше музыка шығаруда. Бұл жанр христиан жастарына үлкен эмоцияналды әсер береді. Бұл мәдениетке жаңа толқын сыйлап ғана қоймай, жаңа адамдарды сенімге тарту құралы бола алады.

Жалпы, христиан музыкасы осы діни қауымдастықтың өмірі мен сеніміндегі маңызды аспектісін білдіреді. Ол рухани жаңа-

ру сонымен қатар Құдаймен жақындықты сезініп ғана қоймай, сенушілер үшін жігер, шабыт және жаңашылылықтың көзі бола алады. Христиан музыкасы түрлі аудиторияларда, эмоционалды байланыс орнатуға мүмкіндік беретін әртүрлі стильдер мен жанрлар бар екенін көрдік. Сонымен қатар, христиан музыкасы әртүрлі елдер мен мәдениеттердегі сенушілерді, мәдениетаралық жақындастыру құралы ретінде қызмет етуге мүмкіндік береді. Киелі кітаптағы принциптер мен құндылықтарға негізделген ән мәтіндері сенімді нығайта алады және махаббат, үміт, кешірім сияқты өмірлік құндылықтардың маңыздылығын еске түсіреді. Христиан музыкасы шіркеу қауымдастығымен және литургиялық тәжірибелермен тығыз байланысты, ол Құдайға ғибадат ету және мадақтау құралы ретінде қызмет ететін, руханият пен тарихи маңыздылыққа толы ұғым.

Христиан музыкасы ұзақ және бай тарихқа ие, ол әртүрлі мақсаттарда қызмет етеді, соның ішінде ғибадат ету, дәріптеу, мадақтау және сенушілерді шабыттандыру ең бірінші орында.

Қорытындылай келгенде христиан музыкасының осы жанрлары мен стильдерінің барлығы Құдайды мадақтау, рухани өмірдегі сенушілерді қолдау және христиандық құндылықтар мен шындықтарды кең аудиторияға жеткізу мақсатына қызмет етеді. Христиан музыка жанырының тыңдармандары үшін бұл шабыттандыратын, жұбататын және қуаныш пен үміт әкелеті әуезді ән ырғағы. Бұл музыкалық жанрлардың көмегімен дінді таратуға және нақыштауға болады, Христиан музыкасының барлығы дерлік шіркеу жастар топтарының жиналыстарында, эмоционалды атмосфераны құру және жастарды сенімге тарту үшін белсенді қолданылады. Христиан дініндегі музыка өнері сабырлылық пен махаббатқа, ынтымақ пен бірлікке шақырады. Дінде әрине мейлінше мағынасы, мәні бар әндерді тыңдаған дұрыс. Себебі дін де, музыка да адамның жан дүниесі мен сана сезіміне әсер ететін, жүректің тазалығын сақтайтын жүйе.

Әдебиеттер

1. Игумен А. «Рок-музыка с христианской точки зрения»-Москва: ЛитРес, 2021 ж.-27б.
2. Митр. Антоний рассказал, как Церковь относится к музыке <https://spzh.news/ru/amp-news/61170-mitr-antonij-rasskazal-kak-cerkovy-otnositsya-k-muzyke>

3. А.Н.Ладынский «Православная энциклопедия: Полная домашняя книга верующего»:-ЛитРес,2013ж– 562 б [123б.]
4. Христианский рок . Разновидности и факты. https://dzen.ru/a/Y1C10WnxomIX_37W
5. Евгений Г. «История музыки. Ранние христиане»-Москва: ЛитРес, 2017 ж-286б. https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-muzyki-rannie-hristiane/9_5

*Балтымова М.Р., филол.ғ.к., қауымд.профессор,
Лесбай С.Ә., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ИСЛАМДАҒЫ ЕҢБЕК КОНЦЕПЦИЯСЫН ШАРИҒАТ КӨЛЕМІНДЕ ТАЛДАУ

Кіріспе. Мақала исламдағы еңбек ұғымының қалыптасуының тарихи-мәдени процесін талдауға арналған. Исламда еңбекке деген көзқарас ежелден келе жатқан мұсылмандық шариат дәстүрлерінің мәдени контекстімен тығыз байланыста қарастырылады. Мақаланың мақсаты – Исламдағы еңбек ұғымының негізгі ережелерін ашып көрсету.

Негізгі бөлім. Исламның еңбекке қатынасы мәселесі – мандардың назарынан «бұзылмай» қалған және олардың ғылыми түсінігін қажет ететін діни-мәдени мәселелердің бірі. Ислам динамикалық дамып келе жатқан дін ретінде Шығыстағы бірқатар елдердің мемлекеті мен құқығының дамуына үлкен ықпал етті. Сондықтан адам болмысының онтологиясындағы еңбектің маңыздылығына сүйене отырып, мұсылман мемлекеттерінің даму ерекшеліктерін түсінуге көмектесетін белгілі бір діннің еңбекке қатынасы мәселесін зерттеп, зерттеу маңызды екені сөзсіз. Мұсылмандық өмір салтын қалыптастыруды және оның әртүрлі аспектілерін реттеуді шариғат жүзеге асырады, ол мораль мен құқық нормаларына ортақ емес, мұқият әзірленген мінез-құлық кодексі немесе ғибадаттың ғұрыптық нормаларын, моральдық заңдарды қамтитын канон. отбасылық және қоғамдық өмір, мұсылмандардың Құдайға, жалпы қоғамға және әсіресе адамға де-

ген көзқарасын реттеуге арналған әртүрлі рұқсаттар, ережелер мен тыйымдар. Шарифат зерттеушісі Ғ.М.Керімовтің айтуынша, «шарифатта экономикалық қызметті реттейтін заңдар бір жүйеге біріктірілген. Дінге сенушілердің мінез-құлқын және бүкіл мұсылман қауымының өмір сүру тәртібін айқындайтын өмір, мораль мен этика нормалары, мұсылмандық рәсімдер мен мерекелер және т.б.» [1]. Осылайша, шарифат еңбекке деген көзқарасты да анықтайды. Шарифат – 6-7 ғасырлар тоғысында пайда болған исламның әлеуметтік-діни дүниетанымының құрамдас бөлігі. Шарифаттың негізгі қайнар көздері Исламның дәстүрлі жүйесінде және оны ұстанушылар өмірінде маңызды әлеуметтік рөл атқаратын Құран мен Сүннет болып табылады. Өзінің мазмұны жағынан басқа діндердің барлық қасиетті кітаптары сияқты Құран да өте күрделі және қайшылықты. Ол бір тақырыптан екінші тақырыпқа жиі ауысумен, бір ойдың қайталануымен сипатталады, ондағы аңғал нақтылық абстрактілімен қатар өмір сүреді.

Исламдағы еңбек ұғымы сан ғасырлық мұсылмандық дәстүрлердің әртүрлі тәртіптегі идеологиялық контекстімен тығыз байланыста түсіндіріледі. Ислам еңбек ету құқығын осыдан он төрт ғасыр бұрын жариялаған. Құран мен сүннеттен шығатыны, біріншіден, еңбек – қоғам мүшесінің міндеті, екіншіден, ислам мемлекеті әрбір еңбекке жарамды адамды қажетті жұмыспен қамтамасыз етуі керек, үшіншіден, жұмысшылардың әділ еңбекақысын талап етуге құқығы бар. олардың жұмысы және қалыпты еңбек жағдайлары.

Құран Кәрімде еңбекке қатысты көптеген ережелер бекітіліп, Алла Тағала өз халқының өмір сүру құралдарын бергені, ризық-несібесі, қамқорлығы мен берекесі бар екендігі айтылады. Құран Кәрімде «Түнде көтеру» сүресінде: «Адам балаларын құрметтеп, құрлықта және теңізде көтеріп, жарылқадық» (17:70) [2] делінген. Бұл сүреде адамға деген құрмет Раббысының оған өмір сүруге жағдай жасауымен ұштастырылған. Сондай-ақ Алла Тағала адамға ризық пен Алланың мейіріміне бөленуі үшін көлік бергенін айтады. Ал күнде еңбек етіп, нан табу мүмкіндігіне ие болған соң, лайықты өмір сүріп, жалғыз Аллаһқа құлшылық ете алады. Бұл норманың мағынасы да Алла Тағала адамның құрлық пен теңізді аралауын талап етеді.

Сондай-ақ Құранда VII ғасырдың басына қарай Арабияда қалыптасқан қоғамдық қатынастардың бейнеленуі де қызығушылық тудырады. Құлдардың ережелері мақұлдауға лайық. Сүрелерде үй шаруашылығындағы құл еңбегі, күндер туралы жиі айтылады (2:173; 4:29, 94; 5:91; 9:60; 24:32; 33:49; т.б.) [2]. Пайғамбар соғыста тұтқын ретінде құл алған немесе сатып алған, мұра еткен немесе ақырында сыйлық ретінде алған адамға оны жеке және жұмыс күшін пайдалануды бұйырды, бірақ екінші жағынан, міндеттеме құлға жүктелді, иесі оған азды-көпті адамгершілікпен қарау керек. Құлға бостандық беру сауапты іс саналды; егер ол қожайынына тиісті төлемді төлей алса, соңғысы да өтей алар еді. Бұл ережелер жиі бұзылып, әлі де бұзылып отырғаны айтпаса да түсінікті, бұл фактілерді басқа діндердің, мысалы, христиандықтың тарихында кездестіруге болады.

Зерттеуші А.М.Мамедовтың пікірінше, исламда саудаға ерекше мән берілген, Құран мен хадистерде саудамен айналысуға шақыру күшті. Орта ғасырларда сауданы пайданың құралы және байлыққа ұмтылуды айыптаған, Фома Аквинскийдің пікірінше, құрамында ұсқынсыз, ұят, лас нәрсе бар христиан дінінен айырмашылығы, ислам бұл кезеңде сауданы қатты қолдады [3].

Шынында бірқатар хадистердің мазмұнын талдау бұл кезеңдегі мұсылмандық мұраттардың еңбек мәселесін ертедегі исламдық түсінігінің ұстанымдарынан күрт ерекшеленетінін дәлелдеуге негіз береді. Сондай-ақ Құранда саудаға қатысты теріс көзқарас жоқ. Керісінше, Құран тілі сауда терминологиясына толы. Осыған орай Құран Кәрімде: «Бірақ Алла сауданы рұқсат етті, өсімқорлықты харам етті» (2:275), «Бір-бірлеріңнің мал-мүлкінді арам жолмен сатып алмаңдар, тек өзара келісім арқылы ғана сауда жасаңдар» (4:29) делінген [2]. Мұхаммед пайғамбардың: «Жомарт пенде шамадан тыс табандылықсыз сатып, сатып алып, ақысын іздесе, Алла оны рахым етсін» деген сөзін келтірейік. Демек, Ислам әділетсіздікпен, алдаумен, қанаумен және Исламда айыпталған барлық нәрселермен байланысты саудаға тыйым салады. Алкогольді ішімдіктер, есірткі заттары, шошқа еті, исламда тұтынуға және пайдалануға тыйым салынған мүсіндерге қатысты мәмілелер харам болып саналады.

Ислам діні бойынша адам басқару өнерін, сауда-саттықты меңгеруге, ғылыми-техникалық ойдың жетістіктерін меңгеруге ұмтылу жолында бар күш-жігерін аямауы керек. Құран мұсылманды басқаларға тәуелді болмай, өзін қаржылық қамтамасыз ету үшін қабілеті мен еңбекқорлығын пайдалануға шақырады, өйткені тек «Шайтан сендерге кедейлікті уәде етеді» (2:271). Мұхаммед пайғамбардың айтуынша, «кедейлік – имансыздыққа апаратын жол». Демек, мұсылман жердегі істерде табысқа жетуге, басқалардың құрметіне ие болуға, өзіне және жақындарына материалдық байлықты қамтамасыз етуге ұмтылуы керек. Бұған Құрандағы бір сүре дәлел: «Алла мал-мүлкіне де, жандарына да ынталы болғандарға артықшылық берді. Алла баршаға жақсылық уәде етті және Алла ынталыларды үлкен сауапта отырғандардан артық етті» (4:97) [2].

Зерттеуші А.М.Мамедовтың пікірінше, исламда саудаға ерекше мән берілген, Құран мен хадистерде саудамен айналысуға шақыру күшті. Орта ғасырларда сауданы пайданың құралы және байлыққа ұмтылуды айыптаған, Фома Аквинскийдің пікірінше, құрамында ұсқынсыз, ұят, лас нәрсе бар христиан дінінен айырмашылығы, ислам бұл кезеңде сауданы қатты қолдады.

Қорытынды. Христиан, ислам діндерінде ой еңбегімен немесе қол еңбегімен айналысатындар, өндірісте, қызмет көрсету саласында немесе мемлекеттік қызметте жұмыс істейтіндер, өз бетінше жұмыс істейтіндер немесе жалдамалы жұмыспен айналысатындар арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Еңбек этикасының дәл осындай принциптері мұғалімдерге, дәрігерлерге, инженерлерге, зауыт жұмысшылары мен ауылшаруашылық жұмысшыларына қатысты. Мұсылманның кім емес, қалай жұмыс істейтіні маңызды. Ислам ауылшаруашылық еңбегінің артықшылығына ерекше мән беріп, оған жомарт сауаптар уәде етеді. Алайда бұл үмбет өзінің күш-қуаты мен ұмтылысын тек ауыл шаруашылығына шоғырландыруы керек дегенді білдірмейді. Сондықтан ауыл шаруашылығымен қатар қоғамның лайықты өмір сүруін қамтамасыз ететін, мемлекетті нығайтып, байытатын мамандықтар мен кәсіптер болуы керек. Демек, ислам қоғамы өзінің лайықты өмір сүруі үшін қажетті мамандармен өзін қамтамасыз етуі керек. Ғылым мен өндірістің бірқатар маңызды салаларында білікті

кадрлар жетіспесе, кінә толығымен мұсылман қауымына жүктеледі. Демек, мұсылман өз еңбегін егіншілікпен, саудамен немесе өндіріспен айналысу, сондай-ақ тыйымға қатысы жоқ кез келген басқа жұмыстарды орындау арқылы пайдалануы керек.

Әдебиеттер

1. Керимов Г.М. Шарифат және оның әлеуметтік мәні. – М., 1978.
2. Анарбаев Н. Әкімханов А. Құран Кәрімнің қазақша аудармасы және мағынасы. – Алматы, 2019. – 624 бет
3. Мамедов А.М. Исламның еңбекке қатынасы туралы // Қазіргі исламның өзекті мәселелері. – Баку, 1990. – 29-30 бб.

*Жолдубаева А.К., доктор философских наук, профессор,
Жанжигитова А.С., магистрант
Казахский национальный университет имени аль-Фараби
г. Алматы Казахстан*

ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ДЕВИАЦИИ В ДЕТСКОЙ СРЕДЕ НА ПРИМЕРЕ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Введение

Социокультурное пространство в Казахстане претерпело ряд трансформаций, обусловленных причинами, как внутреннего, так и внешнего характера. Процессы эти до конца не осмыслены научным сообществом. Изучение общества и его социокультурных изменений представляет собой важную, актуальную и крайне интересную задачу. В настоящее время ни одно общество на планете не развивается изолированно, все социумы в той или иной степени включены в общую систему планетарных изменений. Варианты изменений общества в этих условиях очень разнообразны, и весь спектр идущих в социуме процессов представляет собой социокультурную динамику мирового сообщества. Важной частью социокультурной динамики являются культурные трансформации, изменяющие всю социокультурную систему общества. Исследование социокультурных трансформаций очень важно для понимания глобальных процессов, идущих в обществе, и

в конкретной стране, в данном случае в Казахстане. Все это обусловило выбор темы исследования и доказывает актуальность изучения данной проблемы.

Социокультурная среда и ее трансформации

Социокультурная среда – это «социальное пространство, посредством которого индивид активно включается в культурные связи общества» [1]. Это совокупность различных мега – макро– и микроусловий жизнедеятельности человека и его социального поведения.

Соответственно, мегасреда – это «социальный мир, окружающий человека и определяющий духовную и социально-психологическую атмосферу эпохи» [2]. Макросреда – это «общество, страна, к которому принадлежит индивидуум» [3]. Влияние социокультурной макросреды обеспечивает социальные условия и культуру общества через такие факторы, как средства массовой информации и социальные институты (образовательные учреждения, учреждения культуры). Микросреда – это «социальная среда, которая окружает человека в семье, учебно-трудовом коллективе и его друзья» [4]. Специфика каждой из этих групп и определяется возрастным и когортным (культура, по уровень образования, социальный статус образования и т.д.) различием [5].

В культурологии сложилось несколько направлений изучения социокультурной среды, которые исследуют этот феномен в социально-философском, социологическом, этнологическом, социокультурном социально-психологическом и других аспектах. Этим объясняется и наличие в науке разных определений понятия «социокультурная среда» [6]. Социокультурная среда может трактоваться как:

1. совокупность культурных ценностей, общепринятых норм, законов, правил, научных данных и технологий, которыми располагает социум и человек в социуме для эффективных действий и взаимодействий со всеми компонентами своей жизненной среды;

2. особое явление социально организованное феноменом культуры, в котором социальные и культурные процессы тесно взаимосвязаны и взаимозависимы;

3. в узком смысле, социокультурная среда – это коммуникативно-информационный компонент, включающий в себя художественные произведения и продукцию масс-медиа;

4. конкретное, непосредственно данное каждому индивиду социальное пространство, через которое он принимает активное участие в культурных связях общества, т.е. «конкретное социальное пространство», посредством которого человек входит в культурные отношения с обществом [9].

Таким образом, социокультурная среда складывается в процессе взаимодействия людей, формируясь под воздействием социально-экономических, политических, экономических, культурных и прочих факторов, и представляет собой условия для социализации и культурной жизни членов общества. Соответственно, социокультурная среда предопределяет выбор предпочтений, устремлений, жизненной позиции человека для обеспечения его самореализации, удовлетворения потребностей. Социокультурная среда формирует совокупность представлений человека об окружающем мире и своем месте в нем, влияет на морально-нравственные ориентиры, формируя так называемые модели поведения.

Процессы трансформации социокультурного пространства

При смене вектора социального развития социокультурная среда может быть подвержена трансформации. Термин «трансформация» в переводе означает «преобразование», «превращение» [10]. В качестве социолого-политолого-культурологического понятия этот термин используется с 1950–1960 гг. для описания радикальных структурных перемен в обществе [11]. По мнению И. Пригожина термин «трансформация» выражает переход к качественно новому состоянию организации общества, осуществляющейся, как результат нарастания удельного веса неравновесных и нелинейных изменений» [12].

Следует разделять понятия «кризис культуры» и «социокультурная трансформация» культуры. Оба этих понятия, безусловно, характеризуют динамику культуры, процессы изменений, происходящих в ней. Однако, различает эти процессы масштабность изменений и их характер. Кризис культуры характеризует изме-

нения структурного характера, а социокультурная трансформация характеризует изменения системного характера [13].

Состояние современной культуры часто характеризуют как кризис. Этот кризис обычно связывают с постмодернизмом. Но это далеко не первый и не последний кризис культуры. Кризис культуры представляет обязательный и закономерный этап в развитии любой культуры. Культура не может обрести самоидентичности без преодоления возникающих в её русле внутренних противоречий. Очевидно, что культура не способна постоянно развиваться по единой, универсальной схеме. Это является следствием взаимовлияния культуры и социума – не только общество влияет на развитие культуры, но и культура детерминирует развитие общества. Вследствие этого, любые социально-экономические изменения, происходящие в данном обществе, требуют адекватного отражения в культуре. В том случае, если существующая культурная парадигма не способна адекватно отразить эти социально-экономические изменения, мы и можем говорить о кризисе культуры, т.е. об исчерпанности данной культурной системы в данных условиях.

Эту концепцию развивал немецкий философ и культуролог О. Шпенглер [14]. Шпенглеровская концепция культуры и цивилизации с одной стороны стала хрестоматийной, с другой стороны – до сих пор вызывает ожесточённые споры и постоянно обсуждается.

Культура у Шпенглера не является чем-то единым и целым, которое существует всегда, везде и у всех народов. Нет «всемирного» исторического процесса, единой линии эволюции человеческой культуры. До Шпенглера, действительно, история человеческого общества, а вместе с ней и история культуры, представлялась каким-то непрерывным движением по нарастающей. У Шпенглера каждая культура рождается, развивается и, в конце концов умирает.

Каждая культура проходит следующие фазы развития:

1. Мифо-символическая ранняя культура.
2. Метафизико-религиозная – высокая культура.
3. Поздняя цивилизационная культура [15].

Первое из них – это изменение, приспособление культурной системы к новым условиям и тогда мы можем говорить о «кри-

зисе роста», т.е. кризисе культуры, как необходимым, закономерном явлении для её обновления. Однако возможен и второй вариант, когда культура не способна адаптироваться под новые условия, не сможет перестроиться и в этом случае мы вправе сказать о «кризисе кризисов», т.е. о необходимости кардинального изменения всей существующей культурной системы [16].

Именно такие периоды следует определять как социокультурную трансформацию, под которой понимается «процесс полного снижения уровня системно-иерархической структурированности, сложности и полифункциональности культурного комплекса в целом, т.е. полная деградация данной культуры как системы» [17]. Таких периодов социокультурной трансформации в истории культуры несравнимо меньше, чем «просто» кризисов культуры.

А.Н. Тарасов полагает, что переживаемые сегодня постмодернистские тенденции в развитии культуры представляют собой пример социокультурной трансформации. Многие исследователи убеждены, что современная культурологическая ситуация характеризуется неопределённостью, являет собой пример уникального кризиса. Солидаризируясь с этой позицией, отметим, что этот кризис действительно особый, но тем не менее, говорить о «кризисе кризисов» им гибели культуры (как это делают некоторые авторы), конечно, нельзя. Подобные витки культура уже переживала при переходе от одной культурной эпохе к другой. Примером этого может служить эллинизм – переходная эпоха от античности к средневековью. Более того, подобные процессы можно наблюдать и при переходе от одной культурологической эпохе к другой, в другие исторические периоды, например, при переходе от культуры средневековья к культуре Нового времени или при переходе от культуры Нового времени к современной культуре.

Изменение политической и государственной системы, экономических основ, идеологии, духовно-культурных ориентиров в обществе – это ключевые показатели трансформационных процессов. Вслед за изменением в этой сфере, произошли и изменения в сфере культуры.

Тщательное изучение обычаев в контексте всей культуры практикующего их племени и обязательно с учетом их географического распространения у соседних племен почти всегда позво-

лит нам с большой точностью определить причины возникновения этих обычаев и психологические процессы, обусловившие их развитие. Применение такого метода даст тройкий результат: – во-первых, выявит внешнюю среду, сформировавшую или видоизменившую элементы культуры; – во-вторых, вскроет психологические факторы, определившие ее облик; в– третьих, определит влияние исторических связей; С точки зрения реконструкции идей, этот метод представляется, куда более плодотворным, чем обобщения сравнительного метода. Последний поневоле исходит из гипотетической модели развития, вероятность которой более или менее приблизительно определяется с помощью эмпирических данных.

Особенности трансформации казахской социально-культурной девиации в детской среде

Возрастает исследования детства, которые изучали чем дети одного народа отличаются от другого, которые выросли в разных социокультурных средах. Были рассмотрены то, как дети усваивают культуру своего народа, особенности методов и средства воспитания народов. Обсуждалось роль традиционных институтов и форм деятельности в современной системе социализации детей; возрастные обряды перехода и мужские инициации. При кризисе государственных институтов социализации и единой государственной идеологии в области образования и воспитания определяющую роль берут на себя традиционно – культурные институты, их индивидуальные установки, ценности, религиозные убеждения, стереотипы. Традиционная субкультура каждого народа играют очень большую роль в социализации детей, так как они представляют собой своеобразный способ дифференциации развитых национальных культур, их влияние на те или иные общности и обозначения социальной и возрастной структуры общества. Исследователи рассматривают детскую субкультуру как «особую систему бытующих в детской среде представлений о мире, ценностей и т.д., которая отчасти стихийно складывается внутри господствующей культурной традиции данного общества и занимает в ней относительно автономное место» (Есть кавычки, нет ссылки). Детская культура является культурой в культуре,

которая, несмотря на то, что «встроена» в общее культурное целое, живёт по специфическим и самобытным законам. Она неразрывно связана с общей культурной традицией, в которой родился и живёт ребёнок. Любая человеческая культура несёт в себе модель мира, которая создана этнокультурной общностью людей. Эта модель мира воплощена в мифах, отражена в системе религиозных верований. Она воспроизводится в обрядах и ритуалах, закрепляется в языке, материализуется в планировке поселений человека и организации внутреннего пространства жилищ. Каждое поколение получает определённую модель мироздания в наследство. И эта модель служит опорой для построения индивидуальной картины мира каждого отдельного человека. Вместе с тем она объединяет этих людей как культурную общность. Такую модель мира ребёнок получает от взрослых, активно усваивая её из культур. Благодаря детской субкультуре, из поколения в поколение передаются специфические способы организации деятельности детей, нормы и ценности мировосприятия, взаимоотношений со сверстниками. Ежедневно мы сталкиваемся с детьми разного характера, возраста и каждый ребенок индивидуален. Каждый педагог, родитель, психолог должен уметь правильно реагировать на поведение детей, это не так легко. Именно для этого нужны знания по этнопедагогике и традиционной культуре, для каждого народа индивидуально. Большой вклад в развитие этнопедагогики вносит национально-региональная и этническая культура воспитания. Каждая культура уже в силу своего рождения становится причастным или иной этнической культуре. Он впитывает ее с молоком матери, едва родившись на свет с колыбельными песнями в младенчестве, со сказками и преданиями в детстве и со всеми обрядовыми, этическими эстетическим укладом жизни. Постепенно он сам становится носителем а затем и сотворцом культуры своего народа [4,с.53]. Используя в воспитании народные традиции и обряды, воспитатель стремится дать детям возможность использовать истоки духовной культуры казахского народа. Традиции казахского народа содержат правила, наставления, нормы поведения во многих жизненных ситуациях. Представления о честности и достоинстве, красоте [5,с.278]. Именно посредством семьи ребенку передаются культурные традиции.

Большое влияние на детскую субкультуру вносят родители, если сравнивать с прошлыми столетиями, человечество начало понимать и обращать внимание на воспитание и развитие детской субкультуры. Важнейшим институтом социализации раннего детства является и родители и родственное окружение, где ребенок находится длительный срок своей жизни. Становление детской субкультуры это длительный процесс, где формируется личность ребенка, изначально считалось что именно школа это главный воспитанник ребенка, но на современном развитии общества мы понимаем, что именно семья и родственное окружение закладывают основы становления и развития личности ребенка. В глазах ребенка мать, отец, родственное окружение – это источник тепла и поддержки, где ребенок чувствует себя защищенным, как распределитель поощрения и наказания, образец и пример подражания, друг советчик. В эмоциональном смысле мать всегда ближе, чем отец, особенно в период переходного возраста. Но чрезмерный избыток тепла, так же вредно для ребенка. Если семья чрезмерно попечительная, то ребенку будет тяжелее влиться во взрослую жизнь. Часто мы слышим выражение «маменькин сыночек», избыток этой любви начинает раздражать ребенка и у него происходит нервный срыв и при этом родители думают, что дети разлюбили их, начинают жаловаться на их черствость, но после того как проходит критически период отношения восстанавливаются. Ребенок, подрастая, начинает добиваться расширения своих прав. Но при всей стремительности к самостоятельности, дети остро нуждаются в жизненном опыте и поддержке старших. Именно семья была и остается местом, где ребенок чувствует себя спокойно, уверенно и безопасно. Семья может повлиять и положительно и отрицательно на воспитание. Положительное, то, что никто, кроме близких не относится к ребенку лучше. Отрицательное, когда родитель чрезмерно заботится о своем ребенке. Семья– коллектив, имеет большую роль в воспитании, каждый родитель видит в своих детях продолжателя своего рода.

Существуют различные принципы общения родителей:

1. Принятие ребенка, таким, какой он есть.
2. Эмпатия (сопереживание) – родители смотрят глазами ребенка на проблемы, принимает его позицию.

3. Конгруэнтность – это адекватное отношение со стороны взрослого человека к происходящему.

Религиозные представления и духовная жизнь детей – ещё один важный компонент детской субкультуры. Детская духовная жизнь представляет собой наиболее глубокую, интимную сторону жизни ребёнка, которая чаще сего скрыта от внешнего наблюдателя. Исследователи отмечают особую мифологичность детского сознания, веру в сверхъестественное. В силу этого каждый ребёнок естественно религиозен. Даже если ребёнок отлучен от религиозной традиции, его душе свойственен поиск эмоциональной связи с внешним. В традиционных детских верованиях среди младших школьников довольно распространёнными являются «языческие» рассказы о колдовстве, нечистой силе и предметах-вредителях. В более старшем возрасте в детской среде бытуют религиозные представления: рассказы о святых, о чудесном спасении, о посещении «того» света и т.д. Духовное богатство народа очень тесно связано с народной педагогикой, нравственными проповедями, духовными заповедями религии.

В казахских национальных играх сочеталась простота и большая эмоциональность и простор, для разностороннего проявления себя (отредактировать предложение – несогласованно). Национальные игры – это своего рода виды спорта, которые в разные исторические периоды являются отражением жизни народа. Необходимо нам изучать и углублять знания о народных играх, которые складывались веками, внедрить их в современную физическую культуру. Правильное применение казахских национальных игр приведет к сближению и взаимообогащению национальных культур. В играх казахского народа лежал глубокий смысл, где соблюдались правовые нормы, что учило детей к честности и справедливости, дисциплине. Многие игры носят в себе воспитательный характер, воспитывают в человеке выдержку, взаимовыручку, решительность, настойчивость и т.д. Наблюдая за детьми во время игры, мы можем оценить: проявление нерешительности и трусости; проявление настойчивости, умение бороться до конца; отношение к соперникам во время игры; отношение к партнерам; отношение к своим ошибкам; требовательность к себе, дисциплинированность; отношение к победе и поражению.

нию; С древних времен казахский народ уделял большое внимание единоборствам, в них джигиты могли показать и развивать свои силы и психологические качества. В наше время преобладают коллективные игры. У казахов во время праздников проводились различные национальные игры, такие как: борьба, скачки и многое другое. В наше время возрождаются национальные игры. Игры любого народа отображал быт, труд, образ жизни и национальные устои народа. Игры выполняют такие функции как: воспитательные, ритуальные, зрелищно– эстетические, коммуникативные и т.д. Из-за кочевого уклада жизни у казахов получили распространение конные игры и состязания, которые развивали силу, ловкость, мужество. У казахов, когда ребенку исполнялось пять лет, проводился обряд, где ребенка в первый раз сажали на коня. После этого на него надевался специальный головной убор с перьями совы и верхом на лошади ребенок объезжал всех родственников, где родственники угощали ребенка или давали конную сбрую. После этого обряда ребенок имеет свою собственную конную сбрую и начинает учить ездить на двух– трехлетнем коне, не зря казахов называли «нацией в седле». Уже в семилетнем возрасте у казахов ребенку проводится обряд «обрезание», где перед этим процессом ребенок, так же идет к родственникам где на плечо и на голову ребенку одевают совиное оперение, где родные ребенка, в свою очередь должны одарить ребенка сладостями в силу материальных возможности подарить ребенку козленка, теленка или жеребенка. Если жеребенок подарен перед этим обрядом обрезания, жеребенку ставится клеймо на ухо, его именуют как «обрезанный конь». Согласно исследованиям первоначально лошадь приучили и использовали кочевой народ в степных просторах Азии. Первоначально ее использовали в качестве пищи мясо и молочных продуктов, лишь позднее она стала использоваться в упряжке. Исследователи говорят, что более 3-х тысяч лет назад человек уже умел пользоваться лошастью. Из века в век передавались оригинальные конноспортивные игры, состязания, такие как кыз– куу, байга, човган и многое другое, можно насчитать полсотни видов конных игр. С помощью игр проверялось подготовка всадников и лошадей. Появление конного спорта связано с военными действиями, во время битвы жизнь

всадника зависела от подготовки лошади, в ней необходимо было приучить к подчинению человека. От лошади требовалось умение резко остановиться, скакать по тяжелой дороге, преодолевать препятствия, в итоге это стало конным спортом. Примером первобытной физической культуры может служить племена саков, аланов и кангюй. В традиционном обществе культурный порядок обеспечивался просто: темп изменений социальных институтов был невелик; потребности людей были неразвиты, а механизмом их удовлетворения являлось примитивное удержание на низком уровне. Жесткое иерархическое общество было очень стабильно и малоподвижно. В нем отсутствовало понятие личности и индивидуальности, а тем более личных прав и свобод. Люди ощущали свою жизнь осмысленной внутри узкого замкнутого строя, вертикальная мобильность была небольшой.

Резюмируя сказанное, отметим, что причины девиантного поведения у детей связаны со сложным и неоднозначным сочетанием комплекса внешних и внутренних факторов. К внешним факторам относятся: неблагоприятное воздействие социальной среды (включая экономику, культуру, экологию). К внутренним – многочисленные характеристики, охватывающие самые разные стороны деятельности организма, от приспособления на уровне эндокринно-гуморальной системы, системы восприятия и переработки информации, эмоционально-аффективной системы до высших человеческих образований: социальные контакты, мировоззрение, самооценка и др.

Причины возникновения девиантного поведения обуславливают ряд взаимосвязанных факторов, среди которых принято выделять следующие:

- индивидуальный фактор, действующий на уровне биологических предпосылок асоциального поведения, которые затрудняют социальную адаптацию;
- взаимодействия несовершеннолетнего со своим ближайшим окружением в семье, на улице;
- личностный фактор, который, в первую очередь, проявляется в активно-избирательном поведении;
- социальный фактор, определяющийся социальными и социально-экономическими факторами;

Для профилактики девиаций в детской среде большое значение имеет изучение динамики отклоняющегося поведения детей.

Изучение становления и развития девиаций в социокультурном поведении детей в настоящее время представляет собой социально значимую исследовательскую проблему, решаемую на государственном уровне, поскольку результаты исследований дают возможность оценить современное состояние этого процесса и определить пути преодоления негативных тенденций на современном этапе в рамках государственной политики.

Использование же современных информационных, сетевых ресурсов и технологий приводит к глубокой трансформации общественного сознания. Поэтому на гармонизацию двух векторов развития, сохранение идентичности и интеграционности – направлены цели и задачи программы «Рухани жаңғыру». Для этого важно сохранить весь корпус культурного наследия и создать механизмы для его развития на основе современных информационных технологий с учетом модернизации общественного сознания. Этому должно способствовать безусловное внедрение казахского языка во все внутрикультурные и межкультурные коммуникационные процессы. Сохранение и дальнейшее развитие национального культурного кода возможно на основе широкого распространения казахской традиционной музыки как одного из самых значимых видов искусства, кодифицирующих на сознательном, подсознательном и бессознательном уровне общественное и индивидуальное сознание, и, одновременно с этим, путем расширения межкультурной коммуникации как внешней среды бытования национального культуры казахов.

В настоящее время в культурной политике многих стран происходит смена приоритетов, а именно: имеет место переориентирование с модели ассимиляции на мультикультурную модель, характеризующуюся тем, что индивид социализируется и к доминирующей, и к этнической культурам. Эти же процессы мы наблюдаем в современном Казахстане.

Таким образом, культура предстает как коллективная память, в которой происходит фиксация, сохранение и запоминание уклада жизни, социального и духовного опыта данного общества. Идентификация, идентичность – являются понятиями, отра-

жающие важные аспекты жизнедеятельности человека как социального субъекта. Культурный код нации, воплощенный в национальном сознании и ценностях, становится тем связующим звеном, который объединяет мир и человека, прошлое-настоящее-будущее в координатах этнического пространства и времени.

Заключение

Культура детства – особый культурный феномен, теоретическое осмысление которого актуально и необходимо в современном мире для современной науки. По сравнению с прошлым столетием родители и педагоги стали относиться к детству и юности более серьезно, перестали ее считать чем– то простым. Они пытались изменить образовательные системы, этому повлияло: развитие психологии, а так же трудности и конфликты в детском и юношеском возрасте. Целью данной работы было изучение особенностей детской субкультуры на современном этапе. Для достижения цели нами были решены следующие задачи: раскрыты особенности детской субкультуры, казахского народа, традиционные игры, сказки, сказания, эпосыи т.д. Рассмотрены культурно-антропологические подходы к исследованию субкультуры детства, где были изучены работы Ф. Баса, М. Мид, Р. Бенедикт их культурно– антропологические исследования, проведенные среди примитивных народов, для сравнительного анализа в особенностях субкультуры детства. Где очевидно, что у примитивного народа свои традиции, манеры поведения, понятия, тактики воспитания, они занимаются чисто своими делами у каждого члена семьи свой определенные занятия, обязанности в зависимости от возраста и географического положения. Они более реалистично относятся к жизни и жизнь у них однообразна, они не забывают себе голову не нужными вещами. Необходимо построить ту субкультуру, которая бы вела к правильному развитию детей, молодежи и взрослых. Именно для того, чтобы разобраться в ошибках нашего общества в воспитании многие антропологи как: Э. Сепир, А. Крёбер, Р. Бенедикт, М. Мид и Боас многие др. посвятили всю свою жизнь этим полевым исследованиям. И внесли большой вклад в развитие этнопедагогики, антропологии и психологии, культурологии. Были выведены проблемы детской суб-

культуры казахов в контексте традиционной культуры, где значительную роль играют семья, традиционные институты, сохраняющая в себе элементы культурной традиции. Национальные конфликты, показали, сколь хрупким может быть социум, олицетворенный в таком, казалось несокрушимом монолите как государство, и сколь подвижны пласты культуры, способные воссоздавать традиции, институты, ушедшие в глубину этнической памяти. Время в котором мы живем, где очень много проблемы детства: неврозы, суициды, алкоголизм и многое др., заставляет нас возрождать и обращаться к корням культурной традиции. Рассмотрены труды отечественных ученых, посвященных детям казахского народа. А. Кунанбаева, Ч. Валиханова, Ы. Алтынсарина и др., призывавшие казахских детей к стремлениям к знаниям. В нашем современном мире идет ускоренная трансформация развития культуры и общества и в этом процессе мы должны обращаться к носителям культурной традиции ученым и просветителям. В наше время современное общество переживает влияние западной субкультуры. Где человек утрачивает связь с духовностью. На Западе традиционный институт семьи, половая распущенность, статус женщины подвергаются изменениям. Запад оказывает большое влияние и на наше общество, которая передается посредством СМИ, ТВ и т.д. И это сказывается на наших детях. Народ в наиболее чистом виде представляют дети. Когда национальное умирает в детях, то это означает начало смерти нации. При наличии гармонии между национальным и интернациональным чем больше национального в воспитании, тем сильнее, культурнее, духовно богаче нация. Часто родители хотят, чтобы их дети быстрее выросли и были серьезными, но мы никогда не должны забывать, что каждому возрасту свое время развития. Процесс формирования ребенка не только социальный, но и культурный. Ребенок со временем впитывает в себя правила и нормы общественного поведения, где проходит стадию социализации, институционализируется, включается в социум, но все – таки социум вторичен по сравнению с культурой. Каждый человек проходит определенную стадию развития, где происходят изменения физические, психологические, духовные и т.д. Большое многообразие обычаев и обрядов, связанные с рождением и вос-

питанием детей, занимает особое место в традиционной культуре каждого этноса. Традиционные обряды и приемы, призванные способствовать благополучию ребенка и матери, в итоге, разрослись в разветвленную обрядовую систему. На каждом этапе развития вырабатываются своеобразные стили и методы воспитания благодаря традициям скрепляется народ. Чем богаче традиции, тем духовно богаче народ и тем выше его национальная гордость и человеческое достоинство. Традиция впитывает в себя все самое ценное из бытовой жизни, художественной культуры и т.д. Нам необходимо сохранить самобытную культуру казахского народа. Такие ценности как отношение к религии, семье, браку, воспитанию и т.д. Надо воспитывать ребенка согласнотрадициям, но в то же время идти в ногу со временем и быть развитым государством. Выявлены особенности казахских национальных игр как средство воспитания детей. Игры развлечения выполняли всегда общественные функции: воспитательные, военно– спортивные, ритуальные зрелищно– эстетические, коммуникативные и др.

С развитием нашей страны возрождается и древняя культура казахов, национальные игры, танцы, искусство, литература, все это есть культурное наследие, которое мы должны сохранить и передать новому поколению и применять их как средство воспитания. С древности люди Средней Азии занимались охотой, которая требовало от них навыков в беге, прыжках, лазании и детей приучали с детства с помощью игр. Борьба за существование развивало физические качества человека, вот, что двигала людьми. С помощью игр у казахов развивалась физическая подготовка в духе уважения к старшим и обязанность перед обществом, близкими и родными.

В результате нашего исследования мы пришли к выводу о том, что даже в небольшой группе детей складывается своя субкультура, имеющая свои особенности. Она отлична от субкультуры взрослых и помогает детям не потерять свою детскую индивидуальность, а также найти себя в этом непростом современном мире. Мир детства, отличный от мира взрослых, со своими ценностями, традициями, имеет право на своё существование. Только взрослым нужно быть несколько внимательнее к этому удивительному миру детей. Необходимо более глубокое рассмотре-

ние различных аспектов жизни детского сообщества. И тогда, при ориентации взрослых на реальных детей, может быть возможным плодотворное сотрудничество воспитателей и воспитанников, родителей и детей с целью дальнейшего гармоничного развития этих «маленьких жителей» среди большого мира взрослых. Нами раскрыты особенности детской субкультуры, выявлены её основные компоненты, среди которых: детская игра, детский фольклор, словотворчество, детское философствование, своеобразный детский язык, табуирование имён и придумывание кличек, религиозные представления и духовная жизнь детей, увлечения, способы и формы свободного времяпровождения. Все эти компоненты играют важную роль в процессе социализации детей.

Литература

1. Левикова С.И. Молодежная субкультура -М.:ФАИР– ПРЕСС, 2004.-608 с.
2. Кон И.С. Ребёнок и общество. – М.: Академия, 2003-254 с.
3. М. Мид. культура и мир детства. М.,2015 . История мусульманского образования в Казахстане: учебное пособие для студентов и магистрантов гуманитарных специальностей / Г.М. Раздыкова.– Павлодар: Кереку, 2009.-147с.
4. Калыбекова А. Теоретические и прикладные основы народной педагогики казахов. Алматы. БАУР, 2005.– 349 стр.
5. Коменский Я.И. Избранные педагогические сочинения:В 2-хт//Под редакцией Пискунова; АПН СССР.-М.:Педагогика, 1882.-Т.1-С. 656
6. Кокумбаева Б.Д Введение в культурологию: Учебное пособие по курсу «Теория и история мировой и отечественной культуры»: ПГУ им. Торайгырова, 2017.-149с б. Б.
7. Аяган. Казахстан. Национальная энциклопедия. – Алматы: Главная редакция «Казак энциклопедиясы», 2014-560 стр.
8. Цитата из статьи журналистки Лауры Тусупбековой (газеты «Казахстанская правда»):
9. Симаков Г.Н. Общественные функции киркизских народных развлечений в конце XIX– начале XXв. – Л., 1984.-205с.
10. Степанова Н. М. Казахские национальные игры как средство воспитания молодежи: учебное пособие. – Павлодар, 2006. – 66 с.
11. Акшораев А. Молодость древней игры тогузкумалак. Тараз, 2000.
12. Аманжолов С. Тогузкумалак. А., 1936. На казахском и русском языках. Даулетов А., Әлеуов Ә. «Тогыз кумалак» ойыны хаккында бахалы монография//Устаз жолы, №49.
13. Абилкасымулы Е. Кытайдагы тогузкумалак. Sport&ks, №47-48, 13.06.2006, 7 б. 16. //Казахстанская правда.– 2005.– №18-1. С 7.

14. Абраменкова В.В. Генезис отношений ребенка в социальной психологии детства: автореф.– Мю.ю 2000.
15. Абраменкова В.В. Социальная психология детства: развитие отношений ребёнка в детской субкультуре. – М.: Московский психолого-социальный институт, МОДЭК, Воронеж, 2000.
16. Абрамова Г.С. Возрастная психология: Учеб. пособие для студ. вузов.– 4-е изд., -М.: Издательский центр «Академия», 1999.-672 с.
17. Авдеева Н.Н. Вы и младенец: у истоков общения.-М.: Педагогика. 1991.-160 с. 21. Акшораев А. Молодость древней игры тогузкумалак. Тараз, 2000.

*Есболова М.А., докторант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

МӘДЕНИ ТУРИЗМ САЛАСЫНДАҒЫ ИННОВАЦИЯЛЫҚ ҚЫЗМЕТТІ ДАМУДЫҢ БАҒЫТТАРЫ МЕН ҚАҒИДАТТАРЫ

Қазақстан – тарихы мен өзіндік мәдениеті бай, сыртқы туризмі мен ішкі туризм субъектілері үшін барынша тартымды жас республика. Туристік аттракциялардың кең спектріне ие бола отырып, біздің еліміз әлемнің түкпір-түкпірінен саяхатшыларды қабылдай алады, спорттық, іскерлік, сауықтыру және, ең алдымен, этномәдени туризмнің орталығы бола алады. Ұлт көшбасшысы Н.Ә. Назарбаев басты мемлекеттік міндеттерінің бірі Қазақстан туризмін дамыту деп есептей отырып: «Ішкі және сыртқы мәдени туризм халқымыздың осы қастерлі мұраларына сүйенуге тиіс. Мәдени маңыздылығы тұрғысынан біздің Түркістан немесе Алтай – ұлттық немесе құрлықтық қана емес, жаһандық ауқымдағы құндылықтар», – екендігін атап өтті. Қазақстан Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев өзінің Қазақстан халқына Жолдауында «Экономиканың маңызды саласы ретінде эко және этнотуризмнің дамуына да ерекше назар аудару керек. Туризмді дамыту үшін қажетті инфрақұрылымдарды, бірінші кезекте жолдарды салуды қамтамасыз ету, сондай-ақ білікті мамандар даярлау маңызды» – екендігін анықтады. Осылайша, дамудың белгіленген бағыты туризмнің барлық түрлерін дамыту, экскурси-

ялық қызмет көрсетуді жақсарту, жоғары білікті гидтерді экскурсоводтарды даярлау, көрсетілетін қызметтердің сапасын арттыру қажеттілігіне алып келеді. Мұның бәрі экскурсиялық қызмет көрсету әдістерін жаңғыртусыз мүмкін емес, бұл Қазақстан Республикасы дамуының қазіргі кезеңінде ерекше маңызды болып табылады, өйткені мемлекеттің басымдықтарының бірі ішкі және келу туризмін дамыту болып табылады. Тарих пен мәдениеттің табиғи, археологиялық және сәулет ескерткіштерінің көпшілігі бүкіл туристік индустрияны дамытудың қуатты негізін құрайды. Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2019 – 2025 жылдарға арналған туристік индустрияны дамыту жөніндегі бағдарламасына, мемлекеттің Тұңғыш Президентінің «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» мақаласының ережелеріне, сондай-ақ «Рухани жаңғыру», «Ұлы даланың жеті қыры» және «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» бағдарламасының арнасына сәйкес Қазақстанның жалпыұлттық бірлігін, бейбітшілік пен келісімді қалыптастырудың іргетасы ұлттық және халықаралық деңгейде еліміздің мәдени-тарихи дәстүрлерін танымал ету болып табылады. Бірақ ресурстарға бай болу жеткіліксіз, оларды ұсына білу маңызды, атап айтқанда туристке нысандарда бейнеленген бүкіл елдің тарихын көруге «үйрету» керек.

Туризм Қазақстан экономикасындағы қарқынды салалардың бірі, халықаралық сарапшылардың пікірінше қазіргі кезде туризм әлемдік экономикадағы қарқыны төмендемейтін саланы біріне жатады. Туризм көп елдерде жалпы ішкі өнімнің қалыптасуына, қосымша жұмыс орнын құруға және сыртқы сауда балансының белсенділігіне ықпал етеді. Соңғы жылдары туризм әлемдегі ең табысты бизнестің біріне айналды десек артық айтпаймыз Туризмнің маңызы жылдан-жылға өсуде, оның халықаралық байланыста және валюталық түсім көз ретінде маңызы артуда. Туризмнің басқа да салаларға тигізетін әсері мол, оның 32 салаға жанама ықпалы бар (турфирмалар, көлік түрлері, мейманхана кешендері, демалыс үйлері, санаториялар, ұлттық парктер, тамақтану сферасы, т.б.) бұл дегеніміз әлемдік өндірісте әр 9 адамның жұмыс орны дайын деуге болады.

Туризм индустриясының мемлекеттік бюджетке түсіретін валюталық түсімі, орта және шағын бизнеске көмегі, тауар мен қы-

змет көрсету нарығы арқылы аймақтардың экономикасының дамуына ықпалы өте зор.

Туризм саласының дамуына ықпал ететін факторларларға келетін болсақ:

— *кез келген елде, Қазақстанда да туристік рекреациялық ресурстың болуы;*

— *туризмге тура немесе жанама салалардың және кәсіпорындардың дамуы;*

— *сыртқа шығу туризмнің елге шетелдік валютаны тартуы;*

— *аз мөлшерде шығын шығарып табыс табу;*

— *алғашқы өндіріс факторын қамтамасыз етудегі шығынның болмауы;*

— *халықты жұмыс орнымен қамтамасыз ететін орта және шағын бизнестің дамуы;*

— *қызмет көрсету секторының өсуі;*

— *елдің әлемдік қауымдастыққа белгілі болуы және бет-бейнесінің қалыптасуы [1].*

Қазақстанда 500-ден астам туристік фирмалар қызмет етеді, 80 елдің туристік фирмаларымен келісім жасаған. Туризмнің дамыған аймақтары Алматы, Шығыс Қазақстан, Қарағанды, Павлодар, Оңтүстік Қазақстан облыстары, сондай-ақ Алматы және Астана қалалары. Осы облыстардың және қалалардың туристік фирмалары қызмет көрсетудің 88%-ін құрайды.

Қазақстан туризмнің дамуына түрткі болған Президенттің бұл салаға басымды сала ретінде көңіл бөлуі. Үкімет тарапынан Қазақстан туризмінің және елдің бет-бейнесін жасауға (2000-2003) байланысты шаралар болды.

Туризмді дамыту үшін әлеуметтік экономикалық фактордың ықпалы жоғары болып келеді. Олардың ішінде маңыздысын айтар болсақ, мемлекеттің әлеуметтік саясаты, жұмыстан бос уақыт, урбанизацияның өсуі, білім және мәдениеттің, орташа өмір сүрудің деңгейі, жылдық демалыс күндері мөлшері, халықтың өмір сүруінің деңгейі, табысы, туристік белсенділік жатады.

Туризмнің даму барысына Қазақстанның 1993 жылы ӨТҰ-на кіруінің маңызы зор болды. Елімізде туризмнің дамуына көңіл бөлінуде және туризмнің ролін түсінуде. Айта кететін бір жағдай,

Республикада туризм дамуының үлкен концепциясы құрылуы «Ұлы Жібек Жолының» жаңғыруы, Қазақстанда туризмнің дамуын дұрыс жолға қою тек табыс алып келу ғана емес, еліміздің басқа елдермен байланысы нығайып, бет бейнесі қалыптасады.

Қазақстандағы туризмнің тарихи алғы шарттары біздің д.д. үшінші мың жылдықта қалыптаса бастаған Ұлы Жібек жолының қалыптасуымен дамуы болып табылады.

Қазақстан тәуелсіздік алғанға дейін туризм басқада экономика салалары сияқты орталықтан қатаң регламенттеледі. Туристік қызметтегі КСРО ның негізгі аймақтары Кавказ, Қырым, Балтық өңірі, Ресейдің, Орта Азияның тарихи орталықтары болды. Сонымен, бірге, Қазақстанның бірқатар сәулет, археологиялық, мәдени ескерткіштері мен табиғи көрнекті жерлерінің тарихи мәніне іс жүзінде жарнама жасалмады және сұраныс болмады. Кеңестік кезеңде Қазақстандағы туризм идеологиялық қызметті атқарған мәдениағарту жұмысы жүйесі клементтерінің бірі болып саналды және оның басым рөліне қарамастан, қалдық қағидаты бойынша қаржыландырылды және елеулі экономикалық маңызға ие болмады.

Туризм дамуындағы түйінді мәселенің бірі туристік кадрлар даярлау болып табылады және де қазіргі уақытта, Қазақстандағы мемлекеттік, жеке және ресейлік филиалдарды қосқанда, туризм менеджерлерін даярлайтын 28 жоғары оқу орны бар. Қазақстанда мұндай кадрлар даярлаудың негізі 1992 жылы қаланғандығында қарамастан, туристік саланы мамандармен қамтамасыз ету елі күнге дейін қанағаттанғысыз жағдайда қалып отыр. Көптеген жоғары оқу орындарында мұның басты себебі Қазақстанда туристік әлеует туралы оқытушылар құрамының білім және туристік саладағы жұмыс тәжірибесі, деңгейінің жеткіліксіздігі болып отыр. Соның нәтижесінде, мамандарды даярлау отандық туристік-рекреациялық ресурстарды ұстау, туристерді қабылдау үшін оларды пайдалану технологияларымен ықтимал клиенттер арасында туристік қызмет көрсетулерді атаулы жарнамалаудың әдістемесі жеткілікті түрде ескерусіз жүргізілуде. Сондықтан, жоғары оқу орындары түлектерінің едәуір бөлігінің туроператорлық қызметті толық атқаруға шамасы жетпейді[2].

Мақсаттарымен міндеттерге сәйкес туристік саланы дамытудың мынадай негізгі бағыттары белгіленеді

Туризмдегі мемлекеттік реттеу жүйесін жетілдіру туристік қызметті жүзеге асырудың өзгерген әлеуметтік – экономикалық жағдайларға толық жауап беретін мақсаттарына, қағидаттарына және міндеттеріне сай жаңа көзқарастарды талап етеді. Бүгінгі таңда атқарушы билік органдарымен туризм саласында әрекет ететін ұйымдардың арасындағы өзара іс-қимылды реттеудегі мемлекеттің ролін арттыру қажет. Саланы орталықтандырып басқару Қазақстан Республикасының Туризм және спорт жөніндегі агенттігіне жүктеледі.

Туризмді кешенді дамытудың табысты іске асырылуын қамтамасыз ету саланы мемлекеттік басқару әдістерін дұрыс таңдауға тікелей байланысты.

Қазіргі уақытта, саланы мемлекеттік реттеу мынадай шараларды жүзеге асыруға бағытталуға тиіс:

Республикалық және аймақтық деңгейлерде туризмді дамыту саясаты мен жоспарлауды үйлестіру;

Туристік индустрия саласындағы қарым-қатынасты ретке келтірумен жетілдіруге бағытталған заңнамалық және нормативтік құқықтық базаны қамтамасыз ету;

Сапалы туристік өнімнің ажырамас бөлігі ретінде туристерді қорғауды және олардың қауіпсіздігін қамтамасыз ету;

Статистиканы және зерттеу қызметін жетілдіру;

Білім және оқу стандарттарын қоса алғанда, туризмге арналған кадрларды кәсіптік даярлау;

Туризм саласында мүдделі министрліктер мен ведомстволар, сондай-ақ мемлекеттік және жеке секторлар арасында жоғары деңгейдегі үйлестіруді қамтамасыз ету;

Туризмді дамытудың нақты аудандарында жерді пайдалануды және құрылыс салу нормаларын қолдануды Бақылау;

Тарифтерді, туристік ұйымдардың, тасымалдау шығарып қызметін лицензиялауды, туристік объектілердің сапасын және қызмет көрсетудің стандарттарын бақылау;

Ел беделін қалыптастыру, қазақстандық туристік өнімнің маркетинг және жылжытылуы жөніндегі басым шараларды белгілеу, оның ішінде туристік көрмелерді және басқа іс-шараларды ұйымдастыру;

Халық арасында туризм құндылықтарын және қоршаған ортаны қорғауды насихаттау;

Халықтың түрлі әлеуметтік-демографиялық санаттарымен топтары арасында әлеуметтік туризмді дамыту үшін қолайлы жағдай жасау;

Визалық және кедендік рәсімдерді барынша оңайлату;

Мемлекеттің туристік көрнекті орындарын құру және қорғау;

Туризм инфрақұрылымының аса маңызды базалық компоненттерін жасау [3].

Республикада жүзеге асырылып жатқан әлеуметтік экономикалық өмірді реформалау туризмді және оның инфрақұрылымын толық қамти қойған жоқ. Туризмнің материалдық базасының нашарлығынан Қазақстан жыл сайын миллиондаған долларды жоғалтуда, бұл туристік салаға күрделі қаржыны, сондай-ақ отандық және шетелдік инвесторлар қаражатын тартуды қажет етеді.

Ұлттық туристік өнім ерекшелігін ескеріп, тұрақты туристер ағынын қамтамасыз етуге қабілетті елдің туризм инфрақұрылымын дамыту үшін:

Жалпы пайдалану және туристік мұқтажды қанағаттандыру үшін жол-көлік инфрақұрылымын дамыту;

Леспе инфрақұрылымды яғни қолданыстағы және ықтимал туристік аймақтардағы сумен, электрмен жабдықтау, кәріздер және қайтты қалдықтарды жою жүйесін, телекоммуникацияларды дамыту;

Туристік кешендерді, этнографиялық мұражайларды және демалыс аймақтарын құру;

Тарихи-мәдени және этнографиялық ескерткіштерді қалпына келтіру және мұражайға айналдыру;

Жыл бойы пайдаланылуын ескере отырып, туристік объектілері жобаларын, оның ішінде орташа және шағын орналастыру құралдарын жасау және оларды салу қажет.

Сапалы туристік қызмет көрсетуді ұсынатын туристік орталық ретінде Қазақстан туралы туристер жіберілетін негізгі елдерде жағымды пікір қалыптастыру;

Қазақстанды ерекшелейтін сипаттамаларға және артықшылықтарға негізделген маркетингтік іс-шараларды әзірлеу және жүзеге асыру;

Қосымша мүмкіндіктер бере отырып, төлем қабілеті жоғары деңгейдегі туристерді тарту;

Жеке сектордың маркетингтік жұмысына қолдау көрсету;

Германия, АҚШ, Ұлыбритания, Франция, Ресей, Қытай, Жапония және тағы басқа туристер ағынының дәстүрлі рыноктарына ұлттық туристік өнімнің енгізілуін күшейту;

Рыноктың жаңа сегменттерін айқындауға бағытталған зерттеулер жүргізу;

Ел аумағында орналасқан көрнекті туристік орындар мен объектілердің бүкіл ауқымын әлемдік рынокқа жылжыту;

Ғылыми негізделген өткізу әлеуетін ескере отырып, республика аумақтарына туристік ағынның теңдестіре бөлінуін қамтамасыз ету;

Жыл ішінде туристік инфрақұрылымның бірқалыпты жүктемесін қамтамасыз етуге бағытталған маркетингтік және базалық тәсілдерді қолдану арқылы туризмнің маусымдық жылжытылуын күшейту;

Қазақстанның туристік бейнесін қалыптастыру жерлері Ұлы Жібек жолының учаскесінде сан алуан тарихи оқиғалардың ғасырлар бойғы куәгері ретінде Қытай мен Еуропаны жалғастырып жатқандығына қарамастан, Қазақстан әлі де болса, туристік бағыт ретінде әлемге танымал бола қойған жоқ.

Қазақстанның тартымды туристік беделін құру тиісті кең ауқымды шаралар кешенін әзірлеуді талап етеді.

Беделді көтерудің негізгі іс-шаралары Қазақстанның туристік фирмаларымен агенттіктерінің халықаралық туристік көрмелерге, жәрмеңкелер мен конференцияларға, оның ішінде ДТҰ тарапынан өткізілетіндеріне қатысуы, сондайақ Қазақстан республикасының аумағында осыған ұқсас іс-шаралар ұйымдастыру болуға тиіс. Қазақстанды Еуразияның қоғамдық және мәдени құбылыстар орталығына айналдыруға ықпал ететін конгресстік туризмді дамытудың маңызы бар [4].

Туризмдегі халықаралық ынтымақтастық ЮНЕСКО және ДТҰ-ның Ұлы Жібек жолына байланысты жобаларын әзірлеумен іске асыруға қатысу, шет мемлекеттермен екіжақты және көп жақты келісімдер жасасу арқылы жүзеге асырылады.

Елдің туристік беделін қалыптастыруда республика аймақтарында және шет елдерде туристік ақпараттық орталықтарды ұйымдастыру да маңызды рөл атқарады.

Туристiк ұйымдар мен Қазақстан Республикасының шет елдердегi дипломатиялық өкiлдiктерiнiң өзара бiрлескен iсқимыл жасау тәжiрибесiн пайдалануға лайықты назар аудару керек. Елдiң туристiк әлеуетiн жарнамалауда ұлттық авиатасымалдаушы мен басқа да көлiк кәсiпорындары пәрмендi көмек көрсете алады.

Қазақстанға туристердi таруға өлкетану жарияланымдары, жарнама баспа қызмет, оның iшiнде туристiк фирмалар мен қонақ үйлердiң жарнама баспа қызметi өз ықпалын тигiзедi. Жаңа ақпараттық технологияларды пайдалануға, оның iшiнде Интернет жүйесiнде Қазақстанның туристiк фирмаларының WEB-сайттарын құруға айрықша мән беру қажет.

Туристiк ағынды жөнелтушi елдердiң туристiк агенттiктерi мен бұқаралық ақпарат құралдары өкiлдерiне арнап Қазақстан бойынша танысу саяхаттарын ұйымдастырудың тиiмдiлiгi мол болады.

Қолайлы туристiк беделдi құруға Қазақстанда халықаралық дәрежеде әртүрлi мәдени, спорттық және туристiк iс-шаралар өткiзу ықпал етедi.

Қазақстанның туристiк беделiн қалыптастыруда есепке алудың компьютерлендiрген бiрыңғай жүйесiн iске қоса отырып, республика аумағына шетелдiк азаматтардың кiруi, шығуы мен болуы тәртiбiн, визалық және кедендiк рәсiмдердi оңайлатудың зор мәнi бар.

Сондай-ақ, қонақжай республика беделiн жасауға туристер жиi болатын орындарға қазақша, орысша мәтiндерiне латын транскрипциясымен қоса берiлген ақпараттық таблолар мен жазбалардың жасалуы мен орнатылуы өз септiгiн тигiзедi.

Елде халықаралық туризмдi одан әрi дамытуды ынталандыру, мемлекеттiң туристiк әлеуетiнiң әлемдiк туристiк рыноктағы тұсау кесерiн өткiзу жөнiндегi жұмысты күшейту Қазақстан Республикасы Үкiметiнiң 2000 жылғы 26 қазандағы №1604 қаулысымен бекiтiлген Қазақстанның туристiк беделiн қалыптастыру жөнiндегi 2000-2003 жылдарға арналған iсшаралар жоспарын iске асыруды қамтиды. Оған Қазақстанға туристер тарту жөнiндегi көпжақты қызмет және халықаралық туристiк рынок жүйесiндегi елдi интеграциялау кiредi.

Туристердiң қауiпсiздiгiн қамтамасыз ету. Қауiпсiздiк туризмдi дамытуға, ең алдымен келушiлер ағынын көбейтуге немесе азайтуға әсер ететiн басты фактор.

Туристің қауіпсіздігі мемлекет саясатына, турфирмалар қабылдайтын шараларға, сондай-ақ туристің жеке басының іс-рекетіне тікелей байланысты.

Тұтынушыға туристік сапар барысында қорғау мен қауіпсіздікті қамтамасыз ету жөнінде ақпарат беру оған қауіпсіздікті басқа да тауарлар мен қызмет көрсетулермен бірге қауіпсіздікпен сапа баға тұрғысынан алып қарағанда, маңызды элемент болып саналатын және салыстыруға тұрарлық туристік өнімнің ажырамас бөлігі ретінде ұғынуға көмектеседі.

Қазақстан әлемде туристік бағытта әлі де болса белгісіз ел. Сондықтан Қазақстанның туристік бейнесін көтеру үшін бірқатар кең көлемде шаралар қажет. Негізгі шаралардың бірі туристік негізгі шаралардың бірі туристік фирмалар мен агентстволардың халықаралық туристік жәрмеңке, көрме конференция т.б. әлемдік деңгейдегі шараларға қатысуы және Қазақстан жерінде де өткізу.

Қазақстанда Еуразияның қоғамдық және мәдениет орталығын жасау үшін конгресстік туризмді дамыту маңызды. Туризм саласында халықаралық ынтымақтастық жұмыстарын жүргізудің ЮНЕСКО және БЭСҰ бағдарламаларына қатысу, екі сондай-ақ көп жақты шет елдік мемлекеттермен келісім жасау.

Туристік бет-бейнені қалыптастыру үшін туристік хабарлама орталықтарын ұйымдастыру, сондай-ақ шет елдердегі Қазақстан елшілігіндегі өкілетті тұлғаларды араластыру жұмыстарына көңіл бөлуі керек. Еліміздің туристік қуатын жарнамалауда ұлттық әуе қатынасын және басқа да транспорттық кәсіпорындарда пайдалана білу.

Сонымен бірге Қазақстанда әлемдік деңгейде әр түрлі мәдениет, спорт, туристік шараларды өткізу қажет.

Жыл сайынғы дәстүрмен 4 – ші рет 2019 жылы табиғаты ғажап Алатаудың етегіндегі «Боралдай сақ қорғандары» археологиялық паркінде жыл сайынғы «Ұлы дала – көшпенділер әлемі» халықаралық этнофестивалі өткізіліп, оған әлемнің 18 елінен 140-тан астам өкіл қатысып тамашалаған болатын.

Екі күн ішінде Алматы тұрғындары мен қонақтары бүркітшілердің, шабандоздардың, көкпаршылардың, садақ атушылардың шеберліктеріне тәнті болып, батырлардың жекпе-жегін, желдей ескен ат үстінен жерден тиын алғандардың ептілігін, ұлттық

ойындарды тамашалады, ұлттық ас мәзірінен дәм татты. «Ұлы дала – көшпенділер әлемі» қазақтар мен түркі халықтарының бай мұрасымен кеңінен танысуға мүмкіндік берді.

«Фестивальде ірі этномузыканттар мен спортшылар, бүркітшілер мен қолданбалы өнер шеберлері өздерінің таланттарын паш етті. Этномәдениет фестивалінің басты мақсаты – көшпелі халықтың ерте тарихын жаңғырту, өскелең ұрпаққа әр ұлттық өзара ұқсастығын түсіндіру», – деді қалалық Мәдениет басқармасының басшысы Нұрлан Сыдықов.

Шара барысында Қазақстанның жеті дүркін, әлемнің екі дүркін чемпионы, Гинесстің рекордтар кітабына екі рет енген Сергей Цырульниковтың басқаруымен алыптар шоуы болды. Олар күреседі, шегені қолдарымен қағады, темірді майыстырады, гир көтереді. Алып күш иесі Сергей Цырульников шеберлік сыныптарын өткізеді және көрермендер үшін арнайы жарыстар ұйымдастырды. Бұдан өзге, Андрощ Бироның басқаруымен Мажарстаннан келген қонақтар әскери ат ойындарына қатысады, буряттық шаман Вэлигто Бадмаев ыстық тастар арқылы көз тиюден қорғайды. Башқұртстаннан келген садақшылар жаяу және ат үстінде тұрып «Мэргэн уксы» мергендік өнерлерін көрсетті. Қырғыздың «Салбуурун» командасы бүркітпен және тазы итпен аң аулау шеберлігін ұсынады.

Алматы әкімі Бауыржан Байбек Боралдай қорғандары аумағында Сақ мәдениеті орталығы құрылысының жобасымен танысты. Қазірдің өзінде оның жобалық-сметалық құжаттары жасалып, мемлекеттік сараптамаға жіберілді. Қала басшысы өзінің сөзінде мұндай орталықтың пайда болуы Алматының туристік әлеуетін, ел тарихына деген қызығушылықты арттыратынын, құнды археологиялық паркті қорғауға, болашақ өскелең ұрпақ үшін тарихи-мәдени мұра жауһарын көздің қарашығындай сақтауға мүмкіндік беретінін айтты.

Елбасының «Ұлы даланың жеті қыры» бағдарламалық мақаласы аясында Алматыда Райымбек батырдың мавзолейі реконструкцияланады. Осынау киелі орында мемориалды музей кешені ашылады. Бұлардан өзге, «Этноленд» этномәдени кешен салу жоспарланып отыр.

Фестиваль аясында бірқатар заманауи ұлттық өнер көрмелері ұйымдастырылды, «Тұран», «ХасСак» этно-фольклорлық

ансамбльдері, Түркиядан, Монғолиядан, Алтай мен Тывадан, Чувашия мен Қырғызстаннан және басқа елдерден келген танымал артистер өз өнерлерін көрсетті.

Ниет білдірушілердің барлығы түрлі жарыстар мен викториналарға қатысып, бағалы сыйлықтар және ұсталық, зергерлік өнердің құпиясына бойлап, ұлттық ас мәзірінен дәріс алды, қолөнершілер мен басқа да қолданбалы заттарды жасаушылардың сабақтарына қатысты, шағын киіз үйді құру мен жинауды үйренді [5].

Сол дәстүрмен қайта жаңғырған фестивальдеріміз әлемде жүргізілген карантиндік үзілістен кейін 4-жыл артқа тастап биылғы 2-3 қыркүйекте Алматы қаласындағы «Боралдай» сақ қорғандарында «Ұлы дала – көшпенділер әлемі» Халықаралық этнофестивалі қайта оралды. Қала күніне орайластырылған фестиваль «Алматы – Шанхай ынтымақтастық ұйымының мәдени және туристік астанасы» жобасы аясында ұйымдастырылған болатын.

Шараның басты мақсаты – көшпенділер мәдениетін, ежелгі тарихы мен салт-дәстүрін және фестивальда *көшпенділердің жауынгерлік ойындары, саятшылығы, ат баптауы, тағамдары, қолөнері т.б көптеген тұрмыс-тіршілігі көрсетіледі. Шараға* жиналған халық түрлі сайыстарды тамашалап, қызықты шеберлік сабақтарға қатысып, көшпенділердің өткен дәуіріне саяхат жасайды.

Фестивальде Әзербайжан, Түркия, Мажарстан (Венгрия), Малайзия, Башқұртстан, Дағыстан, Чувашия, Алтай, Бурятия, Өзбекстан және Қырғызстан сынды 10 нан астам мемлекеттен жиналған ең мықты этномузыканттар мен спортшылар өнер көрсетеді.

«Ұлы дала – көшпенділер әлемі» Халықаралық фестивалінде 50-ге жуық киіз тігіліп, көкпар, қыз қуу, аударыспақ, теңге ілу, жамбы ату, асауға құрық салу, асауды үйрету, түйе бау, бие бау, найза шаншу, садақ ағуды үйрену, жүн сабау, ұршық иіру, киіз, текемет басу, алаша, кілем, ши, кесте тоқу, зергерлік т.б. бұйымдар жасау және шеберлік сабақтары секілді ұлттық ойындар ұйымдастырылады. Сонымен қатар қазақтың ұлттық тағамдары да фестиваль барысында барша жұртқа солардың ішінде жан– жақтан келген туристердің де назарына ұсынылды.

Фестиваль соңында саятшылардың шоу бағдарламалары, әртүрлі мемлекеттердің жауынгерлік ойындар көрсетілімі, шетелдік және Қазақтандық этнотоптар концерті (Ұлытау, ХасСақ) қойылады.

Тұрғындарды фестиваль аймағына жеткізу жағы ішкі және сыртқы туристерге де қарастырылған арнайы көліктер қатынап және фестивальге кіру тегін болғандықтан Алматы маңындағы ішкі туристердің санында шек болмады [6].

Биылғы 2023 жылдың қаңтар-наурыз аралығында елімізге 227,7 мың шетелдік турист келген және бұл 130 мың адамға немесе 2,3 есе көп дегенді білдіреді. Салыстырмалы түрде, өткен жылдың сәйкес кезеңінде Қазақстанға 97 мың шетелдік келген. алғашқы тоқсанда ішкі туристер саны да 20%-ға артса, қаңтар-наурыз аралығында 1 млн 348 мың қазақстандық ел ішінде саяхаттаған.

Быттыр 2022 жылы елімізге 1 миллионға жуық шетелдік турист келсе, биыл бұл көрсеткіш 1,4 миллионға дейін өседі деп күтілуде. Бұл шетелдік қонақтардың Қазақстанға туристік бағыт ретінде қызығушылығының артып келе жатқанын көрсетеді. Жаз басталғалы Қазақстанға келген шетелдіктер саны 3 есе артқан екен ҚР МСМ Туризм индустриясы комитетінің төрағасы Дастан Рыспековтің мәлімдеуінше.

Туристік қызметтер қазіргі қоғамда бірнеше елдерде ірі бизнестің дамыған саласына айналған ұлттық экономикалық кешеннің серпімді саласы болып отыр.

Шет елден туристердің келуінің аз болуына байланысты елімізде мемлекет тарапынан кейінгі жылдары туризмді дамытуға көптеген қаражат бөлінуде. Негізінде мемлекетіміз шетелдік фирмалар үшін үлкен инвестициялық тартымдылыққа ие. Елдің әуелеті бірқатар перспективалы бағыттарды дамытуға мүмкіндік берері хақ. Осыған орай Қазақстан Республикасының туризмді дамытуда туристік имиджді қалыптастыруда үлкен көмек көрсетіп отыр. Мемлекетіміздің туристік саласын дамытудың 2020 жылға дейін тұжырымдамасы қабылданып, бірнеше жұмыстар іске асырылып отырғаны да дәлелдердің бірі. Негізінде туризм индустриясын шешудің маңызды істерінің бірі Қазақстан Республикасы үкіметінің 2017 жылғы 30 маусымда №406 қаулысымен

тұжырымдамасын бекіту туралы бағыттары болған. Тұжырымдаманың жобасындағы атқарылған қаржыландыру бағыттары:

Қазақстан мемлекетінің ең перспективалы туристік аумағында қазіргі қоғамға сай заманауи туристік рекрециялық кешендерін құру;

Туристік кешендердің туристік қызметтерінің сапасын жақсарту;

Қазақстандық туристік өнімдерді шетелдерге және отандық туристік нарықтарға жіберу;

Тұжырымдамадағы бағытталған ұлттық туристік өнімді жылжытудың негізгі бағыттары:

Қазақстандағы туризмді ақпараттық қамтамасыз етудің мемлекеттік дұрыс жұмыс істеуін қамтамасыз етуін және ішкі туризмді дамыту үшін автоматтандырылған жүйелерді құру;

Мемлекетіміздегі туризм туралы әлеуметтік жарнамаларды сонымен қатар телеарналарда, электронды және баспа түрінде де бұқаралық ақпараттық құралдарында, жан – жақты сыртқы да жарнамаларда және ақпараттық орталықтарды жұмыспен қамту;

Ауылдық, ауандық, облыстық, республикалық, халықаралық туристік форумдарды іне тағы басқада іс– шараларды өткізіп ұйымдастыру;

Әлемдік және ішкі туристік нарықтарды мемлекетіміздің яғни Қазақстанның туристік өнімін жоғарылату үшін инновациялық технологияларды енгізу үшін іс– шаралар жүргізіп қызмет көрсету.

«Қазақстан Республикасының туристік саласын дамытудың 2023 жылға дейінгі тұжырымдамасы» туралы жүзеге асырудың әсері:

Мемлекетіміздің туризмді дамыту үшін қолайлы ел ретінде имиджін қалыптастыруын қамтамасыз етуі;

Мемлекеттік және жеке меншік кешендердің қызметін қамтамасыз етіп, экономикалық тұрғыдан көрікті бизнес– ортаны ұамтамасыз етуде туризм секторына қосымша секорына инвестициялар тарту арқылы қол жеткізілгені;

Қазақстанның бюджет жүйесінің әр түрлі жұмыстарға бюджеттеріне болжанған сомалардың түсімін ұамтамасыз етуі және мемлекеттік бюджеттің қаражаттарының үнемдеуі қарастырылды;

Туристік инфрақұрылымды дамыту арқылы және қосымша жұмыс орындарын ашу арқылы, әлеуметтік мәселерді шешумен қатар азаматтардың өмір сапасын жақсартуда жағдайлар жасалғаны.

Туризм мемлекеттік маңызы бар саласы ретінде, елдің экономикасына үлес қосатын және бюджет кірістеріне көп табыс әкеледі. Қазіргі қоғамдағы Қазақстандағы туризмнің экономикалық сипаты, маңызы, мазмұны, дамуының жапы көріністерінің мәселелері біздің отандық ғалымдармен зерттеліп отыр. Десекте еліміздің туризм саласы бойынша экономикасымыздың қазіргі даму кезеңінде, оның жұмыс істеуі, туризмнің қаржылық мәселелері, қаржы механизмдерімінің құрамы мен құрылымы жағынан жетік дамымаған [7].

Сондықтанда туризм кешенін дамыту үшін шетелдік инвесторларды тарту мүмкіндігін жақсарту керек. Қолымыздағы бар әлеует Қазақстанды туристік орталыққа айнала алмай отыр. Туризм нысандарын қаржыландыру үшін оны дамытудың жолдары шетелдік немесе жеке инвесторлардың қаржысын тарту. Туризм индустриясынан түсетін қаржылар негізінен мемлекеттік бюджет кірісінің көздері екені айқын.

Негізінде туризмнің дамуы үшін бөлінген қаржының тиімді жолы халықаралық тәжірибелік қарым-қатынас көздерімен байланысты. Сондай-ақ ынтымақтастықты дамыту, неше түрлі шешімдер іздеуге көмектесетін туризмді қаржыландыруға көзқарасты дамытуға әкеп соғады.

Халықаралық стандартқа сай туристік кешен салу, осы салада қызмет көрсететін кәсіпкерлерге кәсіби білім беріп, сол жерде еңбек жасайтын қызметкерлердің әлеуметтік тұрмысын жақсарту керек. Туристік бизнестің дамуына басты бағыт – ол туризм индустриясына қызмет көрсететін инфрақұрылымды жақсарту. Оған туристерді орналастыру, қазіргі заманғы байланыс түрлерімен, көлікпен қамтамасыз ету және түрлі ұлттық тағамдар ұсыну. Бәсекеге қабілетті туризм – бір жағынан қазақстандық және шетел азаматтарының туристік қызметтегі тұтыну қабілеттілігінің қанағаттануына, екінші жағынан өңірдің экономикасының дамуына үлкен үлес қосады.

Қазақстан Республикасының 2025 жылға дейінгі стратегиялық даму жоспары Қазақстан Республикасы Прези-

дентінің 2018 жылғы 15 ақпандағы № 636 Жарлығымен бекітілген. Қазақстан Республикасының 2025 жылға дейінгі стратегиялық даму жоспарына келер болсақ, орта мерзімді кезеңге арналған мемлекеттік жоспарлау жүйесінің құжаты болып табылады және ол Қазақстанның 2050 жылға дейінгі ұзақ мерзімді даму стратегиясын іске асыру үшін әзірленді. 2025 жылға дейінгі негізгі мақсат – адамдардың әл-ауқатын экономикалық ынтымақтастық және даму ұйымы елдерінің деңгейіне көтеруге алып келетін экономиканың сапалы әрі тұрақты дамуына қол жеткізу.

Туризмнің жылдам және тұрақты өсуін, қоршаған ортаға мықты әсерін, экономиканың барлық секторлары мен қоғамның жақсы тұрмыстық жағдайын назарға ала отырып Үкімет Қазақстанның ұзақ мерзімді даму бағдарламасында туристік саланы басым сипатқа ие сала етіп анықтады. Бұл тұжырымдама туризм саласындағы мемлекеттік саясат толықтай құрастыруды, Қазақстандағы туризм саласында қазіргі заманғы бәсекеге қабілетті құқықтық, ұйымдастырушылық және экономикалық негізді қалыптастыруды болжайды [8].

Әдебиеттер

1. Хасенов Ә. Қазақстанның XIV-XVIII ғасырлардағы мәдениеті. 2013. – 150 б.
2. Байпақов К.М. Нұржанов А.Ұлы Жібек жолы және ортағасырлық Қазақстан-Алматы Қазақстан 1992-208 б.
3. Проблемы развития туризма и возрождение историческрий значимости Шелкового пути. Шымкент 1998-102б.
4. Ердаuletов С.Р. География туризма: история, теория, методы, практика. – Алматы, 2000.
<https://egemen.kz/article/202028-almatyda-uly-dala-%E2%80%93-koshpendiler-alemi-khalyqaralyq-festivali-otti>
<https://almaty-akshamy.kz/almatida-yli-dala-koshpendiler-aelemi-khalikaralik-etnofestivali-boladi>
5. Хасенов Ә. Қазақстанның XIV-XVIII ғасырлардағы мәдениеті. 2013. – 150 б,
6. Есенқұлов Е. Көне түркі жазбаескерткіштеріндегі қосымшалар. Алматы, 1976. 10б.
7. Назарбаев Н. Ә. Нұрлы жол – болашаққа бастар жол. Қазақстан халқына жолдауы. 11 қараша 2014 жыл

*Жамашев А.Ш., PhD, Қабиденов Ж.С., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ПАРСЫ ТАРИХНАМАСЫНДАҒЫ КӨШБАСШЫЛЫҚ ҰҒЫМЫ

Саяси көшбасшылық халықтар тарихының маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Ол әртүрлі мәдениеттер мен қоғамдардың дамуында маңызды рөл атқарды және атқаруда. Парсы және қазақ тарихнамасында әртүрлі кезеңдер мен әртүрлі жағдайларда қалыптасқан саяси көшбасшылықтың қызықты концепцияларын кездестіруге болады.

Парсы тарихнамасы ерте заманнан бүгінгі күнге дейін Парсы елін билеген әулеттермен байланысты. Парсы тарихындағы саяси жетекшіліктің маңызды концепцияларының бірі – «шахиншах» немесе «патшалар патшасы» ұғымы. Бұл атау әртүрлі аумақтар мен халықтарды басқаратын жоғарғы монархты белгілеу үшін қолданылды. Шахинша биліктің, биліктің, биліктің өкілі болды, оның көшбасшылық қасиеттері империяның болашақ тағдырын белгіледі.

Парсы тарихында еңбегі мен интеллектуалдық әлеуетіне негізделген саяси көшбасшылықтың мысалдары да бар. Мысалы, Ахеменидтер әулеті кезінде оны көрнекті қолбасшы және басқарушы Кирикл басқарды. Ол жоғары интеллектуалдық қабілетке ие болып, әртүрлі халықтар мен мәдениеттерді біріктіретін алып мемлекетті сәтті басқарды.

Қазақ тарихнамасында саяси көшбасшылық ұғымының да өзіндік ерекшеліктері бар. Қазақстан – көпұлтты мемлекет, тарихта саяси басшылықтың әртүрлі нысандары болған. Дәстүр бойынша қазақ мәдениеті «хандарға» – күш пен даналықты танытатын көсемдерге үлкен мән берген. Хандар тайпаларды басқарып, саяси және әскери көсемдер қызметін атқарды. Олар шешім қабылдауға және өз халқының әл-ауқатын қамтамасыз етуге жауапты болды.

Қазақстанның көп құрамды мемлекет ретінде дамуымен саяси көшбасшылықтың маңыздылығы өзгере бастады. Қазір-

гі қазақ тарихнамасында демократиялық принциптер мен корпоративтік басқаруға байланысты саяси көшбасшылықтың жаңа концепцияларының пайда болуын байқауға болады. Жаңа басшылар қоғамның барлық салаларының мүдделерін қамтитын әлеуметтік әділеттілікті қамтамасыз етуге баса назар аудара отырып, ашық және транспарентті үкімет құруды міндеттейді.

Сонымен, парсы және қазақ тарихнамасында саяси көшбасшылықтың әртүрлі концепцияларын кездестіруге болады. Ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін олар әр кезеңнің мәдениеттерінің ерекшеліктерін, әлеуметтік және саяси жағдайларын көрсетеді. Олардың барлығының өзіндік құндылығы бар және осы аймақтардың саяси жүйелері мен тарихи мұрасының қалыптасуы мен дамуына үлес қосуда.

Әртүрлі мәдениеттердегі саяси көшбасшылыққа әртүрлі көзқарастарды зерттеу бізге саяси жүйелердің эволюциясын жақсырақ түсінуге және әртүрлі контексттерде қолданылуы мүмкін жалпы принциптерді анықтауға көмектеседі.

Саяси көшбасшылықтың маңызды аспектілерінің бірі – тиімді басқару және шешім қабылдау қабілеті. Жақсы басшының командалық, стратегиялық ойлау және талдау дағдылары болуы керек. Ол болашаққа көзқарасын дамыта білуі және оған жету үшін ізбасарларын тиімді бағыттай білуі керек. Сонымен қатар, басшы өзінің іс-әрекетінде және шешімдерінде әділеттілік, батылдық және адалдық көрсетуі керек.

Саяси көшбасшылықтың тағы бір маңызды аспектісі – қарым-қатынас орнату және адамдарды басқару қабілеті. Көшбасшы тиімді коммуникативті, қарамағындағыларды тыңдай және түсіне алатын, оларды шабыттандырып, ынталандыра алатын болуы керек. Тамаша пікірлер мен кері байланыстарды қабылдауға дайын болуы және бірлесіп жұмыс істеуге және топтық жұмыс жасауға дайын болуы керек.

Ақырында, этикалық және моральдық қасиеттер саяси көшбасшылықтың маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Басшы адалдықты, адалдықты және заңды құрметтеуді көрсетуі керек. Ол өз халқының мүддесі үшін әрекет етіп, адамгершілігі жоғары, өзгелерге үлгі болуы керек.

Қорыта келгенде, парсы және қазақ тарихындағы саяси жетекшіліктің монархиялық және демократиялық басқару нысандарымен байланысты әртүрлі аспектілері мен тұжырымдамалары бар. Дегенмен, нақты контекстке қарамастан, саяси көшбасшының маңызды қасиеттері шешім қабылдау, адамдарды басқару және этикалық әрекет ету қабілеті болып табылады. Саяси көшбасшылық тарихын зерделеу бізге дұрыс саяси тәжірибе мен жоғары моральдық құндылықтарға негізделген жақсы болашақ құруға көмектеседі.

Парсы және қазақ тарихынан басқа, саяси көшбасшылықтың зерттеуге қызықты болуы мүмкін көптеген басқа аспектілері мен тұжырымдамалары бар. Мысалы, демократиялық жүйелерде саяси көшбасшылық сайлану және сайлау арқылы басқару ұғымдарына негізделеді. Мұндағы басты аспектілер – көшбасшылық қабілеттер, сайлаушыларға әсер ету және оларды тарта білу, сондай-ақ уәделерді жүзеге асыру және сайлауалды бағдарламада қойылған мақсаттарға қол жеткізу.

Тарихи контекстте абсолюттік монархия, тоталитаризм, диктатура немесе республика сияқты саяси көшбасшылықтың әртүрлі түрлерін қарастыруға болады. Осы жүйелердің әрқайсысында саяси көшбасшылық әртүрлі принциптер мен нормаларға негізделген. Мысалы, абсолютті монархияда басшылық отбасылық немесе әулеттік буындар арқылы мұрагер болса, республикада басшыларды халық сайлайды.

Саяси көшбасшылықты идеологиялық ұғымдар мен мағыналармен де байланыстыруға болады. Көшбасшы либерализм, консерватизм, социализм немесе ұлтшылдық сияқты белгілі бір саяси идеологияның жақтаушысы болуы мүмкін. Көшбасшының идеологиялық сенімі оның саяси мақсаттарын, стратегияларын және басқару әдістерін анықтай алады.

Саяси көшбасшылық әрқашан оң бола бермейтінін атап өткен жөн. Саяси көшбасшылықтың жағымсыз мысалдарына сыбайлас жемқорлық, авторитаризм, адам құқықтарын бұзу немесе сайлау процесін манипуляциялау сияқты нәрселер жатады. Мұндай басшылар өз билігін халықтың мұң-мұқтажын, мүддесін елемей, жеке бас мүддесіне пайдалана алады.

Қорыта айтқанда, саяси көшбасшылық – әртүрлі аспектілер мен тұжырымдамаларды қамтитын күрделі және көп қырлы тақы-

рып. Ол қоғамды қалыптастыруда, оның саяси дамуын анықтауда және адамдардың өміріне әсер етуде маңызды рөл атқарады. Саяси көшбасшылықты зерделеу және түсіну бізге саяси процестер мен қозғалыстарды жақсырақ түсінуге және көшбасшыларымыз бен саяси жүйелеріміз туралы неғұрлым негізделген шешімдер қабылдауға көмектеседі.

Саяси көшбасшылықтың тағы бір маңызды аспектісі – көшбасшының басқа саяси факторлармен, соның ішінде басқа лидерлермен, саяси партиялармен, мемлекеттік органдармен және халықаралық ұйымдармен тиімді қарым-қатынастар құру және қолдау қабілеті. Байланыс орнату, келіссөздер жүргізу және коалиция құру мүмкіндігі саяси мақсаттарға қол жеткізу және күрделі мәселелерді шешу үшін маңызды болуы мүмкін.

Саяси көшбасшының қарым-қатынас және сендіру дағдылары да болуы керек. Ол өз идеяларын анық және тартымды жеткізе білуі, қоғаммен сенімді қарым-қатынас орнатуы және өзінің саяси ұсыныстарына қолдау көрсетуі керек. Тиімді қарым-қатынас көшбасшыға адамдарды ортақ мақсаттар төңірегінде біріктіруге және айырмашылықтарды жеңуге көмектеседі.

Саяси көшбасшылық этикалық және моральдық аспектілерді де қамтуы мүмкін. Көшбасшы әдеп пен адалдықтың жоғары стандарттарын көрсетіп, басқаларға үлгі болып, әділдік пен заңның үстемдігі қағидаттарын ұстануы керек. Мұндай қасиеттер көшбасшыға қоғамның сенімін сақтауға және қажетті реформаларды жүргізуге көмектеседі.

Ақырында, саяси көшбасшылық ұзақ мерзімді перспективаға көзқарас пен стратегиялық ойлауды талап етеді. Көшбасшы өзінің елі немесе қоғамдастығы үшін қандай болашақ бағытын қалайтыны туралы нақты көзқарасы болуы керек және оған жету үшін стратегиялар мен жоспарларды әзірлеуі керек. Ол өзгерістер мен төтенше жағдайларға дайын болуы, жаңа сынақтарға бейімделуі және өз командасының әрекеттерін тиімді үйлестіруі керек.

Жалпы алғанда, саяси көшбасшылық әртүрлі дағдыларды, атрибуттарды және стратегияларды біріктіруді талап ететін күрделі міндет болып табылады. Ол саяси жүйенің қалыптасуында, қоғамдық дамуда және қоғамдық игілікке жетуде шешуші рөл атқарады. Саяси көшбасшылықты зерттеу осы күрделі динамика-

ларды жақсы түсінуге және тиімді және жауапты саяси көшбасшылықты құрудың жақсы тәсілдерін әзірлеуге көмектеседі.

Парсы патшалары немесе патшалар Парсы (қазіргі Иран) тарихында маңызды рөл атқарды және аймақтың саяси, әлеуметтік және мәдени дамуына айтарлықтай әсер етті.

Ең атақты парсы патшаларының бірі біздің дәуірімізге дейінгі 6 ғасырда билік еткен Ұлы Кир II болды. Ол Ахеменидтер әулетінің өкілі болды және өзінің көшбасшылығымен және стратегиялық дағдыларымен танымал болды. Кир II табысты жаулап алушы және өз заманындағы ең қуатты империялардың бірін құрушы болды. Оның көшбасшылық қасиеттеріне харизма, даналық, батылдық және адамдар дағдылары кірді. Сондай-ақ қол астындағыларға мейірімділік пен жомарттық танытып, оның билігін нығайтуға, халықтың құрметі мен қолдауына ие болуына ықпал етті.

Парсылардың тағы бір маңызды патшасы б.з.б 5 ғасырда билік еткен Ұлы Дарий I болды. Ол өзінің әкімшілік және ұйымдастырушылық қабілетімен, сондай-ақ стратегиялық ойлауымен танымал болды. Дарий I орасан зор империяны сәтті билеп, парсы мемлекетін нығайтуға және тұрақтандыруға көмектескен бірқатар реформаларды енгізді. Ол сондай-ақ парсы сәулет өнерінің дамуына, оның ішінде Персеполистегі әйгілі сарайдың салынуына елеулі үлес қосты.

Парсылардың тағы бір көрнекті патшасы біздің дәуірімізге дейінгі 5 ғасырда билік еткен Ксеркс I болды. Ол өзінің әскери жетістіктерімен және үлкен әскерлерді басқару қабілетімен танымал болды. Ксеркс I бірнеше сәтті әскери жорықтарды, соның ішінде Грецияға қарсы жорығын басқарды. Ол өз империясындағы мәдени даму мен өнерді қолдауға да үлкен мән берді.

Бұл өз заманында көрнекті көшбасшылық қасиеттерді көрсеткен парсы патшаларының бірнеше мысалдары ғана. Олардың стратегиялық ойлау қабілеті, ұйымдастырушылық қабілеті, харизмасы және адамдарды жұмылдыру және шабыттандыру қабілеті болды. Олардың билігі Парсы тарихына елеулі әсер етіп, парсы мәдениеті мен өркениетінің дамуына негіз болды.

Қазақ хандары Қазақстан мен Еуразияның көшпелі халықтарының тарихында маңызды рөл атқарды. Олар тек саяси көшбас-

шылар ғана емес, сонымен қатар әртүрлі тайпаларды біріктіріп, кең-байтақ аумақтарды басқаруға қабілетті әскери қолбасшылар мен дипломаттар болды.

Қазақ хандарының ішіндегі ең атақтысы – Қазақстанның халық батыры Қасым хан (1511-1580). Ол қазақ руларының басын біріктіріп, біртұтас тәуелсіз қазақ хандық билігін – Қазақ хандығын құра білген тамаша қолбасшы әрі стратег болды. Қасым хан дәйекті басшылықтың және адамдарды ортақ мақсат төңірегінде біріктіре білудің үлгісі болды. Сондай-ақ ол өз мемлекетінде мәдениетті, білім мен сауданы дамытуға ұмтылған парасатты, дана билеуші болды.

Қазақ хандығын 1511-1518 жылдар аралығында билік еткен Қасым хан – Жәнібек ханның ортаншы баласы. Ол әуелгі кезде Бұрындық ханның атты әскерін басқарды. Кейін майдандағы ерлігімен, көрші елдермен дипломатиялық қарым-қатынасымен көзге түсті. [1] Ол қазақ руларының басын біріктірген ұлы көсемі саналады. [2]

Қасым ханның тұсында хандықтың территориясы едәуір ұлғайып, қазақтар дербес ел ретінде Шығыс Еуропаға мәлім болды. Ол «Қасым ханның қасқа жолы» деп аталатын ел басқару ісінде қолданылатын әдет-ғұрып заңдарының ережелерін енгізді. [3].

Қазақтың тағы бір атақты ханы – 18 ғасырда билік құрған Абылай хан (1711-1781). Ол өзінің әскери шеберлігімен және Жоңғар хандығы сияқты көршілес қуатты державаларға қарсы тұру қабілетімен танымал болды. Абылай хан тайпаларды тәуелсіздік үшін күресте біріктіріп, басқыншылық күштерден қорғауда халық басшысы болды. Ол сондай-ақ тамаша дипломатиялық дағдыларға ие болды және Еуразияның басқа елдерімен бейбіт қарым-қатынас орната алды.

Әбілмансұр Уәлиұлы – 1771-1781 жылдар аралығында билік еткен қазақтың ұлы ханы. Арғы тегі – Жошы хан, бергі бабалары – әз Жәнібек, одан соң Еңсегей бойлы Ер Есім хан, Салқам Жәңгір хан. Абылай – Жәңгір ханның бесінші ұрпағы. Жәңгір ханның Уәлибақы деген ұлынан қаһармандығымен танылған Қанішер Абылай туады. Одан Көркем Уәли, ал одан Әбілмансұр, яғни Абылай хан дүниеге келеді. Ол «Ақтабан шұбырынды» жылдарында жетім қалып, үйсін Төле бидің қолына келеді. Абылай хан өмірінің соңғы

15 жылында Орта Азия хандықтарына қарсы тынымсыз күрес жүргізді. 1765-1767 Абылай қолының Қоқан билеушісі – Ерденбекпен соғысының нәтижесінде Түркістан, Сайрам, Шымкент қалалары қайтадан қазақтар иелігіне өтті. Ташкент алым төлеп тұратын болды. 1771 жылы Әбілмәмбет хан қайтыс болған соң, орнына Абылайды хан етіп жариялайды. Іс жүзінде ол Орта жүздің ғана емес, бүкіл қазақ хандығының ханы статусын иеленген. Ауған шаһымен, Түркия, Қытай елдерімен дипломатиялық қатынастарды нығайтуға көңіл бөлді. Өмір жолын ат үстінде жорықтарда өткізіп, Арыс өзенінің жағасында қайтыс болды. [4]

Қазақтың тағы бір атақты ханы – әрі саяси, әрі мәдени көсем болған Кенесары Қасымұлы (1802-1847). Ол бытыраңқы қазақ руларының бірлігін қалпына келтіріп, мемлекеттілік пен білімді нығайтуға бағытталған бірқатар реформалар жүргізді. Кенесары Қасымұлы қазақ мәдениетінің, әдебиеті мен музыкасының дамуына да үлес қосса, қазақтың ұлттық болмысын дамытуға қосқан үлесі зор болды.

Кенесары – 1841-1847 жылдар аралығында билік еткен Қазақ хандығының соңғы ханы. Ол – Шыңғыс ханның 27-ұрпағы, Абылай ханның немересі. [5]

1841 жылы қыркүйекте Кенесары үш жүздің өкілдері жиынында қазақ халқының ханы болып сайланды. Қоқан хандығының иелігіндегі Созақ, Жаңақорған, Ақмешіт қамалдарын алды. 1843 жылы басталған Ресей әскерінің жорықтарының әсерінен Жетісуға шегінуге мәжбүр болды. Азаттық үшін шайқаста Кенесары қырғыз манаптарының өзіне бағынуын талап етті. Алайда, Ресеймен құпия қарым-қатынаста болған олар Кенесарыға бағынбай, ақыр соңы екеуара соғысқа ұласты. Өз жақтастарының ішіндегі опасыздық салдарынан Кенесары мен інісі Наурызбай дұшпандарының қолына түсіп, Кенесары айуандықпен өлтіріледі. Жаулары оның басын кесіп алып, орыс әкімшілігіне жібереді. [6]

Кенесарының кезінде қол астындағылардың өзара дауласуы мен барымта жасаулары тоқтатылды. Қосымша салықтар пайда болды. Жылқыдан, киімнен, қарудан салық алынды. Диканшылар егіннің оннан бірін беруге міндеттелді. Жиналған қаржыға Кенесары Орта Азияның базарларынан соғысқа арналған қару-жарақтар сатып алды. [7]

Қазақ хандарының жауынгерлік шеберлігі, дипломатиялық шеберлігі, халықты біріктіріп, мемлекетті дамыта білуі сияқты сан алуан көсемдік қасиеттері болды. Олар өз халқы үшін күш-қуаттың, даналықтың, әділдіктің символы болып, Қазақстан тарихында елеулі із қалдырды.

Қазақ халқының мәдениеті мен салт-дәстүрінің маңызды бөлігі ретінде қызмет ететін қазақ фольклорында көшбасшылық маңызды рөл атқарады. Түрлі ертегілер, дастандар мен жырлар қазақ қоғамында құрметке ие болған көшбасшылықтың сан алуан қырлары мен қасиеттерін көрсетеді.

Қазақ фольклорында ерлік, дау-дамай кезіндегі шеберлік, халықты бір мақсат төңірегінде топтастыру шеберлігі сияқты ерекше қасиеттерді бойына сіңірген батыр көсемдер жиі кездеседі. Олар басқаларды қиындықтарды жеңуге және табысқа жетуге шабыттандыратын ұлылық пен абыройдың үлгісі болып табылады.

Қазақ ауыз әдебиетіндегі әйгілі батырлардың бірі – Қобыз Арыстан. Ол ұлттық музыкалық аспап – қобызда ойнауда табиғаттан тыс қабілетке ие тұлға ретінде бейнеленген. Сонымен қатар, ол даналық, әділдік және адамдарды татуластыру және қақтығыстарды шешу қабілеті сияқты көшбасшылық қасиеттерді білдіреді.

Қазақ ауыз әдебиетіндегі тағы бір атақты көсем тұлға – әділдік үшін күресіп, халықты жаудан қорғау үшін күрескен батыр батыр Батыр. Батырлар әдетте кез келген қиындыққа төтеп бере алатын, өз халқын қорғай алатын қайратты, батыл және білікті жауынгерлер ретінде бейнеленген. Олар сондай-ақ адамның өз ұстанымдары мен құндылықтарына жанқиярлық пен берілгендіктің символы ретінде қызмет етеді.

Қазақ фольклорындағы көсемдік «атамекен» ұғымымен де байланысты, яғни «жер ата» деген ұғымды білдіреді. Бұл термин өз қауымының қамын ойлайтын және халқының әл-ауқатына жауапты басшыны білдіреді. «Атамекен» тек саяси көшбасшы ғана емес, сонымен бірге халқының ынтымағы мен береке-бірлігі үшін күресетін рухани көшбасшы деп саналады.

Демек, қазақ фольклоры ерлік, парасаттылық, әділеттілік, халықты біріктіре білу қасиеттерін бойына сіңірген қаһарман

көсемдерді ұсынып, көшбасшылық мұраттармен сусындаған. Бұл мұраттар қазақ халқының мәдени-әлеуметтік болмысының қалыптасуы мен нығаюына ықпал етеді.

Көшбасшылық Иран халқының мәдени құндылықтары мен дәстүрлерін көрсететін иран фольклорында да маңызды рөл атқарады. Иран фольклорында күш-қуат, даналық пен әділеттің символы болып табылатын қаһарман көшбасшылар жиі кездеседі. Олар Иран мифологиясы, тарихы мен аңыздарының маңызды тұлғаларын білдіреді.

Иран фольклорындағы әйгілі көсемдердің бірі – Рустам. Ол 10 ғасырда ақын Фердоуси жазған «Шахнама» (Патшалар кітабы) дастанының кейіпкері. Рустам өз Отанын, халқын жаудан қорғауға дайын қуатты да батыл жауынгер ретінде бейнеленген. Ол даналықты, адалдықты және еліне, патшасына қызмет етуге дайын екенін көрсетеді. Рустам Иран мәдениетінде ерлік пен қаһармандық символына айналды.

Иран фольклорында Иранның аңызға айналған бірінші билеушісі болып саналатын Джемшед сияқты басқа да жетекші тұлғалар бар. Ол өз елін гүлдену мен бейбітшілік кезеңінде басқаруға қабілетті дана және әділ билеуші ретінде бейнеленген. [8] [9]

Сонымен қатар, иран фольклорында басшы немесе көсем деген мағынаны білдіретін «хан» немесе «ханум» ұғымы да бар. Фольклордағы хандар немесе ханымдар маңызды шешімдер қабылдайтын, дау-дамайларға қатысатын, қол астындағыларға үлгі болатын тайпалардың немесе қауымдардың көсемдері ретінде көрсетіледі.

Иран фольклорындағы көшбасшылықтың маңыздылығы әділеттіліктің, даналық пен қоғамға қызмет етуге ықыластың маңыздылығын көрсетеді. Бұл ирандық ұжымшылдық құндылықтарын, билікті құрметтеуді және өз елі мен халқының әл-ауқатына деген ұмтылысты көрсетеді. Иран фольклорында ұсынылған көшбасшылық қасиеттер Иран мәдениеті мен дәстүрінің маңызды бөлігі болып қала береді.

Әдебиеттер

1. Қазақ халқының тарихи тұлғалары. Өнер. Алматы. 2016. 312 б. 153-б.
2. Glenn E. Forming the Modern Nation. Kazakhstan: A Country Study. GPO for the Library of Congress. Retrieved 19 February 2011.

3. Салғарұлы Қ. Хандар кестесі. Жалын. Алматы. 1992. 48 б. 40-б.
4. Қазақстан: ұлттық энциклопедия. Бас редактор: Нысанбаев Ә. Қазақ энциклопедиясы. Алматы. 1998. I. 720 б. 45-б.
5. Қазақстан: ұлттық энциклопедия. Бас редактор: Нысанбаев Ә. Қазақ энциклопедиясы. Алматы. 2002. IV. 720 б. 501-б.
6. Қазақстан: ұлттық энциклопедия. Бас редактор: Нысанбаев Ә. Қазақ энциклопедиясы. Алматы. 2002. IV. 720 б. 501-б.
7. Кенесары – хан и полководец: проблемы и поиски. ҚР Ұлттық музейінің «Халық қазынасы» ғылыми-зерттеу институты. Астана. 2015. 124 б. 58-б.
8. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907.
9. JAMSID. Encyclopaedia Iranica. Дата обращения: 11 октября 2020. Архивировано 28 сентября 2020 года.

*Қаңтарбаева Ж.О., филос.ғ.к., доцент м.а.,
Кудерина А.Н., аға оқытушы,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ЖАҒАНДАНУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ РУХАНИЯТ МӘСЕЛЕЛЕРІ: ДІН, ДӘСТҮР, МӘДЕНИЕТ

Бүгінгі заманауи қазақстандық қоғамында руханият мәселелері өте жиі көтеріліп жүрген тақырыптардың бірі, әсіресе ұлттық руханият туралы. Мәдени аянда, әлеммен ашық сұхбатқа түсіп жатқан уақытта, ұлттық бірегейлікті сақтап қалып, сонымен қатар жаһандық құндылықтарды қатар алып жүру біздің қоғамға, яғни қазақ қоғамына қиынға соғып жатқанын байқаймыз. Әр мемлекеттің өзіндік болмысын, қайталанбас ұлттық ерекшелігін құрайтын тілі, діні, ділі, мәдени бастаулары болатыны белгілі. Бұл рухани құндылықтардың жаһандық үдеріс шеңберінде, ақпараттық толқын күшіне түсіп, беріктігі сынақтан өтіп жатыр десек те болады. Батыстық форматта көрініс алып жатқан жаһандану үдерістері жастардың санасын әр түрлі сарындағы субмәдениеттердің идеологиясымен шабуылдап жатыр. Әлеуметтік желідегі әртүрлі контенттер инстаграмм, тик-ток, ютуб арналарындағы жасанды, виртуалды өмір сүру салты, түрлі адам болмысының

модельдерін яғни үлгілерін: трансгендерлік модель, гомосексуалдық, асексуалдық, бисексуалдық, неформал сияқты образдарды ұсыну арқылы жасөспірімдердің санасына ықпал етіп жатқанын байқаймыз. Осы үдерістермен қатар ұлттық бірегейлігімізді, салт-дәстүрлерімізді, қазақи болмысымызды жоққа шығарып, ислам атын жамылу арқылы көрініс тапқан жат ағымдардың да белсенділігін көріп отырмыз. Қайрат Жолдыбай осы жайлы: «Тәуелсіздіктен кейін жастарымыздың арасында шет елдерге діни білім алуға кеткендері де болды. Енді сол қарлығаштар бүгінде елімізге оралып, руханиятқа шөліркеген халқымызды ислам құндылықтарымен сусын-датуда. Көптеген азаматтарымыз дінді ғылыми тұрғыда терең меңгеріп, кешегі жоғалтқан құндылықтарымыздың орнын толтыруда. Бұл қуанарлық жайт. Әйтсе де, көңілге кірбің түсіретін екінші бір жағдай сол шет елдерде діни білім алған кейбір жастарымыз діни сауаты әлі толық жетіле қоймаған халқымызды өздері оқыған елдің мәзһабымен діни мектебі бойынша үйретуге көшті. Елдің, жердің ерекшеліктері мен тарихтың өзгешелігіне назар аударыпта жатпады. Тіпті, кейбір біржақты оқып келген жастарымыз халқымыздың ғасырлар бойы ұстанып келе жатқан, шариятқа қайшы емес озық әдет-ғұрыптарына «бидғат» деген желеумен қарсы шыға бастады. «Нағыз қазақ қазақ емес, нағыз қазақ домбыра» деп өзінің жан дүниесін домбыраға сөйлетіп келген қазақтың домбырасына «харам» деді. Ғасырлар бойы халқымыздың, тіпті әлемнің жартысынан көбі ұстанып келе жатқан діни мектебі— ханафи мәзһабын толық зерттеп, зерделемей жатып, сыңар езулікпен оның дәлелдерін әлсізге санап, өздері оқыған жердің ілімдерін орынды-орынсыз халықтың санасына тықпалауға көшті. Соның салдарынан дінге құлшыныс артып, мешіттерді лық толтырған жамағатын тымағына сызат түсті. Мешіттің төңірегінде дау-дамай орын алды. Әйгілі мұсылман ғалымдары әлдеқашан жауап берген мәселелер қайта қопсытылды. Діндегі ұсақ мәселелер күн тәртібіне қайта келтіріліп, жамағат арасын-да шешімі қиын мәселеге айналдырылды» деп түйіндейді Қайрат Жолдыбай.

Бұл толқындар ақпараттық кеңістікті, интернет ресурстарын, әлеуметтік желілерді өз идеологиясын насихаттауда, тамаша құрал ретінде пайдасына асырып отыр. Оның үстіне ақпа-

раттық жүйелердің, интернет ресурстарының ықпалы өте жоғары, теледидар мен газет журнал, кітапқа қарағанда үлкен сұранысқа ие. Шынымен де, адамның көзі мен құлақ құрышына үздіксіз ақпаратты құйя берсе, уақыт өткен соң адам не саналы түрде, не бейсаналық күйде көрген түйгенін қайталай бастайды. Қазіргі уақытта интернет арқылы ақпараттың қол жетімді болуы, әрі көп болуы, адамның ойлануына, анализ жасап, ой түйіндеуіне мүмкіндік бермей, уақыты да, мұршасы да жетпей жатады. Қазіргі таңда бұқараны, өз идеологиясының күш құралы ретінде саяси ұйымдар, ұлы идеяларды ұсыну арқылы, әртүрлі діни секталар мен конфессиялар тиімді пайдаланады.

Өкінішке орай бұқараның рухани азық іздеп, ақпарат кеңістіктерін аралап жүріп, еліміздің мәдени саясатына, ұлттық дәстүріне, әлеуметтік құқықтарына қайшы келетін теріс яғни деструктивті ұйымдардың қатарына ілігіп, өз өміріне, отбасына, әлеуметтік ортасына, мемлекетіне қауіп төндіріп жатқан жағдайды күн өткен сайын ушығып бара жатқанын байқап отырмыз. Руханияттың ірі бөлшегі дін болса, оның адам рухани құндылығын қалыптастырудағы рөлі өте маңызды екені бәрімізге мәлім. Қазіргі таңда елімізге жаһандық мәдени аламасудың нәтижесінде ханафи мазһабынан бөлек мазһабтардың діни идеологиясын теріске шығаратын радикалды исламистік дінің дәріптеушілері, мемлекетіміздің әлеуметін шатастыруда. Саясаттанған исламның өзегі – Алланың хакімияты (Құдайдың басқаруы) қағидасына негізделген ислам мемлекеті идеясы. Исламистер ислам мемлекетін мемлекеттік-саяси ұйымның идеалды нысаны деп санайды. Оның негізгі қағидасы – дин уа давла (дін мен мемлекеттің бірлігі) саяси ислам идеологиясын жақсы сипаттайды. Исламистер тарихты елемейді, олар үшін ислам – Құранда тұжырымдалған таза қағида. Ислам тарихи дамуға, уақытқа, мәдениетке және мекенге қарамастан өзгермейді. Мұсылмандар өзгере алады, бірақ исламның өзі ешқашан» деген бір беткей идеологияға жүгінеді. Саяси исламды ұстанушылар түбінде исламның демеушілігімен әлемдік тәртіп орната аламыз деп сенеді. Тіпті өзіміздің ұлттық мәдени ерекшелігімізбен біте қайнасып кеткен ханафи мазһабының идеологиясын теріске шығарып жатқан жағдайлар бар. Бұл қақтығысты қауіпсіздік проблемасы призмасы арқылы емес, өр-

кениеттік дүниетанымдар арасындағы қақтығыс ретінде қарастыруға болады, оны мәдениетаралық әдістермен болдырмауға болады. «Діни фундаменталистер өркениетаралық айырмашылықтарды саясиландырады және осылайша қақтығыс әлеуетін арттырады. Керісінше, диалог болса өркениетаралық түсіністікке әкеліп, бейбіт өмір сүрудің негізін құра алатын еді. Осы жағдайды түсіне отырып, әрине мемлекетіміз әрекет етуде. Мақсаты, еліміздің тұтастығын сақтау, негізгі фундаменталды ұлттық құндылықтарын дәріптеу, зайырлығымызды теріс мақсатта пайдаланушыларға төтеп беру, тоқтату. Осы мақсатты жүзеге асыруда тек бір билік органдарының күш қуаты жеткіліксіз. Өзіндік сана, өзін-өзі айқындау, ұлттық рух, ұлттық сана, мәдени код деп ұран көтеріп жүрген қазақ зиялыларының да жан айқайларына, Біз-Сіз, бір тұтас қоғам болып, ұлттың қауіпсіздігі үшін, болашақ ұрпақтарымызға мемлекеттің мәдени тұтастығын сақтауда аянбай еңбек етуіміз қажет. Байқайтынымыздай, өз болмысымызды сақтап қалу қай кезеңде де өзекті болған. Ал қазіргі ақпараттық толқынмен, әлеуметтік желінің ықпалымен өсіп келе жатқан өскелең ұрпақ үшін бұл мәселе тіпті өзекті, көкейкесті. Сондықтан, рухани бастамалар аясындағы ұлттық құндылықтарды анықтаған жағдайда, жалған құндылықтар өздері ақ керексіздігін сезініп, ысырылып кетеді. Сол себептен үйдегі тәрбиеден бастап отансүйгіштік сезімін қалыптастырып, ұлттық құндылықтар мен дәстүрлерді бойға сіңіру мәселесін негізге алу қажет.

Діни сауатымызды жетілдіру арқылы, басқа жат діни ағымдардың жетегіне еріп кетпеуіне қарсы бір төтеп тұру жолын қалыптастыруға болар еді. Тарихы терең қазақ мәдениетінің төл құндылықтарына фундаменталды түрде назар аудару арқылы, деструктивті діни ағымдармен идеологиялық күрес жүргізіп, олардың ықпалын әлсіретуге мүмкіндік бар. Қандай жолмен? Идеологиялық жолмен! Адамдардың санасында және қоғам өмірінде дінді мәдениеттің бөлшегіне айналдыру; ең алдымен дәстүрлі дінімізді рухани дүниеміздің арқауы ете отырып әлеуметтік құрылымның зайырлы моделін ұстану. Рухани дүниені құраушы дініміз, діліміз, тіліміз, дәстүріміз, ұлттық рухымыз бен өзіндік санамыз біртұтастықта болғанын түсінген абзал. Бұндай тұтастық болмаған жағдайда, өзін-өзі жоғалтып алу, рухани тұта-

стығынан айырылып, ұлттың ұлт ретінде жойылып кетуіне, я болмаса ассимиляцияға ұшырап кету қауіпін тудыратындығын ұмытпаған жөн. Ұлттық құндылықтарды насихаттау жүргізгенде барлық әдіс тәсілдерді қолданған абзал: отбасындағы, мектептегі, әлеуметтік құрылымдардағы тәрбиеден бастап, БАҚ құралдары, кино, телешоу, жарнама, газет журналдар, әлеуметтік желілілерде ұлттық мәдениет тақырыбында видеороликтер түсіру, салт дәстүрді насихаттайтын ойын-сауық бағдарламалар ұйымдастыру, мектеп қабырғасында ұлттық мәдениетті дәріптейтін сабақтарды білім бағдарламасына енгізу.

Деструктивті идеологиямен тек өркениетті түрде, интеллектуалды түрде күресу әлде қайда тиімді. Егер деструктивті ұйымдармен тек қара күшпен немесе олар туралы теріс насихат жүргізіп қана күрессе, тиым салса ол өте аз, әрі тиімсіз болатыны анық, себебі агрессивті күш тек агрессия оятатыны хақ, тиым салса, сол тиымды бұзуға қарсы күш пайда болатыны тағы бар. Осы жағдайларды ескеру өте маңызды. Мысалға батыс пен ислам өркениеттерінің интеллектуалдық тарихына жүгінуге шақыруға болады. Кезіндегі Орта ғасырлардағы екі өркениеттің рационалистік дәстүрлерін айтса болады. Ибн Рушдтың «екі ақиқат туралы ілімі илаһи аян» негізіндегі философиялық рационалды білім мен діни сенімнің аражігін ажыратудың алғы шарттарын жасайды. Қанша шығыс философтары Әл-Фараби, Жүсіп Баласағұни, Қашағари, Дулати, Яссауи ілімдері исламның зайырлы идеясын насихаттап «исламның эллинизациясы және еуропалық ренессансқа исламның әсері екі өркениеттің маңызды байланыстары мен өзара байығанын айғақтайды. Бұл мұраның қайта жаңғыруы Ислам мен дәстүрлі мәдениеттің тамаша үйлесімде өмір сүруіне кепілдік болар еді... Дәстүрлі мәдениеттің тиімді жақтары қандай? Қазақ мәдениеті соның ішінде жалпы түркітілдес халықтарының – сонау көнеден бастау алатын тарихы бай халықтардың бірі. Атам заманнан күні бүгінге дейін жеткен сан-салалы мәдениеті, тарихы, тілі, аңыз – әдебиеті, әдет-ғұрпы мен салт-дәстүрінің негізінде әлеуметтік құндылықтары қалыптасқан, саяси жүйесі қалыптасқан, ерекше ділі мен діни қалыптасқан көне көшпенді өркениеттердің біріміз. Құдайы танымымыз бар, тіршілік құндылығы қалыптасқан, адамгешілік принциптері жетілген мәдениетке арабтың ұлт-

тық дәстүрлі құнылықтарын ислам ақиқаты деп насихатту үлкен қателік, сауатсыздық. Буддизм, зароастризм, манихейлік, христиан дінін таныған халыққа ислам діні жаңалық болған жоқ, орта ғасырда келген ислам мәдени революция жасаған жоқ, керісінше ұлттық құндылықтардың ерекшеліктеріне беймделіп, адам танымын арттыруға қосымша жаңа білім әкеліп, көшпенді түркі халықтарының соның ішінде қазақ халқының Құдайдың ақиқатын тануда және адам танымын артыруға тек қосымша үлесін қосты. Зайырлылық та бізге тансық емес, зайырлығымыздың тарихы ХХ ғасырдан емес әлде қайда ерте қалыптасқан мәдени кеңістікпіз. Ежелден түркі аталарымыз көрші елдермен мәдени, саяси, әлеуметтік, экономикалық қарым қатынастарды қалыптастырған, әлемдік мәдени сұхбатқа түсіп, сонымен қатар өз мүддесін қорғай білген халықпыз. Көшпенді мәдениеттің арқасында алып территорияны мекен етіп, номаддық өркениетті күні бүгінге дейін сақтап келуімізге кепіл болған салт-дәстүріміз, мәдени идентификацияны сақтауға көмек болған әдет ғұрпымыз, ұлттық кодты сақтаудың да кілті дәстүрде. Ақ көңіл, жайдары, кең пейілді, қонақ жай, қауымшыл, көпшіл, жанашыр, мәрт, аршыл, ұятшыл, құдайшыл, төзімі, шыдамды, көнбіс, толерантты, сабырлы, құрметшіл, сыйлағыш сияқты көркем мінез, қазақ халқының туа біткен, қанмен берілген қасиеті. Осы қасиетімізді, сенгіштігіміз бен сыйлы-құрметімізді пайдаланып, арам пиғылдағылар, бүгінде ғасырлар бойы ұстанып келген ұлттық мәдениетіміз бен дініміздің жан-жаққа бөлініп кеткенін қалайтындар осы мінезімізді өз мүдделеріне тиімді пайдаланғысы келеді. Қазақ халқы орта ғасырлардан бастап ұстанып келген дәстүрлі ханафи мазһабындағы Ислам діні қоғамда, мемлекеттің тұтастығын, адамсүйгіштік пен адамгершілікті, парасаттылықты насихап келді. Алла Тағала адам баласын Құран Кәрімде: «Ол – жаратылғандардың ішіндегі ең абыройлысы», – деп дәріптейді. Сондықтан ата-бабаларымыз осы ұстанымды басшылыққа ала отырып, адами құндылықты бірінші орынға қойып, әлеумет ер мен әйел қарым қатынасы, қоғам алдындағы, Отан алдындағы жауапкершілікті, намыс пен ержүректілік, адамның қоғам алдындағы үлгі өнегені, үлкенге құрмет кішіге ізет, ұрпағын ізгілікке тәрбиелеген. Халқымыз ғасырлар бойы руханияттың негізі деп салт дәстүріміз бен дінді са-

нап келді. Ұлттың рухани құндылықтары дін қағидаларымен тамаша үндесіп, бүгінгі күнге дейін әлеуметте тыныштық орнаған еді. Ата баба дінімізбен Исламның адамсүйгіштік, сыйласу, құрмет, келісім, көркем мінез, білімге құштарлық, имандылық, еңбекқорлық, отансүйгіштік, ұлтшылық сияқты асыл қасиеттер, ұлтымыздың болмысында туа біткен мінездермен ұштасып, қазақ халқының рухани іргетасына айналған. Дін дегеніміз – сенім жүйесі ғана емес, өмір сүру моделі, қарым-қатынас әдебі, моральдық қасиеттер жиынтығы, жақсылық пен жамандықты ажырататын руханият жүйесі. Діннің басты қызметі адамда көркем мінезді қалыптастырып, қоғаммен үндесе өмір сүріп, шөп сияқты иілгіш, су сияқты сіңіргіш болып, үлгілі өмір сүріп, өнеге көрсетіп, отбасының, әлеуметінің, мемлекетінің мүддесіне қызмет ету. Дәстүр мен дін үндескенде дін де дәстүрде байиды, қоғам діннің құндылығын сезініп, рухани құндылық ретінде қабылдайды. Ислам діні мен қазақтың салт-дәстүрлері ғасырлар бойы өзара үйлесімде, ажырамай, бірін-бірі толықтырып тамырласып кеткен. Қазақ халқының рухани құндылықтары – дініміз бен ата дәстүріміздің терең байланысының туындысы. Сондықтан дін мен дәстүр бірегей – ол болашағымыздың кепілі.

Әдебиеттер

1. Жолдыбайұлы Қ.Ж. Дін мен діл – Алматы; 2010 – 288 бет.
2. Байтенова Н.Ж., Туғанбаев Қ. Әл-Фараби атындағы қазу Хабаршысы. Дінтану сериясы. №1(1). 2015
3. Ғабитов Т.Х. Қазақ өркениеті: өткені бүгіні және ертеңі. Да. Диалог Евразия. 2005 – Алматы: Қазақ университеті. – 344 б.
4. «Мәңгілік Ел» идеясы: кеше, бүгін, ертең. Ұжымдық монография / Ғыл.ред. басқар. Ә. М. Рахымжанов; редакторлық алқа: Б. М. Қайыпова, Ғ. Т. Телебаев, Г. М. Атабаева. – Нұр-Сұлтан: Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті – Елбасы Кітапханасы, 2019. – 430 б.

*Құрманалиева А.Д., ф.ғ.д., профессор,
Садырбек Д., магистрант,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚТЫҢ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Идентификация – бұл адамның әлеуметтік өмірінің, оның қоғамдағы өз орнын айқындауының басты элементі болып табылады, өйткені адам табиғатынан әлеуметтік болмыс. Әрбір жеке тұлға «Мен кімін?», «Біз кіміз?» сұрақтары туралы тереңірек ойлана бастаған сайын, ол саналы түрде өзінің бірегейлігіне мән бере бастайды.

Жалпы бірегейлік сөзі ғылыми айналымға ХХ-ғасырдың 90-жылдарында ене бастады. Ең алдымен «бірегейлік» этимологиясына назар аударсақ. «Бірегейлік» (орыс тілінде «идентичность») сөзінің шығуының түп негізі латын тіліндегі «idem», «identity» сөзінен бастау алады. Оның мағынасы «ұқсау», «тепе-тең болу» дегенге келеді. Яғни, жеке индивидтің біреуге ұқсауын, сонымен өзін теңестіруін білдіреді. Латын тіліндегі «identity» терминінің ортақ анықтамасының жоқтығына қарамастан қазақ тілінде көп қолданысқа түскен «бірегейлік» сөзі пайдаланылады.

«Идентификация» терминін алғаш рет Австрия психологы З.Фрейд 1921 жылы «Психология масс и анализ Я» деген еңбегінде атап өткен болатын.

Бірегейлік түсінігі гуманитарлық ғылымдардың түрлі салаларында, атап айтқанда, философияда, саясаттануда, әлеуметтануда, психология мен антропологияда кеңінен қолданылады. Соның ішінде классикалық психонализ өкілі З.Фрейдтің бірегейлік туралы ойын дамытушы Э.Эриксон баланың психосоциалды бірегейлігі алғаш дүниеге келген күнінен бастап қоршаған ортамен өзара байланысы негізінде қалыптасады. Уақыт өте келе адамның өзгермелі ортада адамның өзіндік «МЕНІ» тұрақтылығын арттыра түсетіндігі туралы айтады. Бірегейлік – бұл уақыт пен кеңістіктегі адам өзінің үздіксіз тіршілігіндегі өзіне-өзін теңестіру сезімі, сонымен қатар, қоршаған орта осы теңестірілуді мойындау қажет деген тұжырым жасайды [1].

Демек, автордың тұжырымына сәйкес бірегейлік ұғымына біржақты қарамауымыз қажет, себебі бірегейлік адам мен қоршаған ортаның байланысы нәтижесінде қалыптасып, дамиды. Осы орайда бірегейліктің қалыптасуы тұлғаның дамуының маңызды бір бөлігі болып табылатынын нақты айта аламыз.

А.А. Хамидов былай деп жазады: «Дамыған (немесе, кем дегенде, салыстырмалы түрде тұрақты қалыптасқан) қоғамда адам баласы табиғатта емес, мәдениетте, сонымен қатар белгілі бір форма мен даму сатысында туады» [2]. Белгілі бір мәдениетте бірегейлік нәрестенің болашақ тағдырын анықтау ролін атқаруы мүмкін. Осыған орай кейбір бірегейлік адамға туылғаннан беріледі. Дәлелдеу үшін мысал ретінде тарихи уақытта болған оқиғаларды ала аламыз. Мысалы, Италияда Ренессанс дәуірінде немесе Шыңғыс ханның басшылығының кезеңінде адам белгілі бір мәдениеттің шеңберінде белгілі бір даму кезеңде дүниеге келеді. Адам ол кезеңде өзінің бірегейлігін объективті түрде анықтай алмайды, мысалы, компанияның менеджері немесе Наполеон армиясының жауынгері ретінде өзін көрсете алмайды, себебі ол кездегі мәдениет өзгеше болды. Және де әр адамның өз бірегейлігін қалыптастыруы басшыға немесе сол кезеңдегі жағдайға байланысты болды. Былайша айтқанда өз таңдаулары болмады.

Қазіргі таңда бірегейлікті анықтауда адамның қолында көптеген шексіз таңдау мүмкіндіктері бар. Ол туралы Хантингтонның былай деп жазады: «Адамдар алдында өзін-өзі бірегейленуде ықтимал көздерінің бай, шексіз таңдауы бар. Олардың арасындағы ең маңыздылары:

1. Аскриптивті – жас, жыныс, туыстық, этникалық және нәсілдік.

2. Мәдени – кландық, тайпалық, тілдік, ұлттық, діни, өркениеттік.

3. Аумақтық – ең жақын орта, ауыл, қала, провинция, мемлекет, аймақ, климаттық аймақ, континент, жарты шар.

4. Саяси – фракциялық және партиялық (кең мағынада, кликтен қоғамдық қозғалысқа дейін), көшбасшыға, мүдделер тобына, идеологияға, мемлекет мүдделеріне адалдық.

5. Экономикалық – жұмыс, кәсіп, лауазым, жұмыс бөлімі, жұмыс берушілер, салалар, экономикалық секторлар, кәсіподақтар, сыныптар, мемлекеттер.

6. Әлеуметтік – достар, клубтар, командалар, әріптестер, компаниялар, ойын-сауық, әлеуметтік мәртебесі» [3]. Яғни Хантингтонға сүйенсек, қазіргі таңда адам баласының таңдау мүмкіндігі өте көп. Мысалы, адам өзінің бірегейлігін бір топқа жатқызып-ақ анықтауға болады. Адамның бойында жоғарыда атап өткендей барлық бірегейлік бар, бірақ адам бір топқа басымдылық жасай отыра, өзін көпшілік ортаға солай таныстырып, өзін өмір ағымында солай ұстанады.

Идентификацияны зерттей отыра біз оның ғылымда бірнеше түрі өмір сүретінін байқаймыз. Атап айтқанда, кәсіби, ұлттық, этностық, аймақтық, саяси, діни және т.б. Соның ішінде ұлттық идентификацияға тоқталып өтсек, ұлттық бірегейлік адамның белгілі бір ұлтқа, елге, этносақа, мәдениетке тиесілі екенін білдіру. С. Хантингтон «Ұлттық бірегейліктің маңызы, әсіресе басқа бірегейлікпен салыстырғанда өзгермейді; бұл бүкіл адамзат тарихында», -дегендей ұлттық идентификация бүкіл адамзат тарихында ерекше орын алады.

Ұлттық идентификация неміс ойшылы К.Хуюбнер ойынша бұл адамның ерікті таңдауы немесе өздерінің таңдау емес деп орынды айтады, яғни бұл – тағдыр. Адамдар ұлттық идентификацияны таңдамайды, оны туылғаннан бірге беріледі деп есептейді [4]. Яғни адам өзінің ұлтын, этносын таңдай алмайды, бұл қанмен беріледі. Және ол адам сол ұлтты жалғастырушы ұрпақ болып есептеледі.

Н.И.Айтымбетовтың ұлттық бірегейлікке берген анықтама-сына тоқталып өтсек: «Ұлттық бірегейлік – адамның белгілі бір ұлтқа, елге, мәдени кеңістікке жататындығын білдіретін бірегейліктің құрамдас бөліктерінің бірі ретінде анықталып жүр. Ол – азаматтық және ұлтшылдық сияқты түсініктермен теңестірілмейді, дегенмен, олар оған күшті әсер ете алатын факторлар болып табылуы мүмкін. Сонымен бірге ұлттық бірегейлік адаммен бірге тумысынан пайда болмайды. Ол белгілі бір адамдардың тобының тілін, тарихын, қауымдастықтың мәдениетін қабылдаған кезде пайда болады», – дей келе, мынадай түсініктемелер береді: «Этностық және ұлттық бірегейлік өздерінің негізінде мәдени бірегейлікті иеленеді, бірақ бұл түсініктер мағыналық тұрғыда өзара теңестірілмеген, өйткені, әртүрлі негіздерге сүйенеді. Этностық

бірегейлік – сананың психологиялық деңгейі, ал ұлттық бірегейлік – бұл жоғарғы деңгейде сананың идеологиялық, рухани, рационалды деңгейі. Этностық бірегейлік адамның өзін белгілі бір этносқа жатқызуынан көрінеді, соның арқасында ол бір жағынан, өзіндік ерекшелігін қанағаттандырса, екінші жағынан, өзінің қауымына жататындығын қорғауды қамтамасыз етеді. Этностық бірегейлік индивидтің өзіндік санасының айрықша тұрақты құрамдас бір бөлігі болып табылады [5]. Байқап отырғанамыздай, ұлттық бірегейлік күрделі, әрі кең ұғым, оған нақты бір анықтама беру өте қиын. Яғни ұлттық бірегейлік бұл кей ғалымдар үшін тағдыр яғни тумысынан беріледі десе, кейбірі ұлттық идентификация дегеніміз белгілі мәдениетті мойындау деп есептейді.

Жалпы кез-келген ұлттық бірегейліктің қалыптасу негізінде ұлттың тарихы, ұлттық идеясы, тілі, қалыптасқан мифтері әсер етеді. Қазақтың ұлттық бірегейлігін анықтауда проблемалар бар екенін зерттеушілер айтқан болатын. Оған мысал ретінде Р. Қадыржановтың ойын негізге алсақ болады: «Қазақстанда ұлттық бірегейлікті анықтауда қоғамда екі концепцияның қарама-қайшылығын айтады. Ол оны «Қазақ ұлты» және «қазақстандық ұлт» деп екіге бөліп көрсетеді. Бұл екі тұжырым қазірше виртуалды кеңістікте, қоғамдық дискурс саласында күрес жүргізіліп отыр деп пайым жасайды [6]. Жалпы бұл қарама-қайшылықтың туындауының негізі тереңде жатыр. Оған себеп, қазақ халқы біраз жыл Кеңестік идеологияның ықпалында болып саяси-мәдениетін өздеріне сіңіріп алуы және коммунистік сананың қалыптасуында жатыр. Тағы бір себеп ретінде көпэтносты мемлекет болуымыз. Қайшылықтарға қарамастан қазақтың тарихына жүгіне отырып қазақ ұлттық бірегейліктің қалыптасу тарихы және ерекшелігін қарастырамыз.

Профессор М. Орынбеков қазақ халқының ділінде индивидтің санасына ықпал ететін саналық пен бейсаналық, мифологиялық пен замануи кезеңнің генетикалық өзара байланысы бар, олар ғасырлар бойы сақталып, біздің этникалық санамызда тұрақтаған архетиптер болып табылады, оған «Жерана», «тайпа», «Кең дала», «Мен Қазақпын» деген ұғымдарды жатқызуға болатындығын атап өткен еді [7]. Жалпы қай халықтың да ұлттық бірегейлігінің мызғымас негізін ұлттық құндылықтар құрай-

ды. Кез келген ұлттың сипаты бес қағидаға келіп тіреледі. Біріншісі – тілі, екіншісі – діні, үшіншісі – дәстүрі, төртіншісі – тарихы, бесіншісі – атамекені. Осы қағидаларға сай, қазақтың ұлттық бірегейлігін анықтауға болады.

Соның ішінде ұлттың бірінші сипаты қазақ тіліне тоқталып өтсек. Н.Ә. Назарбаев «Ғасырлар бойы қазақтың ұлт ретіндегі мәдени тұтастығына ең негізгі ұйытқы болған -оның ғажайып тілі» деп атап өткен болатын. Қазақ халқы ұлт болып қалыптасқалы бері, қазақ тілі өмір сүріп келеді.

Мемлекеттік тіл, яғни, қазақ тілі – әлемдегі алты мыңға жуық тілдердің ішіндегі қолдану өрісі жағынан жетпісінші, ал тіл байлығы мен көркемдігі, оралымдығы жағынан алғашқы ондықтар қатарындағы тіл. Сондай-ақ, ол дүние жүзіндегі ауызша және жазбаша тіл мәдениеті қалыптасқан алты жүз тілдің және мемлекеттік мәртебеге ие екі жүз тілдің қатарында тұр. Қазақстанда тұратын жүзден аса ұлт өкілдері Қазақстанның халқын, соның ішінде қазақ халқының тұрмыс-әдебиетін, әдет-ғұрпын, мәдениетін, әдебиетін, тілін білуі міндетті. Тілге деген құрмет – халыққа деген құрмет. Тілсіз халықтың, елдің өмір сүруі мүмкін емес. Әлем таныған ел болу үшін тіліміздің жұлдызын биіктетіп, жарқыратуымыз керек. Қазақстан Республикасының Конституциясы (1995ж.), «Тіл саясаты туралы» Тұжырымдамасы (1996ж.) және осыларға негізделген «Тіл туралы» Заң (1997ж.) республикадағы тілдердің ұлтаралық жарастық пен рухани ынтымақтастықтың құралы ретінде қызмет етуін және тіл алуандығын көздейді. Республикада мемлекеттік тіл ретінде бір ғана тіл – қазақ тіліне конституциялық мәртебе беріліп отыр. Қазақстан Республикасында қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретінде қызмет етуінің бірнеше алғы шарты бар. Атап айтқанда, сол тілді қолданушылардың санының жеткілікті болуы, табиғи және табиғи емес тілдік органың болуы, республиканың барлық аймақтарына таралуы, қоғамдық өмірдің әр алуан саласында қызмет етуі және ауызша әрі жазбаша түрде қызмет етуі сияқты сыртқы факторлардың болуы, сондай-ақ қазақ тілінің құрылым-жүйесі жетілген, лексика-фразеологиялық қоры аса бай, ежелден келе жатқан жазба және ауызша дәстүрі бар ұлттық тілдердің бірі ретіндегі ішкі тілдік факторлардың болуы – қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретінде қы-

змет етуіне мүмкіндік береді. Оған қоса мемлекеттік тіл – татулық пен бірліктің тірегі. Ұлттың тірегі оның тілі болса, сенім негізі дін болып табылады.

Әдебиеттер

1. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М.: Изд. Груп Прогресс, 2006. – 58 с.
2. Хамидов А.А. Категориальные формы в индивидуальной жизнедеятельности // Категории мышления и индивидуальное развитие. – Алма-Ата: Наука, 1991. – С. 69–112.
3. Хантингтон С. Кто Мы?: Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. – М., 2008. – 635 с.
4. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. – М., 2001. – 400 с.
5. Нысанбаев А.Н. Глобализация и проблемы межкультурного диалога: в 2-х томах / Отв. ред.: С.Ю. Колчигин. – Алматы: Ин-т философии и политологии, 2004. – Т. 1. – 274 с
6. Кадыржанов Р.К. Казахи? Или казахстанцы? – В кн.: Зарема Шаукенова, Юрий Кириновичев. Философская гостиная (к 55-летию Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК). – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 218 с.
7. Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы: ИД Аркаим, 2001. – 252 с.

*Раев Д.С., ф.ғ.д., профессор, Қаниятов Ж.Т., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ҚАЗАҚ РУХЫ: ОНТОЛОГИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Дүниеге ең жалпы түрінде қарасақ, біз тек материя мен рухты табамыз. Олар бір-біріне қарама-қарсы және сонымен бірге бір-бірінен бөлек өмір сүре алмайды. Ал осы екеуінің қайсысы дүниенің негізі деген сұрақ қашанда ашық, жоғарыда көрсеткеніміздей, ойшылдар оған әртүрлі жауап береді. Болашақта бұл сұрақ ашық күйінде қалады, өйткені болмыстың негізін ашсақ, құдайлық дәрежесіне көтерілеміз. Алайда адам Құдай емес, ол кеңістік пен уақытта шектелген, ал әлем шексіз.

Сондықтан қарапайым халық көбіне рухты дінмен байланыстырып, оның тамырын Алланың құдіретімен байланыстыра-

ды. Әрине, бұл ғылыми талдауды қажет етпейді, тек сену керек. Сондықтан қазіргі адамзаттың білімі мен технологиясы дамыған, бірақ миллиардтаған адамдар Құдайға сенеді. Бұл сенім оларға күш-қуат беріп, дүниенің қиындықтарына қарсы тұруға көмектеседі. Мефистофель (зұлымдықтың нышаны) өзінің атақты еңбегінде адамды Құдайдан алшақтату үшін адамға: «Егер сен маған жаныңды берсең, мен саған мәңгілік өмір, бақилық беремін» дейді. Ондайда, әрине, адам тән ретінде қалғанымен, өзінің нағыз адамдық өзегін жоғалтып, жаман адамға айналады.

Алайда, бүгінгі таңда адамдардың діни көзқарастары көбіне көңілінен шықпайды. Құдай идеясын жақшаға ала отырып, біз әлі де рухты табамыз. Ол адам. Оның қуанышы мен қайғысы, қорқынышы мен қиялы, махабаты мен құрбандығы, т.б. толық ішкі өмірі бар. Енді жанды осы адамдық тұрғыдан талдап көрейік. [1, 12 б.]

Адамның тәні болғанымен, ол ең алдымен рух. Бұрынғы және қазіргі заманның барлық ойшылдары адамның рухани болмыс екенін жалықпай айтып келеді. Жалпы алғанда, адам санасымен сабақтас, **оны жетілдіретін және кемелдендіретін**, әлем мен қоғамды бірлік пен келісімге **шақыратын**, оны өзгертуді мақсат ететін **рухтың биік** көріністерін айтамыз. Рухтың қайнар көзі материалдық әлемнің ең терең қабаттарына барады. Заттардың бірлігі мен байланысын қамтамасыз етіп, оларды жетілуге итермелейтін күш. Уақыт өте келе П.Т. Де Шарден айтқандай, біз оны молекуланың ішкі тартылуынан байқай аламыз. Платон оны «морфе» (бір нәрсенің өмір сүру формасы), Аристотель оны дененің «энтелехиясы» (оның өмір сүруін анықтайтын ішкі мақсат), В.Г.Лейбниц «монада» (көрінбейтін рухани күш) деп атады. [2, 121 б.]

Егер бұл ішкі күштер өлі және тірі табиғатта денеден бөлінбей өмір сүрсе, адам өмірге келе салысымен абстрактылы ойлау мүмкіндіктері пайда болып, оның санасында көрініс тауып, сан алуан категориялар, қағидалар, нормалар пайда болады. , идеялар және т.б. құндылықтарды жасайды.

Бір ескеретін жайт, адам дүниенің заңдылықтарын өз санасында суреттеп қана қоймай, оны өзгерте алады, жетілдіре алады, кемел үлгілер қалыптастырады, бүгінгі өмірде жоқ, бірақ бо-

луы керек нәрсені ойлап таба алады. Философия тілінде «болмыс, трансценденттік шеңберден шығу» деп аталады. [3, 224 б.], Соның арқасында қоғам өміріне жататын дүние, оның қандай болуы керектігі, яғни құндылықтар жасалады. Ол **ізгілік пен сұлулық, ақиқат пен шындық, әділдік, бостандық пен теңдік, махаббат**, т.б. құндылықтар. Тіпті бұл жанның ең жоғарғы қызметі деп айта аламыз. Ол адам өмірінің мәнін тудырады және оны жүзеге асыруға бағытталған әрекеттерді жасайды.

Дегенмен, өмірдің негізгі қайшылығы мынада: рухани құндылық, идеал, т.б. өмірде ешқашан толық орындалмаған. Оны ойшылдар баяғыда байқап : «Бәрі де бейберекеттік, хаос» деген. Сондықтан ол рухтың мезгіл-мезгіл зұлым әлемге қарсы көтерілуіне және шынайы әлемдегі адамдардың адамдығына ашулануына себеп болады. Осы тұрғыдан алғанда, адамзат тарихындағы **барлық ұлы төңкерістердің рух талаптары мен шынайы өмірдегі жағдай арасындағы қайшылық шегіне жеткенде болатынын** түсінуіміз керек . Дегенмен, тарихтағы ешбір революция өз мақсатына толық жете алмады. Көп жағдайда ол қантөгісті, қайғы-қасіретті және сәтсіздікті әкелді және зұлымдықтың кейбір кең таралған түрлерін жойғанымен, олардың орнына жаңа формаларды тудырды.

Бұл арада біз зұлымдық мәселесіне назар аударуымыз керек. Әрине, зұлымдық ұғымын өлі табиғат пен жануарлар әлеміне қолдануға болмайды. Бұл қоғам өмірінде пайда болатын құбылыс. Ұлы Гегельдің пікірінше, оның қайнар көзі өмірде **бар және болу керек** арасындағы қайшылық . Тек адам өмірінде өмірде жоқ, бірақ болуы керек нәрсеге қажеттілік (dolzhenvstvovanie) бар. Ал бұл орындалмаған қажеттілік азап пен қасірет әкеледі.

Біздің ойымызша, зұлымдық материалдық ресурстардың үнемі шектеулі болуынан туындайды, соның салдарынан кейбір адамдар өз мүддесін асыра бағалап, қоғамдық бірлікке қарсы әрекет етеді. Ол жеке тұлғаның өзінің жеке мүддесін жүзеге асыру мүддесінен туындауы мүмкін және белгілі бір әлеуметтік топтың әрекетінен де туындауы ғажап емес. Мысалы, фашистік Германияның сол кездегі басшылары неміс халқын ерекше жоғары дәрежеге қойып, басқа халықтарға қарсы қояды көздеген, сол саясаттың барысында адамзатқа қандай қасірет әкелгенін білеміз. Бүгін-

де америкалық басшылар өз билігін пайдаланып, басқа елдердің мүддесіне сай келмейтін өркөкірек саясат жүргізіп, ондаған мың шақырым жерді сол елдің «өмірлік мүддесінің» аумағы деп санайды. Ал оның нәтижесін жергілікті қантөгістерден көріп отырмыз. [4, 199 б.],

Енді шынайы өмір мен жоғарыда талданған құндылықтар әлемі арасындағы қайшылықтарға тоқталатын болсақ, Л.Фейербах діннің бастауын дүниенің өтпелілігі мен кемшілігінен, одан адамның шығуының салдары мен сәтсіздікке ұшырау қорқынышынан көреді. табиғаттың басым күштеріне қарсы тұру. «Сондықтан адамның қиялы о дүниені, кемел мәңгілік рухани өмірді, Құдай идеясын елестетеді» дейді ұлы ойшыл.

Дүние кемел болса, онда ол барлық қарама-қайшылықтарды жояды, яғни парасат арқылы түсінетініміздей, өзін-өзі жояды. Және мәңгі бақытты өмір сүру бұл тұрғыдан алғанда тозақтың ең жаман түрі болар еді. Ойлан, жас дос, мәңгілік ғұмырың болса, бармақ көтермес едің, өйткені мәңгілік алда. Ал әлем уақыт пен кеңістікте жылжып, болашақта өлетінін біле тұра, белсенді боласың, алдыңа үлкен мақсаттар қойып, соған жетуге ұмтыласың, осы салада өз ізінді қалдыруға тырысып, өмірдің әр кезеңінің әдемі тұстары. және оның ғажайыптарына тоймайсың. т.б.

Алайда, оны ақыл түсінсе де, жан оған тоймай, табыс пен сұлулықты, шындық пен махаббатты, т.б. құндылықтарға сүйене отырып, өзгертіп, жақсартқысы келеді. Кез келген дін болашақта ізгілік пен ізгілік салтанат құратынына сенуге шақырады, ерте ме, кеш пе жамандық бұл жолдан қайтарылады. Әрине, бұл адамға ұнайды. Сондықтан да адамзаттың көпшілігі ақырында жақсылық жеңеді деп сенеді, бірақ шынайы өмірде жамандық жиі тойлайды.

Кәдімгі сана деңгейінде «жан» және «рух» көбінесе бір-бірінің орнына қолданылады. Дегенмен, олар әртүрлі ұғымдар. «Жан» (психика, анима) деп адамның ішкі дүниесіндегі өмірге деген құштарлығын, оның күнделікті қуанышы мен мұңын, жарқын немесе қараңғы ұмтылысын, жалпы оның өмірге бағытталған күшін (тіршілігін) түсінеміз. Басқаша айтқанда, адам ағзасымен тығыз байланысты эмоционалдық және психикалық құбылыстардың жиынтығы деп атауға болады. Тарихи жан адам-

мен бірге жаратылады. Ал жанға келсек, ол адам психикасының дамуының соңғы жетілген кезеңдерімен байланысты. Неміс философы К.Ясперстің пікірінше, жанның жаратылу кезеңі кіндік кезеңіне (осевое время) сәйкес келеді, шамамен біздің эрамызға дейінгі VIII-II ғасырлар. мүмкін. Бұл кезеңде адамдардың абстрактілі ойлау қабілеті жетіліп, мифологиялық дүниетаным философиялық көзқарасқа ауысып, политеизм мен монотеизмге негізделген әлемдік діндер дүниеге келеді. Бұл жағдайда рух жанның үстінде пайда болады.

Енді жеке адам өмірінің кезеңдеріне келе отырып, рух рухтан кейін пайда бола бастайды. Егер жан дегеннен адамның организм ретінде өмір сүруге деген ниетін (үмтетін) түсінетін болсақ, онда жанның болуы адамның физикалық құрылымымен тікелей байланысты емес. Мысалы, атақты философ И.Канттың рухы әлсіз денеде күшті болған жоқ па? Рух өзінің қалыптасу заңдылықтарына сүйене отырып, адам өмірінің соңына дейін дамиды, кейде адамның физикалық жағдайына зиянын тигізеді.

Негізінде адамның өмірлік кезеңін үшке бөлуге болады. Біріншісі – жастық шақтың **эстетикалық** немесе **романтикалық кезеңі** . Өйткені, жастық шағында сұлулыққа ұмтылады, өмір енді ғана басталып, мәңгілік күткендей көрінеді. Мүмкіндігінше өмірден **ләззат алғым келеді** дейді . Бұл жолды ұстанған адам бірте-бірте есін жоғалтып, ақырында өзін шектеулі сезінеді. Өмірдің сыртқы және ішкі жағына келгенде екеуі де оңай болып көрінеді.

Екінші кезеңде адам есейіп, **прагматикалық (бейімделу, пайда) кезеңін** бастан кешіреді . Адам көп ойланбай сыртқы өмірге үйреніп, балаша болып, іштей қарай бастайды. Сыртқы өмір қиын болғанымен, ішкі өмір оңайырақ. [4, 200 б.],

Адам есейген кезде өмірінің соңғы кезеңі – үшінші кезеңге өтеді. Егер адам дінге немесе **рухани деңгейге** сенбесе , оны **таз** (таза) немесе **діни** деп атауға болады . Өйткені адам өз өмірінің «күн батуына» келеді. Бұл кезде адамның жан дүниесі кемелденіп, көптеген сұрақтар мазалай бастайды. Адамның сыртқы өмірі жеңіл (адам күнделікті күйбең тірліктен, бәсекелестіктен, т.б. күйбең тірліктен алшақтаған), бірақ оның ішкі рухани өмірі үлкен сезімдер мен ауыр жүктерге толы, күнде үлкен ойлар қал-

дырады. Ондағы басты мәселе – өмірдің мәні, мазмұны, өмір соңында қалған ізі.

Рухтың өмірлік формаларына келсек, оны Г.Гегель жан-жақты талдаған. Ол субъективті, объективті және абсолютті рух болып бөлінеді.

Субъективті жан деп тарих сахнасында өмір сүріп жатқан жанды өзін-өзі санайтын адамды айтамыз. Рух жеке адамның психикалық ерекшеліктеріне қарай қалыптасып, дамиды. Адам өзінің саналы әрекетінің негізінде тұлға болып қалыптасады, қоғамдық өмірдің құндылықтарын меңгереді, санасын қалыптастырады.

Біз объективті рухты белгілі бір әлеуметтік қауымдастық мойындаған ортақ құндылықтар әлемі деп атаймыз. Оның дүниетанымы, көзқарасы, этикалық, эстетикалық, саяси-құқықтық, философиялық, т.б. ұғымдар, көңіл-күйлер, идеялар. Негізінен объективті рух дегеніміз – тарихтың белгілі бір кезеңінде өмір сүріп жатқан халықтың рухы, ең алдымен ол жасаған тілі, көркем дүниесі, әдет-ғұрпы, тәрбие әдістері, құқықтық және адамгершілік құндылықтары, діл (тіл). .. [5, 175 б.],

Ол кезде Гегель айтқан абсолюттік рух – жердегі өмірге еш қатысы жоқ және кемелдікке жетіп, өз патшалығына қайта оралған абсолютті идеяның (Құдайдың) рухы. Мұндай көзқарас бүгінгі әдебиетте жиі таныла бермейді. Демек, объективті рухқа Гегель көрсеткен абсолютті рухтың: өнер, дін, философия қадамдарын қосуға болады.

Философиялық әдебиеттерде объективті рух ұғымы қолданылады. Бұл оның мәні. Адамның шығармашылық әрекетімен жасалған идея өмір бойы материалданады, яғни. Мысалы, күнделікті өмірде мыңдаған рет кездесетін жеңіл көліктер, автобустар, т.б. Технологияның түрлерін алатын болсақ, олар жүздеген дарынды ғалымдардың, инженерлердің және өнертапқыштардың интеллектуалдық еңбегінің нәтижесі. Белгілі бір кешен салу үшін алдымен сәулетшінің санасынан өтуі, жобаға айналуы, т.б. Ал табиғатта қалалар, автомобильдер, байланыс жүйелері, т.б. емес. Былайша айтқанда, бүкіл адамзат жасаған «екінші табиғатта» пендешілік рухы оның бойына сіңіп, сөнді. Адам күнделікті өмірінде неше түрлі заттарды пайдаланса (ол үшін олар-

дың құрылымын білу керек) сол өлі рухты тірілтеді, яғни. бойына сіңіріп, рухани құрамына кіргізді. Шығармашылық белсенділігін оятып, жаңа идеялар тудыратын шабыттың осы жолда келуі ғажап емес. Өйткені оны меңгеру барысында адам рухани еңбек иесі ескермейтін тұстарды байқап қалуы мүмкін. Демек, жан, бір жағынан, адам санасында жанады, екінші жағынан, заттардың ішкі болмысын жасап, сыртқа шығады. [5, 114 б.],

Философияға келсек, оның концептуалдық құрылымы, мазмұны, әрине, белгілі бір ғылымдардың қарқынды дамуына байланысты байып барады, оны жоққа шығара алмаймыз. Дегенмен, дүниенің шегіне жеткен терең метафизикалық мәселелерді талдауда Платон мен Аристотельден, Әл-Фараби мен Ф.Аквинскийден, Г.Гегель мен А.Шопенгауэрден алыстай алмадық. Сонымен бірге ойшылдың адамгершілік, адамгершілік көзқарасына байланысты жүздеген жаңа философиялық ағымдар пайда болды емес пе? Өйткені дүниежүзі тарихында болмыстың терең қабаттарын зерттеген адами моральдық шатасудан зардап шекпеген ойшыл болған жоқ. Орыс халқының ұлы ойшылы С.Л.Фрэнк айтқандай: «Адамгершілік сана арқылы біз болмыстың шексіз мұхитына терең сүңгіп, іштей сезіне аламыз... белгілі бір нәрсені тану – ортақ өмір сүргеннен кейін оны іштей сезіну деген сөз. өмір».

Саясат пен құқыққа келетін болсақ, олар қоғамды біріктіретін, оның бірлігін қамтамасыз ететін сыртқы күштерге жатады. Қоғам өміріндегі саясат халықтың жүрегінде моральдық тұрғыдан ақталмаса, одан еш нәтиже шықпайды. Биліктегілер елді басқара алмайды, заңдар орындалмай қалады.

Сондықтан, жоғарыда көрсеткеніміздей, **адамгершілік сана барлық руханилықтың негізі болып табылады.** Олай болса, мынадай өте қиын сұрақ туындайды. Бұл – адамгершілік қайнар көзімізді қайдан іздеуіміз керек деген мәселе.

Лао-цзы, конфуцийші Фу-цзы, Будда, Заратуштра, Мұса, Мұхаммед алғашқы тарихи моральдық жүйелерді жасап, халыққа насихаттаған адамдардың ата-бабалары болды. Олардың моральдық көзқарастары әртүрлі діндердің бір бөлігі болды және ғасырлар бойы адамзаттың адамгершілік дамуына әсер етті. Қазірдің өзінде жаратылыстану және гуманитарлық білімде «ағартушы

адамзат» қаншалықты өскенімен, жүздеген миллион адамдар өздерінің мінез-құлқында әлі де негізгі моральдық принциптерді басшылыққа алады. Мораль өзінің бастауын тікелей Құдайдың құдіретті жаратушы күшінен алады, кез келген діннің тақырыбының жетілмегендігін айналып өтеді: оның адамдарға үлкен әсері осында жатыр. [3, 12 б.],

Жаңа дәуірде, 18 ғасырда. Еуропа зиялылары христиан дінін және оның негізгі қағидаларын қатты сынап, көптеген адамдарды діннен алыстатып, атеизмге жетеледі. Сондықтан Ф.Ницше «Құдай өлді!» сондықтан адамға тыйым салу мүмкін емес, ол еркін және қалағанын істей алады деген пікірге келген. Алайда оның бұл тұжырымы орынсыз болды, өйткені Құдай идеясында адамның ең маңызды сәулет күштері, рухани тербеліс шоғырланған. Қазіргі таңда, керісінше, дінтану ғылымының жаңа толқынын көріп отырмыз, әртүрлі елдерде көптеген жаңа діни секталар пайда болып, көптеген адамдарды өз дүниетанымына тартып жатыр. Бұл қазіргі заманда орын алған рухани азғындыққа халықтың қарсылығы болса керек.

Немістің ұлы ойшылы И.Кант адам ақыл-ойына негізделген «категориялық императивті» ұсынды. Оның қысқаша мағынасы адамның мінез-құлқы бүкіл адамзаттың еркіне негізделуі керек. Басқаша айтқанда, нақты жағдайда сіздің таңдауыңыз заманауи адамзат өкілінің жүрегінен шығуы керек. Оның бірден-бір талаптарының бірі – адам сезімдерінен туындайтын тілектерді елемей, өйткені олар адам табиғатынан туындайды. И.Канттың ойынша, егер адамды жақсы көріп, оған жақсылық жасасаң, оның адамгершілік құндылығы жойылады. Адамдар арасындағы қарым-қатынаста ешбір сезімталдыққа мойынсұнбай санаңыздағы «категориялық императивті» басшылыққа алсаңыз ғана имандылық аясында қаласыз. Бірақ бұл талап адамдардың өмірдегі күнделікті қарым-қатынасына қайшы келеді және абстрактілі өмірмен тығыз байланысты емес қағида болып қала береді.

20 ғасырдағы Э.Фромм, А.Швейтцер сияқты батыс ойшылдары адамгершілікті негіздеуге жаңа көзқарасты ұсынды. Олардың ойынша, адамгершіліктің негізін өмірдің өзінен, сол өмірдің ең әдемі гүлі – адам табиғатынан іздеу керек. Демек, «Жақсылық» пен «Табыс» адамның ішкі қабілеттерін ашатын, өмірдің то-

лықтығын сезіндіретін нәрселер. Жаман дегенді біз адамның өркендеуіне, оның қабілеті мен шығармашылығына кедергі болатын нәрселерді айтамыз. Ал «күнә» – өз өміріне жауапкершіліктің жоқтығы. Әлемнің ең әдемі гүлі ретінде адам кең мағынада жер бетінде болып жатқан барлық биологиялық, психологиялық, рухани және рухани процестерді қамтиды. Демек, «Жақсылық» дегеніміз адам өмірін сақтап, өркендету ғана емес, жер бетіндегі барлық тіршілік иелерінің сақталуы мен дамуы. Бұл ұғым бойынша «жамандық» жер бетіндегі тіршілікті таптап, жою дегенді білдіреді. Біздің ойымызша, бұл ойшылдар өз заманынан озып, жаңа «Ғарыштық этиканың» негізін қалады. Оның өмірге енуі алда, ол болашақ адамзаттың рухани өмірінің негізіне айналуы тиіс.

Қорытындылай келе, адам рухани болмыс деп айта аламыз. Оның ішкі сезімі, үміті, сенімі, т.б. құндылықтарға толы өзінің шексіз рухани әлемі бар. Оның өзегі адамның жеке санасында жатыр. Адамның ақыл-ойы арқылы өзінен алшақтап, өзіне сыни рухани көзбен қарай алады. Мұндай қасиет ешбір жануарда жоқ. [7, 88 б.],

Әрине, адамның физикалық қажеттіліктері бар, ол баспана-сыз, тамақсыз, киімсіз өмір сүре алмайды. Оны есте сақтау керек. Олар және басқалар. Адам бір нәрсеге қол жеткізу үшін көп еңбектенеді, басқа адамдармен әртүрлі қарым-қатынасқа түсіп, өмірге бейімделуге тырысады. Өкінішке орай, бүгінде көптеген адамдар өмірдің мәнін материалдық құндылықтарға ұмтылумен және олар арқылы өмірден ләззат алумен байланыстырады. Жолда ол өзінің рухани адам екенін ұмытып, өмірінің мәнін жоғалтуы мүмкін.

Мұны есте ұстаған дұрыс. Материалдық байлық қанша болса да шектеулі. Байлығыңның жартысын берсең, жартысы ғана қалады. Бірақ рухани байлық шексіз. Сүйкімді ән жазып, бөліссеңіз, ертең ол жүз мыңдаған адамдардың көңіл-күйін көтеріп, қуаныш сыйлайды. Құрманғазы атамыз өмірден өтсе де, оның рухы әр қазақтың жүрегінде сақталады, яғни өлмейді.

Демек, адам – тән мен жан. Тәнсіз жан жоқ, жансыз тән жоқ. Дүниеге жармасып, рухты таптау, ең болмаса рухты биік ұстау, тәннің қажетіне мән бермеу мүмкін емес. Осы арада бір аңыз келтірейік. Бір адам досына қонаққа келді. Сол кезде бір досым әрті-

стерді шақырып алып: «Қай аспапты бірінші тыңдағыларың келеді?» деп сұрайды. дейді. – ол айтты. Сонда қонақ: «Біріншіден, қуырылған еттің дыбысын естісек, қайтпаймыз», – дейді.

Енді «руханият» ұғымына талдау жасайтын кез жеткен сияқты. Өйткені жанның басты мақсаты – дүниенің бірлігі мен үйлесімін қамтамасыз ету, оны жақсарту болса, шынайы өмірде де бұзылған, бұзылған, бөлінген, қайшылықты, бұзылған рухты көре аламыз. Адамдар оны «жаман рух» деп атайды.

Ал руханиятқа келер болсақ, ол материя мен рухқа қарсы тұрмайтын, қайта оларды бірге жетілдіретін, үйлестіретін, адам өмірінің сан алуан болуын және ең бақытты өмір сүруін қамтамасыз ететін өмірдің толық безендірілуі деуге болады.

Әдебиеттер

1. Крушанов А.А. Нуждается ли наука в идее духа? // Вестн. Рос. филос. об-ва. 2014. №3 (71). С. 62–69.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
3. Горюнов В.П. Философия. Теория социальной относительности. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014. 404 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. Изд. 2-е. В 50 т. Т. 3. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955
5. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 1—2. М., 1970—1971. 8
6. Гегель Г. В. Ф. Сочинения, т. 1—14. М.—Л., 2001–2003 .
7. Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 томдық / құраст.: Ж. Молдабеков, Д.Раев. Астана: Аударма, 2007. 9-т.: Қазақ би-шешендерінің дүниетанымы және философиясы. – 450 б. 8.

*Sariyeva P.M., PhD student
Al-Farabi Kazakh National University,
Almaty, Kazakhstan*

FASHION INDUSTRY IN KAZAKHSTAN IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION OF CULTURE

Introduction

The fashion industry is a very unique, specific field of activity, integrating several segments of the economy and combining elements of production, business and art [1]. Fashion is the object of research in various spheres of human activity: art history, technology, psychology,

sociology, cultural studies, management and marketing [2]. This line of business is very important for the development of the economies of many countries around the world and is a catalyst for the development of related industries and business structures. Fashion is a reflection of the style and lifestyle of a society, demonstrating cultural traditions and the spirit of the era. At the same time, fashion is a serious industry sector, making a significant contribution to the economy, employment, development of light industry and ensuring economic security. This area is a creative area that has its own characteristics and risks, while its role in the global economy is increasing. At the same time, more and more research is devoted to the problems and prospects for the development of the fashion industry.

Over the past two decades, the global fashion industry has undergone significant transformation. The situation in this sector is inevitably influenced by economic and political turmoil. The COVID-19 pandemic has had a significant impact on the global fashion industry. The most important characteristic feature of the modern fashion industry is its focus on the mass market and the adaptation of design developments to everyday use.

Methodology. The study is based on the methods of system analysis, dialectic-logical approach, analysis of statistical data, review of scientific and journalistic literature and expert interviewing.

Originality of the study. The authors of the article identified topical issues in the development of the fashion industry in Kazakhstan, taking into account global trends in the development of this industry and opportunities for further development of the fashion sector in the country. The recommendations proposed by the authors are of practical interest and will give impetus to further scientific analysis in this area.

Literature review

Various aspects of the current state and development trends of the global fashion industry are presented in the works of many economic researchers. Among the scientific works there are works devoted to the adaptation of this industry to modern conditions and market requirements [1-5]. At the same time, there are studies devoted to the impact of digital technologies on the global fashion industry [6-7]. Mod-

ern features of the fashion industry are studied in works [8-11]. The attention of some authors is directed to the environmental aspects of the fashion industry and the industry's impact on the ecosystem [10]. Promising directions for the development of the global fashion industry are considered in works [11-14]. The works of Kazakhstani economists analyze the problems of the current state and innovative development of light industry. At the same time, the economic aspects of the development of the Kazakh fashion business are not sufficiently covered in the scientific literature. The issues of revitalizing the Kazakh fashion industry and its adaptation to modern conditions, as well as promising directions for the development of the industry, have not been sufficiently studied at present. For the Kazakh fashion industry, the issue of finding ways to develop and realize prospects remains relevant. This circumstance indicates the significance of the research topic and determined the choice of the object of study.

The fashion industry can be defined as an activity that combines elements of creativity, production and management, representing a process aimed at modeling and design, creation and sale of fashion objects with a constant shift of conventional boundaries between the stages of this process [3]. Thus, the modern fashion industry is a complex, integrated process that combines the activities of production of raw materials and materials, modeling and design, tailoring of fashionable clothing, as well as distribution, marketing and promotion, and products. At the same time, this industry contributes to the development of related sectors of the economy, including the chemical industry, agriculture, mechanical engineering, textile production, etc. [3]

Researchers note that the fashion industry is an example of a creative economy, the role and place of which is increasing, and it has a significant impact on the development of the global textile and clothing industry [1; 4]. In addition, the fashion industry is the second consumer industry after food production. Moreover, the annual market growth in this sector is 10-15% [5].

A characteristic feature of the modern global fashion industry is its focus on the mass market. This trend is due to growing consumer interest in branded clothing due to «no-name» clothing. Thus, the target segment of fashion clothing manufacturers is increasingly becoming not the high price segment, but the middle one. According to

experts, the middle price segment is the most promising and fastest growing in the fashion clothing market at present.

Foreign experts note the serious potential and prospects of Kazakh fashion designers. At the same time, the Kazakh fashion industry is developing at a slow pace and covers only a small share of the domestic needs of the population. An industry such as «clothing production» is associated in Kazakhstan more as the creation of specialized and uniform clothing, rather than designer and fashionable clothing. However, the largest share of consumption of clothing industry products (more than 90%) falls on households, that is, end consumers. Therefore, in order to achieve breakthrough business development in the clothing industry, manufacturers need to focus on this market segment.

Many experts note the gradual growth of the Kazakh fashion industry. The number of enterprises creating fashionable clothes in the industry is growing, more and more fashion designers and fashion designers are taking part in Kazakhstan Fashion Week, as well as fashion shows abroad. In Kazakhstan, there is a fashion association «Arlem», which is engaged in active lobbying of the interests of representatives of the Kazakh fashion industry. The main task of this association is to organize fashion and design seminars, trainings, and assist in solving the problems of the Kazakh fashion business. Thus, activities aimed at developing the fashion industry are being implemented in Kazakhstan.

However, the Kazakh fashion industry is developing at a slow pace and is not showing breakthrough growth. In order to identify the reasons for this situation, we examined the modern characteristics of the fashion industry.

The following trend is taking place in the modern global fashion industry. Formation of small transnational fashion brands. This trend is caused, first of all, by the rapid development of information technology and distance selling. As researchers note, «...Digital technologies are changing the global fashion industry in three dimensions: digitalization of goods and services provided, digitalization of communication with clients and digitalization of production, logistics and internal operations of companies» [6]. At the same time, a distinctive feature of online clothing trade is its primary focus on the budget seg-

ment. This trend has contributed to the rebirth of small ateliers into new global fashion brands, since the availability of technology and contacts with consumers allows them to work remotely without creating their own representative offices in different countries and logistics systems [7].

Similar fashion studios are also being created in Kazakhstan, but on the way to international markets they face various problems and obstacles, which will be discussed below.

The fashion industry has features that determine the specifics of functioning in this sector. Among these features, the following should be highlighted:

1. Market subjectivity, which consists of individual tastes and preferences of consumers. At the same time, fashion trends change very quickly and it is important to take this into account when creating models and collections. This feature requires representatives of the fashion industry to constantly innovate [8].

2. Seasonality of demand is also a characteristic feature of the fashion industry, which is reflected in the timing of the presentation of new models and collections.

3. High volatility and unpredictability of demand, which is rarely stable and linear. Demand can be influenced by the most unexpected factors (such as weather changes, historical and political events, the release of popular films, sporting events and much more). Such uncertainty complicates forecasting sales volumes and planning production volumes [8].

4. Significant emotionality and impulsiveness in making purchases. When choosing clothes, buyers are often guided by their emotions and subjective perception.

5. A modern feature of the global fashion industry is the so-called «flying demand» or «fast fashion», the acceleration of the fashion cycle. This feature shapes the creative nature of companies engaged in the fashion industry [9]. Therefore, success in this area is determined by the possession by fashion designers and designers of a wide range of skills, abilities and competencies, both creative and commercial.

6. In the global fashion industry over the past two decades, there has been an increase in knowledge intensity and the rapid introduction of scientific and technological achievements into production. At

the same time, recently there has been great attention from the world community to environmental problems, as well as the negative impact of clothing production on the environment and sustainable development. In this regard, international trade in eco-friendly clothing is growing steadily [10].

7. Global mobilization of resources, knowledge and experience, international cooperation, creation of strategic alliances of transnational corporations. Strategic alliances create a number of advantages that companies are not able to obtain by acting on their own: acquiring new customer bases, gaining fame in a variety of regions, expanding sales markets, increasing operational efficiency and achieving synergistic effects.

The first five features of the fashion industry listed above create specific industry risks associated with the likelihood of large losses due to instability of demand, rapidly changing consumer tastes, dependence on weather conditions, and the influence of the emotional component. This feature is a factor restraining fashion representatives from releasing large quantities of products and entering new markets, since this is often associated with high risks of not selling their products.

The key factor hindering the breakthrough growth of the Kazakh fashion industry remains the high level of foreign competition. This problem worsened after Kazakhstan joined the WTO and the EAEU, and many representatives of the clothing industry report a sharp increase in competitive pressure. Weak resistance to competitive pressure is due, first of all, to the high cost of Kazakhstani models and the inability to win in price competition. The problem is also caused by the presence of a high share of illegal imports of clothing, which are sold at reduced prices, blocking the ability of local manufacturers to sell goods.

This problem is aggravated by the acute shortage of Kazakhstan's own resources – fabrics, materials, locally produced accessories. Almost all materials that are required in large quantities and variety to create fashionable clothing are imported and, accordingly, expensive. This fact negatively affects the cost of clothing produced. Current economic conditions make it necessary to reduce the cost of clothing. Research shows that global clothing prices have decreased by an average

of 17-25% in recent years. This is due to the global economic downturn, a reduction in the purchasing power of the population, consumers reviewing their expenses, rising prices for natural raw materials, and the predominant use of inexpensive materials in clothing production.

There is also poor consumer awareness of the availability of Kazakhstani brands. This is due, in particular, to the fact that Kazakhstani participants in the fashion industry are aimed primarily at the upper price segment, the share of which does not exceed 10-15%, and the growth is insignificant. At the same time, the remaining part of the market (the fastest growing and most promising) remains uncovered. It is necessary to note the weak advertising activity of representatives of the fashion industry.

One of the main reasons hindering the development of the fashion industry in Kazakhstan is insufficient training in the field of business. Often, designers do not have sufficient business knowledge that is necessary to create and promote fashion brands. Meanwhile, success in the fashion industry consists of such components as knowledge and skills in the field of design, modern trends, level of education, entrepreneurial skills, knowledge of management and marketing theory, the ability to build effective communication (including on the Internet). When doing business, legal knowledge and the ability to assert your rights are also important. Combining two directions – creativity and business – is not an easy task, especially for debuting entrepreneurs [11]. Therefore, at the initial stage, it would be advisable for designers and fashion designers to use external support.

In addition, the fashion industry faces the same problems as most small businesses (since this sector is predominantly represented by small enterprises). Such problems are the high tax burden, rent for premises (especially in large cities, where the main demand is concentrated) and loan rates, poor awareness of entrepreneurs about existing opportunities and benefits, and the difficulties of conducting foreign economic activity.

All the problems identified above are strongly interconnected and solving them is a complex task. At the same time, their presence indicates the need for transformation and the untapped potential of this sector in Kazakhstan. It should be especially emphasized that there are no problems with either the quality of tailoring or the design tal-

ent of participants in the Kazakh fashion industry. Moreover, the traditions and originality of Kazakh designers can stimulate the interest of a wide audience in their creativity and contribute to the formation of a «national fashion wave.» Thus, for Kazakh representatives of the fashion industry, in our opinion, there are new opportunities in the modern innovative economy.

Instability and changeability of demand for fashionable clothing are largely limiting factors for clothing manufacturers, as they can cause loss of profit and incurring losses. At the same time, it is this factor that provides opportunities for representatives of the fashion business to move into the market bypassing competitors, since clothing consumers are not inclined to stick exclusively to the same brands; they are inclined to experiment and innovate. Barriers to entry into various segments of the clothing market are insignificant and, as a rule, with proper promotion of their products, each clothing manufacturer finds its niche and its customers.

Based on the study of global trends in the fashion industry, as well as factors for the development of this area in Kazakhstan, it is possible to present a rationale for the prospects for Kazakh representatives of the fashion business.

We have identified expanding the sales market and entering the foreign market as priorities for the development of the Kazakh fashion industry. In our opinion, it is currently unreasonable to talk about import substitution, since under the current conditions it is not possible to oust foreign competitors from the market. Nevertheless, a significant increase in the market share of Kazakhstani products is quite achievable.

The main guideline for the Kazakh fashion industry, in our opinion, should be targeting the middle price segment, as the most promising and fastest growing. The predominant focus of Kazakh fashion on the upper price segment significantly constrains the opportunities for growth and promotion of fashion brands. On the contrary, the distribution and promotion of inexpensive brands will contribute to the development of the Kazakh fashion business and provide an opportunity to enter world markets.

Based on the study of global experience in the development of the fashion industry, we came to the conclusion that modern business in

this industry is based mainly on the creation of transnational corporations, various kinds of strategic partnerships and alliances both at the stage of clothing production and at the sales stage . Also in the fashion industry, outsourcing is actively practiced, the transfer of certain business functions to partner companies. This approach makes it possible to focus on a narrow range of operations and perform them most efficiently. There are many forms and ways of creating such alliances.

According to the authors, the following promising areas for Kazakh fashion business representatives can be identified:

1. Co-branding, or specific affiliate programs, is the unification of brands in order to enhance the communicative impact on the consumer [11]. This approach allows different companies to create alliances to create new products with a common name and use joint promotion channels. At the same time, «the effect of refraction of the brand through the prism of a new mission is achieved» [12]. As foreign experience shows, this approach makes it possible to offer consumers greater value in one product [13].

2. Outsourcing. As we noted above, representatives of the fashion industry often lack the experience and knowledge to run a business. To solve this problem, it is necessary to build a system of business education for representatives of the fashion industry. In addition to training and improving the skills of fashion designers and designers, there is the opportunity to receive external support: strategic partnerships in the field of fashion business, business incubators, and the use of external professional management.

A business partnership is the joint conduct of business between representatives of the fashion industry and clothing production. At the same time, the creative part is carried out by fashion designers and designers, and sewing enterprises carry out mass tailoring of products. There is a form of cooperation in which business partners perform all other types of work in addition to creating models. This approach is quite common in world practice.

Business incubators are a fairly common tool for supporting fashion businesses in foreign countries, based on creating conditions for the promotion of small fashion brands. In the fashion industry, the activities of such business incubators are aimed at supporting the design of fashionable clothing, providing marketing services, holding exhibi-

tions, consulting, and assistance in introducing innovations. A similar format for supporting the fashion industry in Kazakhstan arose relatively recently and is currently marked by isolated examples.

The third approach, based on the use of external professional management, involves the centralization of management and control by a holding company, which makes strategic decisions in various aspects of activity – production, marketing, personnel management, financing, etc. This type of cooperation allows designers to – focus exclusively on the creative process of creating fashionable clothes.

Currently, there are no companies operating on the Kazakh market that perform the full range of the above activities. Companies can mainly provide marketing, logistics and distribution services. At the same time, the growing interest in Kazakh designers abroad creates more opportunities to implement the listed partnership programs.

3. Strengthening online trading and creating trading platforms, using modern digital technologies, such as virtual fitting rooms, virtual interlocutors, Internet bots, digital assistants. Similar methods of communication with consumers are actively used in world practice [14]. In Kazakhstan, in our opinion, it is advisable to create joint Internet portals for promoting fashion products rather than our own virtual stores, since a large integrated system can attract a large mass of buyers. In addition, outsourcing this area will allow you to perform other business processes more efficiently.

4. Targeting, that is, an advertising mechanism that makes it possible to separate a part of the entire consumer audience that meets specified criteria and effectively influence it using various communication tools. Targeting makes it possible to recognize the motives and behavior patterns of consumers based on a study of their lifestyle, motivational attitudes and social behavior. Using this tool, it is possible to more carefully create products, determine the most effective channels of communication with consumers and mechanisms for influencing their choice.

The Kazakhstani fashion industry, in our opinion, has serious potential. Realization of this potential and breakthrough growth of the industry is possible with the correct use of opportunities and foreign experience. This will be facilitated, first of all, by the creation of long-term strategic alliances and the integrated use of digital technologies.

Conclusion

The fashion industry still remains a promising and fast-growing sector of the world economy, despite global crises and upheavals. The success of companies operating in this area is largely determined by the ability to adapt to modern trends and market requirements. Such trends include the globalization of the fashion sector, the creation of strategic partnerships and alliances, the increasing influence of transnational corporations, the growth of knowledge intensity, and a focus on the budget price segment. A special role in the modern fashion industry is given to digital technologies, which are transforming the modern fashion business.

In Kazakhstan, the fashion industry has great growth potential. There is an increased interest in Kazakh designers within the country and abroad. However, the industry is developing at a slow pace. Activation of the Kazakh fashion industry and breakthrough growth of the industry is possible by realizing existing opportunities.

The specificity of the fashion industry is high creativity, volatility and unpredictability of demand. Running a successful business in this sector requires a complex combination of creative and entrepreneurial skills from members of the fashion industry. In this regard, it is advisable for fashion designers and designers to use external support. Options for such support may include business incubators, various forms of business partnerships, and the use of professional management.

For the Kazakh fashion industry, the main guidelines should be the creation of strategic partnerships and alliances at the stage of production and promotion of fashionable clothing; primary focus on the middle price segment; active promotion of national brands. Tools for the development of the fashion sector should be co-branding, business partnerships, targeting and increased digitalization of the industry.

References

1. Melnikova A.V. Current problems of development and support of entrepreneurship in the fashion industry in Russia // *Economics: yesterday, today, tomorrow*. – 2019. – No. 9(2A). – pp. 117-125.
2. Kovalenko I. N., Maksimenko A. E. The role of design in the fashion industry // *Endless Light in Science*. – 2022. – No. 6. – P. 320-324.
3. Yaluner E.V. Russian fashion industry: problems and prospects // *News of St. Petersburg State Economic University*. – 2019. – No. 4. – P. 90-95.

4. Colasante A., D'Adamo I. The circular economy and bioeconomy in the fashion sector: Emergence of a «sustainability bias» // *Journal of Cleaner Production*. – 2021. – No. 329. – 129774. – DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2021.129774>.
5. Abdelmeguid A., Afy-Shararah M., Salonitis K. Investigating the challenges of applying the principles of the circular economy in the fashion industry: A systematic review // *Sustainable Production and Consumption*. – 2022. – No 32. – P. 505-518.
6. Dolzhenko I. B. The impact of digitalization on leading companies in the global fashion clothing industry // *International Journal of Humanities and Natural Sciences*. – 2021. – No. 5-2. – pp. 154-158.
7. Yeo S. F., Tan C. L., Kumar A., Tan K. H., Wong J. K. Investigating the impact of AI-powered technologies on Instagrammers' purchase decisions in digitalization era—A study of the fashion and apparel industry // *Technological Forecasting and Social Change*. – 2022. – No 177. – 121551. – DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2022.121551>
8. Peters G., Li M., Lenzen M. The need to decelerate fast fashion in a hot climate – A global sustainability perspective on the garment industry // *Journal of Cleaner Production*. – 2021. – No 95. – Article 126390. – DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2021.126390>.
9. Chenchik A. V. Features of entrepreneurship in the fashion industry // *Russian Entrepreneurship*. – 2017. – No. 18(3). – pp. 231-237.
10. Dolzhenko I. B. Factors influencing the development of international trade in textiles and clothing // *Industrial Economics*. – 2021. – No. 1. – P. 16-22.
11. Elkanova A. A., Marakhovskaya G. S. Features of entrepreneurship in the fashion industry // *Management Formula*. – 2018. – No. 1. – P. 14-18.
12. Baskakov V. A. Promising trends in the development of the fashion industry // *Russian Entrepreneurship*. – 2018. – No. 19(3). – P. 801-812.
13. Castagna A. C., Duarte M., Pinto D. C. Slow fashion or self-signaling? Sustainability in the fashion industry // *Sustainable Production and Consumption*. – 2022. – No 31. – P. 582-590.
14. Bruzzone A. G., Massei M., Frosolini M. Redesign of Supply Chain in Fashion Industry based on Strategic Engineering // *Procedia Computer Science*. – 2022. – No 200. – P. 1913-1918.

*Утебаева Д.С., PhD, доцент м.а., Аманжолова А.Н., студент,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан*

ДІН МЕН МЕДИЦИНАНЫҢ ӨЗАРА БАЙЛАНЫСЫ

Көптеген ғасырлар бойы медицина мен дін тығыз байланыста болды. Діни дәстүрлер айналадағы адамдарға қамқорлық ретінде қаралды. Барлық діндер рухани денсаулықтың физикалық денсаулыққа тигізетін әсері туралы айтқан жоқ. Мысалы, егер үнділер емделуге ықпал еткен әртүрлі қасиетті орындарға ерекше мән берсе, онда буддизм ауруды емдеу тек медициналық мәселе деп тұжырымдады. Дегенмен рухани денсаулық физикалық денсаулық үшін маңызды екендігі жоққа шығарылмады.

Бүгінгі таңда діни негізде медициналық көмектен бас тартып жатқан адамдар аз емес. Әсіресе, екпе салдырмау, қан құйдырмау, адам өміріне қауіпті диеталар секілді медицинаға қарсы түсініктер бар. Расымен де солай ма? Сол сұраққа жауап алу мақсатында мақала жазылды.

Мақала барысында дін мен медицинаға байланысты маңызды дереккөздер қарастырылды. Мақалада дәстүрлі діндердің медицинаға мүлдем қарсылығы жоқ екені жазылған. Керісінше қасиетті кітаптарда адамның физикалық және рухани денсаулығына жақсы қарау керек екені баяндалады. Мақалада тибет медицинасы, христиан, ислам діндеріндегі емдеудің әдіс-тәсілдері қарастырылады.

Ұзақ уақыт бойы медицина әлемнің діни бейнесін растап, Жаратушы Құдайдың ғаламның негізгі себебі ретінде болуын атап өтті. Ғибадатханалардағы емдеу дәстүрлері Ежелгі Шығыс елдерінің мәдениеттерінде пайда болды, кейінірек Египет, Греция, Римге келді [6]. Сол күндері емдеу тәуелсіз мамандық болды, бірақ соған қарамастан діннің қамқорлығында болды.

Орта ғасырларда оба, шешек, алапес эпидемиясының себебі адамның күнәһарлығы болып саналды, сондықтан діни белсенділіктің жаппай болуы аурудың таралуына қарсы дәрі ретінде өте қажет деп танылды. Алайда, кейінірек қала билігі мұндай діни жиындарға қарсы шығып, карантинге шақырды [1]. XIX ғасыр-

дың аяғына дейін медицинадағы анатомиялық бақылаулар жаратылыстың құдайлығының дәлелі ретінде қызмет етті.

Тек XIX ғасырда Еуропада медицинаның діннен бөлінуі орын алады. Осы кезден бастап аурулар Құдайдың жазасына емес, микробтарға байланысты пайда болады деген пікір айтылды. Алайда, сонымен бірге денсаулық пен ауруды қара күштер басқарады деген көзқарастарын қолдайтын топтар мен қауымдастықтар пайда болады. Осылайша, қазіргі уақытқа дейін медицинаның көптеген мәселелері көптеген діндердің канондарына қайшы келеді, ал көптеген діндер өз кезегінде кейбір медициналық нұсқаулар мен операцияларды қабылдаудан бас тартады.

Қазіргі әлемде діни фактор көрнекті орын алады. Ондағы процестерге айтарлықтай әсер етеді. Бұл табиғи нәрсе, өйткені дін тек діни сенім ғана емес, сонымен бірге өмір мен ойлаудың ерекше тәсілі. Діни канондар жеке және әлеуметтік өмірдің әртүрлі аспектілерін реттейді [2]. Медицина барлық уақытта дінмен, дін емдеумен байланысты болды. Бұл кездейсоқ емес, өйткені дін де, медицина да өмір мен өлімнің бастауында. Сонымен қатар, медициналық технологияның дамуы, медициналық-клиникалық тәжірибедегі түбегейлі өзгерістер көптеген діни дәстүрге күмәнмен қарауға итермелейді.

Адам денсаулығына – ақыл-ой мен тәнге қамқорлық жасау ежелден кез-келген ықпалды діннің қамқорлығы болып табылады. Дегенмен, физикалық денсаулықты рухани денсаулықтан алшақ ұстау сөзсіз құндылық емес. Сонымен, Иса Мәсіх сөзбен және іспен уағыздай отырып, адамдарды емдеп, олардың денесіне ғана емес, жанына да, соңында жеке тұлғаның тұтас құрамына да қамқорлық жасады. Құтқарушының айтуынша, ол «бүкіл адамды» емдеген (Ин. 7: 23). Емдеу Інжілдің уағызымен бірге күнелерді кешіру үшін Құдайдың күшінің белгісі ретінде жүрді. Көрнекті орыс діни философы С.Н.Булгаков Мәсіхтің ғажайыптарының табиғатын терең сипаттауды ұсынды. Философтың пікірінше, Құдай адамы бола отырып, Мәсіх адамдық және құдайлық табиғатты бастан кешірді. Бұл ғажайыптар табиғи емес және табиғаттан тыс емес дегенді білдіреді. Олар адамға әлемге қатысты мүмкіндіктерді анықтайды. Мәсіх абсолютті дәрігер ретінде әрекет етеді, өйткені адамзаттың қайта тірілуі оның екінші келуімен

байланысты[2]. Сенімнің жоқтығы ғажайыпты жасауға кедергі болатын немесе ең болмағанда, оны қабылдауға кедергі болатын кері сипаттағы жағдайлар одан да мәнерлі.

Дәстүрлі діндердің ешқайсысы медицина ғылымына қарсы емес. Алматыдағы Әли Мұхаммед мешітінің бас имамы Қанатәлі Тақыров осындай пікірмен бөлісті. Оның айтуынша, исламның негізгі мақсаты – қоғамның физикалық және рухани денсаулығы және адамның денсаулығы мен әл-ауқатына теріс әсер ететін әсерлерді азайту. «Қасиетті Құранда адамның құрылымы және оның дамуының негізгі кезеңдері, оның ішінде аурулар туралы ақпарат бар. Сондықтан дін мен медицина бір-бірін жоққа шығарады деп ойлау дұрыс емес. Егер кез-келген адам немесе қандай-да бір қоғам дәрігерлерге жүгіну және емделу күнә деп айтса, онда бұл сіздің әңгімелесушілеріңіз дұрыс жолда ма және қауіп төндіре ме деп ойлауға себеп болады. Өйткені, мұндай категориялық ұстаным қоғамның деструктивтілігіне әкелетін дәстүрлі емес діни ағымдардың негізгі белгілерінің бірі болып табылады», – деді Қанатәлі Такиров.[8]

Бұл пікірмен христиандықтың өкілі, Вознесен соборының протоиерейі Александр Суворов та келіседі. Ол бірде-бір дәстүрлі дінде денсаулыққа зиян келтіруге бағытталған постулаттар жоқ. «Мысалы, егер адам ауырса, бірақ оған дәрі-дәрмек пен емдеудің қажеті жоқ деп айтылса, бұл тек зиян тигізетінін түсіну керек. Шіркеу әрқашан медицинаны ұстанды. Бұрын монастырьларда ежелгі заманнан бері дәрігерлер болған. Және бұл өте жақсы болды. Тіпті алғашқы ауруханалар болды. Ежелгі және ортағасырлық уақытта қолданылған кез-келген емдеу әдістеріне сілтеме жасағанда, бұл медицинаның даму кезеңдерінің бірі ғана екенін түсіну керек. Әрине, сол кездегі әдістердің көпшілігі енді қолданылмайды, – ғылым бір орында тұрмайды», – деп атап өтті Александр Суворов.[8]

Дәстүрлі медицинаның барлық белгілі жүйелері діндермен тығыз байланысты ашады. Тибет медицинасын буддизмнен тыс, сопылық медицинаны исламнан тыс елестету мүмкін емес. Көптеген ғасырлар бойы медицина мен дін өзара байланысты болды. Жеке тарихи кезеңдерде діни түсініктер адамның табиғатына, денсаулық пен ауру мәселелеріне қатысты негізгі немесе тіпті жалғыз

болды. Дәл осы әртүрлі культтердің (діни қызметкерлер, бақсылар) көмекке, емделуге жүгінді. Өйткені олар білімнің тасымалдаушысы болды, олардың көпшілігі кейіннен дамыған және қазіргі мағынада ғылым ретінде медицинаның бір бөлігі болды.

Тибет медицинасы. Буддизм философиясы-тибет медицинасының дүниетанымдық негізі. Тибет медицинасы адамның сау және ауру жағдайының өзіндік критерийлерін әзірледі және негіздеді. Төрт асыл шындық – буддистік ілімнің мәні (шынайы азаптың қайнар көздері және оларды тоқтату жолдары). Кез – келген азап ауруға ұқсас: азап көздері – ауруды тудыруы мүмкін ішкі және сыртқы жағдайлар; азапты тоқтату және оның себептері-аурудан құтылу жағдайы. Тек шынайы жолдар ауруды емдейтін дәрі бола алады [7]. Тибет медицинасы біртұтас көзқараспен сипатталады (грек тілінен. «холон» – «бірлік») адамды түсінуге, оның құрамдас бөліктері емес, тұтас тұлға маңызды, сондықтан шығыс сауықтыру әдістерінде олар тұтастық пен өзін-өзі тану сезімін дамытуға және тәрбиелеуге ынталандырады.

Адам денсаулығы, оның функционалдығы – бұл тұтас нәрсе және ол организмнің ішкі ерекшеліктерінің (ағзалардың жұмысы, тұқым қуалаушылық, физиологиялық және биохимиялық аспектілер, психика) және сыртқы факторлардың (адам ағзасына жағымды да, жағымсыз да әсер етуі мүмкін әлеуметтік ортаның әсері) өзара байланысынан біріктірілген. Бұл дененің психикалық, дене және энергетикалық деңгейлерінің үйлесімді тепе-теңдігі, олар өз кезегінде өмірдің үш қағидасының: жел, от және шырыштың өзара байланысына байланысты. Тибет медицинасына сәйкес, деректер үш бастама бес ғарыштық элементтің (бес махабхут): кеңістіктің, желдің, оттың, жердің және судың бірігуінің нәтижесі болып табылады. Әлемдегі барлық нәрсе кеңістік арқылы көрінуі мүмкін, от отпен, жел желмен, ал шырыш жер мен судың қосылуынан пайда болады.[3]

Тибет медицинасы ауруды адам ағзасының психикалық, дене және энергетикалық салаларының дисгармониясы ретінде анықтайды, сондықтан аурулардың этиологиясы буддистік дүниетаным арқылы түсіндіріледі, оған сәйкес барлық аурулардың тамыры болмыстың шынайы табиғатын білмеу болып табылады, бұл надандық өмірдің тепе-теңдігінің бұзылуына себеп болатын құмарлықтар.

Тибет медицинасы жіктемелердің біріне сәйкес аурудың 3 түрін ажыратады:

– өмірдің теңгерімсіздігінен туындаған: дұрыс емес ойлау, тамақтану, өмір салты, сондай-ақ «зиянды рухтарды» қоздыру;

– өткен өмірде жүзеге асырылған және осы өмірде кармалық деп аталатын аурулар түрінде қалыптасқан әрекеттерден туындаған;

– өмірлік принциптер мен кармалық аурулардың теңгерімсіздігінен туындаған.

Денсаулық жағымсыз эмоциялармен де байланысты: адам айналасында болып жатқан оқиғаларға теріс жауап бермеуді үйренеді. Тибет медицинасында егер сіз жағымсыз затқа тым ұзақ қарасаңыз, жағымсыз дыбыстарды ұзақ тыңдасаңыз, жағымсыз иістерді иіскесеңіз, онда бұл дененің өмірлік принциптерінің тепе-теңдігіне теріс әсер ететін сезім мүшелерін дұрыс пайдаланбау деп санауға болады. Адамның сезім мүшелеріне теріс әсер ету аурудың негізгі себебі болып табылатын шиеленісті көңіл-күйді тудырады, сондықтан мұқият назар аударылады:

– карманың пайда болуының себеп-салдарлық байланыстары;

– аурулардың этиологиясын және оларды емдеу әдістерін зерттеу;

– аурулардың алдын алу;

– мінез-құлықтың моральдық және этикалық нормаларын сақтау және сақтау;

– бұрмаланған эмоционалды күйлерден бас тарту;

– әлеуметтік факторларға (адамның денсаулығы мен өмір сүру ұзақтығына әсер ететін өмір салты, тамақтану).

Біртұтас медицина ағзадағы симптоматикалық ауытқуларды ғана емес, оларды жоюға қамқорлық жасайды және оның негізгі міндеті адам ағзасында осы ауытқуды тудырған себепті іздеу қажеттілігін көреді. Ішкі үйлесімділік пен даналықты сақтау үшін сізге:

– жарықты сақтау, қарапайымдылықты қолдау, азғыруларға берілмеу, ішкі ойлар жағымды, қалыпты болуы керек, ал ақыл денені қорғауы керек;

– үйлесімділікті сезіну керек;

– өмір мен өлімнің болмыстың тұрақты бөліктері екенін және оларға қарсы тұрудың немесе қорқудың мағынасы жоқ екенін түсіну;

– қарапайымдылықты, өнерсіздікті және әрекетсіздікті жақсы деп санау, өлімге немқұрайлы қарау, шамадан тыс эмоциялар денсаулыққа зиян тигізетінін түсіну;

– іштей орталықтандыру және біртұтаспен бірігу – бұл инстинктивті және өздігінен, барлық өзгерістерге табиғи түрде жауап береді, өз еркіңізді орындауға мәжбүрлемейді.

Психикалық, физикалық, эмоционалдық деңгейлердің үйлесімділігі жеке адамның денсаулығын жақсартуға және жалпы қоғамның рухани және физикалық денсаулығын жақсартуға ықпал етеді.

Христиандық. Христиандықта денсаулық – Құдайдың еркін орындау үшін бізге берілген Құдайдың баға жетпес сыйы. Ауру, егер ол өкінуге және өмірді түзетуге әкелсе, пайдалы болуы мүмкін. Емдеу үшін дәрігерлерге жүгінген кезде, нағыз емші Құдай екенін есте сақтау керек. Ол ауруды жібереді. Дене үшін физикалық азап пайдалы: табиғаты бойынша ол шыдауы керек, тәні бар адам күнә жасауды тоқтатады.

Психикалық (психиканың өзгеруіне байланысты), рухани және дене (физикалық) аурулары болып ерекшеленеді. Аурудың пайда болуының ең көп айтылған түсіндірмесі-күнәлар үшін жазасыз. [5]. И. Силуянова атап өткендей, Құдайдың жазасы – аурудың ең тікелей нұсқасы.

Аурудың себептері үш себептен көрінеді:

– Адам мен Хауаның алғашқы күнәсі, оған әр адам қатысады. Ауру-бұл біздің ата-бабаларымыз адам мен Хауаның құлауының салдары. Әрбір адам бастапқы күнәға қатысады және біздің ешқайсымыз аурудан таза емеспіз. Құлағаннан кейін адамдар табиғаттың табиғи жер заңдарына бағынып, мәңгілік өмірдің рақымын жоғалтты. Бұл жағдайда аурудың мәні – құлаған адамзаттың табиғатын көрсету;

– адамның жеке күнәлары: ауру ақыл-ой, қиындықтан құтылу, шыдамдылықты үйрету, құмарлықтан арылу үшін жазаға жіберілуі мүмкін;

– егер күнә болмаса, аурудың себебі құмарлықта болуы мүмкін.

Балалар ата-аналардың жеке күнәларына жауап бере алады. «Жеке күнәлар» моделінің бөлігі ретінде зерттеушілер күнәлар мен аурулар арасында байланыс орнатуға тырысады. В.И. Вейник күнәлардың, құмарлықтардың және туындаған қатар жүретін аурулардың жіктелуін жасады: дұрыс емес өмір салты жүрек ауруын тудырады, жұмысқа деген бұрмаланған көзқарас – ми ауруы, қызғаныш-өңеш ауруы, ашкөздік-бүйрек ауруы, қорқыныш-бауыр ауруы және т. б.[4]

Емдеудің негізгі әдістері – дұға, ораза, қасиетті рәсімдерді жасау. Исламдағы Денсаулық үш өлшемді қамтиды: психикалық, рухани және физикалық. Исламдағы осы өлшемдердің біріндегі кез келген ауытқу ауру болып саналады. Алла адамды денсаулығы мен ауруына шалдықтырады; дені сау сенуші Аллаға алғыс айтады, ал науқас сауығуды сұрайды және шыдайды, оның сыйына үміттенеді. Бірақ христиандық доктринадан айырмашылығы, мұсылмандарда бастапқы күнә, күнәһар өмірге бейімділік туралы түсінік жоқ. Исламдағы адам өз күнәларын өтей алады, бірақ басқаларды қабылдай алмайды. Құранның жазбалары бойынша, бірде-бір жан біреудің ауыртпалығын көтермейді және балалар ата-аналарының күнәлары үшін жауап бере алмайды.

Емдеудің нақты рецептері: бұл ерекше, табиғаттан тыс күшке ие қасиетті дұғалар, сөздер, тамақ және мінез-құлықтың ерекше тәсілі. Исламда мұндай рецепттердің негізі Мұхаммед пайғамбардың өмірінен алынған сөздер мен сипаттамалар болып табылады. Сонымен, мұсылман Пайғамбар сияқты құранның арнайы сүрелерін оқып, оң қолын ауырған жерге қоя алады.

Исламның ерекшелігі – бұл режимнің, дене күтімі тәжірибесінің егжей-тегжейлі оларды сақтау Аллаға табынудың маңызды құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады: ауыз қуысының тазалығы және пияз, сарымсақ иістерінің болмауы, дененің әртүрлі бөліктеріндегі шаштың ұзындығы, ұйқы кезінде дененің қажетті жағдайы, процедуралар, оның алдындағы және кейінгі, түшкіру және есінеу кезіндегі мінез-құлық ережелері ұстанады. Киімге және тұрғын үйге қойылатын талаптар фикһ мұсылман заңы түрінде киінген. Осы Заңның ережелерінің әрқайсысы, бір жағынан, діни түсіндірмеге ие (Пайғамбар осылай жасаған, Құранда айтылғандай, хадистерден белгілі), екінші жағынан, әрқашан емдік-про-

филактикалық маңызы бар. Мысалы, мұсылманның ұйқысына қатысты қандай ұсыныстар бар: оң жақта ұйықтау керек, өйткені сол жақта ұйықтау жүрекке зиянды және тыныс алуға кедергі келтіреді; тыныш ұйқы – Алланың сыйы. Ішті төмен қаратып ұйықтауға тыйым салынады; сіз кешке (күн батқанға дейін) ұйықтай алмайсыз. Себебі мұндай ұйқы денеге өте зиянды, өйткені ол денені босаңсытады.

Қорытындылай келгенде, барлық уақытта медицина дінмен тығыз байланысты болды. Өйткені ежелгі дәуірден бастап діннің де медицинаның да негізгі функцияларының бірі адам денсаулығына, денеге де, жанға да қамқорлық жасау болды. Алғашқы емшілер аурулар табиғаттан тыс себептермен пайда болады деп болжады. Атап айтқанда денсаулық олар зұлым рухтардың әсерімен түсіндірілді. Олардың қызметі осы болжамдарға негізделген, сондықтан емдеу әртүрлі күрделі рәсімдерді: сиқырлы рәсімдерді, әндерді орындаудан тұрды

Осы стандарттар бойынша дамыған көптеген ежелгі мәдениеттерде (Вавилон, Египет, Грек, Шумер) емдеу қабілеті адамның «Құдайдың» тандалуының дәлелі болып саналды. Әдетте ол діни қызметкер болды. Асклепий ғибадатханасының (ежелгі грек емінің құдайы) діни қызметкерлерінің бірі Гиппократтың әкесі болған деген болжам бар. Сол кезде жүргізілген құрбандық шалу рәсімдері медицина ғылымының дамуына белгілі бір үлес қосты. Олардың арқасында жануарлардың анатомиясы туралы кейбір түсініктер пайда болды. Ол кезде адамның ғылым ретіндегі анатомиясы әлі болған жоқ, өйткені мәйіттерді ашуға тыйым салынды.

Христиандық киелі кітапта кез-келген аурудың себебі оны Құдай адамға күнәлары үшін немесе жанды сынау және емдеу үшін жіберуі деп саналды. Сол күндері олар аурудың басқа табиғи себептерін іздеуге тырыспады, мысалы, жаралану, құлау, есіру және соқырлық сияқты айқын себептерден басқаларын көрмеді. Көптеген діни нұсқаулар адам денсаулығын сақтау үшін рәсімдер мен әдет ғұрыптарды орындауда жеңілдіктерге мүмкіндік береді. Мысалы, көптеген діндерде әлсіреген және науқас адамдарға оразаны қатаң сақтаудан бас тартуға рұқсат етіледі, ал рухани оразаны сақтау (айыптаудан, қызғаныштан, реніштен бас тарту)бірінші орынға қойылады.

Алғашқы ауруханалар монастырьлар мен ғибадатханаларда ашыла бастады. Тіпті «лазарет» сөзінің шығу тегі дінмен байланысты – бұл крестшілер құрған Әулие Лазар монастырлық орденінің бастамасымен құрылған алапес адамдарға арналған баспана деп аталды. Орта ғасырларда шіркеудің медицинаны дамытуға қарсы тұруы байқалды, бұл қан құю, шешекке қарсы екпе, анестезия сияқты маңызды медициналық жаңалықтарды тәжірибеге енгізуді қиындатты. Дәстүрлі діндер әрдайым медициналық қызметке жоғары құрметпен қарады және қарайды, өйткені ол адам азаптарын жеңілдетуге және алдын алуға бағытталған. Қазіргі әлемде дін мен медицина ғылымының өзара іс қимылында мынадай негізгі бағыттар айқын байқалады: мейірбикелік күтім; храмдар мен емдеу-профилактикалық мекемелердің ынтымақтастығы; нашақорлық пен маскүнемдікке қарсы күрес; білім беру қызметі; психотерапия (тоталитарлық секталарда зардап шеккен адамдарды оңалту); терминалдық науқастар мен мүгедектерге көмек көрсету кезіндегі өзара іс-қимыл [3].

Тұжырымдай келе, заманауи қоғамда дін мен медицинаның арасы алыстамағанын көреміз.

Әдебиеттер

1. Амрахова Э.А., Живайкина А.А. Чума как явление средневековой культуры // Бюллетень медицинских интернет-конференций. 2012. Т. Религия и медицина (studfile.net)
Взаимосвязь религии и медицины в XXI веке (spravochnik.ru)
Ислам және медицина (kitapal.kz)
2. Платонов К. К. Психология религии. Факты и мысли. М., Политиздат, 1967.
<https://uroweb.ru/news/11610.html>
<https://gmir.ru/exposition/budda/buddizm/?action=show&category=106&id=1562>
<https://kazislam.kz/kak-v-religii-otnosyatsya-k-medicinskomu-vmeshatelstvu/>

МАЗМУНЫ

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Басқарма Төрағасы-Ректоры, профессор Ж.Қ. Түймебаевтың құттықтау сөзі.....	3
Иран Ислам Республикасының Алматы қаласындағы Бас консулы Мохсен Фағани мырзаның құттықтау сөзі.....	6

ПЛЕНАРЛЫҚ БАЯНДАМАЛАР

Авани Г. Фараби – ізгі философ	8
Алтаев Ж.А. Әл-Фарабидің гуманистік этикалық ойлары.....	9
Голами Р. Фарабидің бақытқа жету жолындағы ақылқаттық ұстанымдары ...	16
Seitakhmetova N.L. Reactualization of ethical imperatives in the works of al-Farabi and Mulla Sadra: the experience of comparative philosophy	24
Омид М. Әл-Фараби утопиясындағы ізгілік мағынасындағы өлім. Ахлақтық өлімтану (танатология).....	26
Құрманалиева А.Д., Таджикова К.Х. Әбу Насыр әл-Фарабидің тіл философиясы мен философия тілі мәселелері.....	30
Махузи Р. Құдай немесе адам: адам ізгілігі туралы әрдайым қойылатын сауалға әл-Фарабидің жауабы.....	36
Палтөре Ы.М. Әбу Насыр әл-Фараби мұрасын зерттеудегі аударманың рөлі мен маңызы	41
Шермухамедова Н. Учение Фараби о силлогизмах и его значение в современной логике.....	45
Мейрбаев Б.Б. Қазақстандағы фарабитану	49

1-СЕКЦИЯ

ӘЛ-ФАРАБИ МЕН МҰСЫЛМАН ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ МҰРАСЫНДАҒЫ ІЗГІ АДАМ: КОМПАРАТИВИСТІК ДИСКУРС. ДОБРОДЕТЕЛЬ В НАСЛЕДИИ АЛЬ-ФАРАБИ И МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ: КОМПАРАТИВИСТСКИЙ ДИСКУРС. THE VIRTUOUS MAN IN THE LEGACY OF AL-FARABI AND MUSLIM THINKERS: A COMPARATIVIST DISCOURSE

Әлтаева Н.С., Ермекбаев Қ. Әл-Фараби мен Алаш зиялыларының ізгі адам концепциясындағы сабақтастық	57
Baizhuma S. Spirituality in the works of Al-Farabi and Religion	65

Sarsengali B. The concept of «insan al-kamil» as a model of perfect person	68
Тулеубаева С.А. Вопросы языковой компетенции в трудах Абу Насра аль-Фараби	78

2-СЕКЦИЯ

ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА ҚОҒАМЫНЫҢ ЗАМАНАУИ ПАРАДИГМАЛАРЫ МЕН ТҰРАҚТЫЛЫҚ ҚҰНДЫЛЫҒЫ. СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ЦЕННОСТЬ СТАБИЛЬНОСТИ ОБЩЕСТВА ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА. CONTEMPORARY PARADIGMS OF BENEVOLENT CITY SOCIETY AND SUSTAINABILITY VALUE

Ағзаде Х. Фарабидің азаматтық қоғамды тану ойларындағы артықшылықтары мен ерекшелігі	92
Бишманов К.М., Асан А.Б. Религиозная толерантность в Казахстане	93
Бишманов К.М., Болатжан Ә.Н. Осмысление ценностей «добродетельного города» аль-Фараби в современных реалиях	101
Жамашев А.Ш., Елеусызбаева Н.М. Қайырымды қала қоғамының ұстанымдары мен заманауи парадигмалары	109
Киосари Д.Д. Хәкім әл-Фараби адам табиғаты мен ізгі қала утопиясы	115

3-СЕКЦИЯ

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ЭТИКА ІЛІМІ МЕН МОРАЛЬДЫҚ ІЗГІЛІКТЕР. УЧЕНИЕ ОБ ЭТИКЕ И МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЯХ В НАСЛЕДИИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ. THE DOCTRINE OF ETHICS AND MORAL VALUES IN THE LEGACY OF ABU NASR AL-FARABI

Ахметжанова Ғ.Р. Әбу Насыр әл-Фараби мұрасындағы моральдық құндылықтар	118
Берикбаев Е.Ғ., Мамиева А.С. Репродуктивті медицинаның этикалық-құқықтық, діни аспектілері	122
Тілеуқабылова Ж.С., Ерсаймова А.С. Әл-Фараби мұрасының ізгілік шуағы	132
Karabaeva A.G., Kubashev R.S. Philosophical principles of al-farabi in modern kazakhstan music	142
Кудерина А.Н., Қадырәлі Р.С. Діни моральдың негізгі құндылықтары	150
Өмірбекова Ә.Ө., Аликбаева М.Б., Бөрібай А.А. Даналық пен әділеттілік шамы: әл-Фараби іліміндегі этика мен ізгілік	157

Раев Д.С., Сағындықова А. Әл-Фараби іліміндегі ақиқат мәселесі	164
Садақбаева Г.Е. Әл-Фарабидің «Этикалық ізгіліктер және жаман қылықтар» ғибратындағы кісілік сапа сыныптамасы.....	172
Шоқай Е.К. Қайырымды қала тұрғындарының әлеуметтік-этикалық және діни-моральдық ерекшеліктері	178

**4-СЕКЦИЯ. ДӘСТҮРЛЕР МЕН ӘЛЕУМЕТТІК
ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫ САҚТАУДАҒЫ МОРАЛЬДЫҢ РӨЛІ:
ЖАҒАНДЫҚ ӘЛЕМДЕГІ ДӘСТҮР МЕН ДІН САБАҚТАСТЫҒЫ.
РОЛЬ МОРАЛИ В СОХРАНЕНИИ ТРАДИЦИЙ И СОЦИАЛЬНЫХ
ЦЕННОСТЕЙ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИЙ
И РЕЛИГИИ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ.
THE ROLE OF MORALITY IN THE MAINTENANCE
OF TRADITIONS AND SOCIAL VALUES: CONTINUITY
OF TRADITION AND RELIGION IN A GLOBAL WORLD**

Аманқұл Т.О., Ерімбет Р.Е. Дәстүр мен дін сабақтастығы	190
Багичева Н.В. Культурологический подход в образовании: «Следование путём добра»	200
Байтенова Н.Ж., Олжахан Ш.Н. Деструктивті діни ағымдардың психологияға әсері	209
Балтымова М.Р., Еркебұланұлы Р. Тахауи ақида мәтініне Бабирти түсіндірмесі барысында қолданылған логикалық дәлелдер	217
Бегалинова К.К., Қабылбаева Н.Қ. Сопылық ілімнің тарихи даму ерекшеліктері мен оның қазақ дүниетанымының негізіне айналуы.....	225
Бегалинова К.К., Оразбаев Ә.Т. Орта Азия халықтарының өміріндегі ислам	232
Берикбаев Е., Еркинбеков И. Миссионерство в интернет пространстве.....	240
Бишманов К.М., Агантай Б.Б. Сепаратизм ұғымдарын талдау	248
Бишманов К.М., Сайлау Т.Ж. Деструктивті интернет – қауымдастықтарды жақтаушылардың жұмыс механизмі және олардың типтік қатысушысының портреті («Өлім топтары» және «Колумбин» қозғалысы мысалында).....	254
Борбасова К.М., Досжанов Д.А. Научное наследие Чокана Валиханова в современном Казахстане	265
Борбасова Қ.М., Мұқан Ә., Дәстүрлі ислам және оның қоғамның ұлттық бірегейлігінің интеграциялық және дезинтеграциялық үдерістерінің динамикасына әсері.....	272

Дүйсенбаев А.Қ., Балтымова М.Р. Дәстүр мен әлеуметтік құндылықтардағы сақтаудағы рухани-адамгершілік тәрбие тағылымдары.....	284
Кудерина А.Н., Дайрабекова А.Б. Христиан дінінің миссионерлік қызметінің сахналық көрінісі	292
Қаңтарбаева Ж.О., Шаңбаева А.Н. Ислам тарихындағы әйелдердің білім алу жолдары.....	298
Мұқан Н., Әділжан Г. Қытайдағы буддизмнің таралуы.....	306
Мұқан Н., Мүсілім А.А. Қазақстан жастарының арасындағы жаңа діни ағымдардың таралуы	312
Назарбек Ж.А. Қазақстанда дәстүрлі емес діни ұйымдардың таралуының әлеуметтік-психологиялық аспектілері.....	321
Савиновских В.В. Отражение народной философии, истории и традиций культуры в загадке как малом фольклорном жанре.....	330
Сарсембаев Р.М., Майбасар М.Б. Қазақ тарихындағы бақсылықтың рөлі.....	339
Томилова С.Д., Батаева А.И. Формирование нравственных ориентиров у младших школьников как словие сохранения традиционных ценностей общества.....	346
Туменбаева С.О. Әл-Фарабидің әлемдік мәдениеттегі рухани мұрасы.....	359
Тунгатова У.А., Нусипбек А.М. Гендер ұғымы және исламдағы әйелдің орны.....	367
Тунгатова У.А., Лесбай Н.М. Қазақ жеріне исламның келуі.....	375
Тунгатова У.А., Таришов Н.О. Дін және жастар тәрбиесінің теориялық аспектілері	381
Шалова С.А. Моральные ценности и их роль. мораль и религия	387

5-СЕКЦИЯ

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ БАҚЫТҚА ЖЕТУДЕГІ ЭТИКАЛЫҚ ҰСТАНЫМДАРЫ.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ АЛЬ-ФАРАБИ В ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ. AL-FARABI'S ETHICAL PRINCIPLES ON HAPPINESS

Бегалинова К.К., Ашилова М.С., Бегалинов А.С. Особенности этического учения аль-Фараби.....	395
Сүлейменов П., Қасымбаев Қ. Әл-Фарабидің «бақыт» идеясының әлеуметтік мәні.....	401
Лифанова Т.Ю., Қожабек Н.Б. Счастье и добродетель аль-Фараби в перспективе компаративистских исследований.....	413
Тулемисова Н.М. Понятие счастья в философских воззрениях аль-Фараби.....	421

**6-СЕКЦИЯ. ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ ЛІМІНДЕГІ ТІЛ
ФИЛОСОФИЯСЫ МЕН ФИЛОСОФИЯ ТІЛІ.
ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ
В УЧЕНИИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ.
THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND THE LANGUAGE
OF PHILOSOPHY IN THE TEACHINGS OF ABU NASR AL-FARABI**

Алибаева А.Н. Музыка и логика в философских воззрениях Аль-Фараби.....	431
Кушербаева А.Б. Этическая концепция аль-Фараби в контексте космической философии.....	438
Өмірбекова Ә.Ө., Әлікбаева М.Б. А.Х. Қасымжанов философиясындағы Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығы.....	445
Садакбаева Г.Е. Әл-Фарабидің «Ғылымдар сыныптамасы туралы сөз» трактатындағы «Тіл ғылымы және оның бөлімдерінің» қазақ тілі ғылымымен заманауи сабақтастығы мен өзектілігі.....	455
Сахитова М.А. Әл-Фарабидің философиялық-лингвистикалық тұжырымдамасы аспектілері	463

7-СЕКЦИЯ

**ЖАҒАНДАНУ АЯСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚСТАН МЕН ИРАН
ҚОҒАМЫНДАҒЫ ТҮЛҒАНЫҢ ЖАҢА САПАСЫ МЕН
КҮНДЫЛЫҚТЫҚ БАҒДАРЛАРЫНЫҢ ӨЗГЕРІСІ.
ИЗМЕНЕНИЕ НОВЫХ КАЧЕСТВ И ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ
ЛИЧНОСТИ В КАЗАХСТАНСКОМ И ИРАНСКОМ ОБЩЕСТВАХ
В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ.
CHANGES IN THE NEW QUALITY AND VALUE ORIENTATIONS
OF PERSONALITY IN KAZAKH AND IRANIAN SOCIETY IN THE
CONTEXT OF GLOBALIZATION**

Әлтаева Н.С., Әбіш А.К. Исламдағы инвестициялау.....	469
Әлтаева Н.С., Байтұрған І.А. Христиан дініндегі музыканың орны.....	476
Балтымова М.Р., Лесбай С.Ә. Исламдағы еңбек концепциясын шариғат көлемінде талдау	483
Жолдубаева А.К., Жанжигитова А.С. Трансформации социально-культурной девиации в детской среде на примере казахской культуры.....	487
Есболова М.А. Мәдени туризм саласындағы инновациялық қызметті дамытудың бағыттары мен қағидағтары	503
Жамашев А.Ш., Қабиденов Ж.С. Қазақ және парсы тарихнамасындағы көшбасшылық ұғымы	518

Қаңтарбаева Ж.О., Кудерина А.Н. Жаһандану жағдайындағы ұлттық руханият мәселелері: дін, дәстүр, мәдениет.....	527
Құрманалиева А.Д., Садырбек Д. Қазақтың ұлттық бірегейлігінің ерекшеліктері.....	534
Раев Д.С., Қаниятов Ж.Т. Қазақ рухы: онтологиялық мәселелері.....	539
Sariyeva P.M. Fashion industry in Kazakhstan in the context of globalization of culture.....	548
Утебаева Д.С., Аманжолова А.Н. Дін мен медицинаның өзара байланысы	560

**«ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ІЗГІ АДАМ,
ҚАЙЫРЫМДЫ ҚОҒАМ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ЭТИКА» атты
халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
материалдарының
ЖИНАҒЫ**

Алматы, 24 қазан 2023 жыл

«Smart University Press» баспа үйі баспаханасында дайындалды.
050028, Алматы қаласы, БЦ Бизнес-Сити, Байтұрсынов к-сі, 85/114, блок Ж.

